

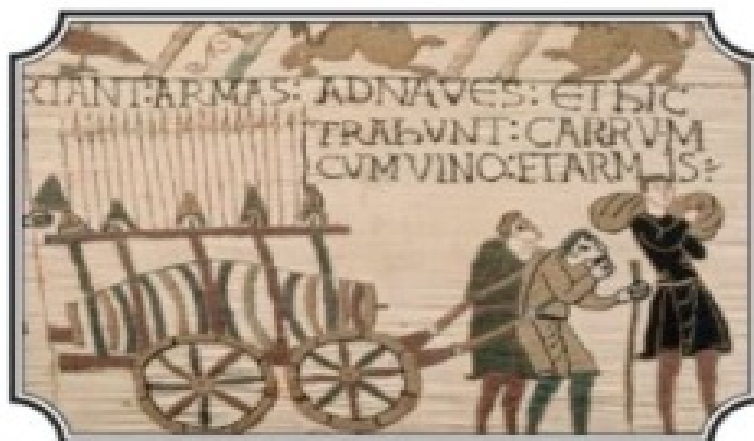
organização

U M B E R T O E C O

IDADE MÉDIA



*C A S T E L O S
M E R C A D O R E S
E
P O E T A S*



III

Ficha Técnica

Título: Idade Média – Castelos, Mercadores e Poetas
Título original: Il Medioevo – Castelli, Mercanti, Poeti
Autor: Umberto Eco
Tradução: Carlos Aboim de Brito e Diogo Madre Deus
Capa: Rui Garrido
Ilustração da capa: Gianni Dagli Orti – Corbis/VMI
Revisão: Rita Bento
ISBN: 9789722056083

Publicações Dom Quixote
uma editora do grupo Leya
Rua Cidade de Córdoba, n.º 2
2610-038 Alfragide – Portugal
Tel. (+351) 21 427 22 00
Fax. (+351) 21 427 22 01

© 2011, Encyclomedia Publishers s.r.l., Milão e Publicações Dom Quixote
Publicado de acordo com o Gruppo editoriale Mauri Spagnol S.p.A.
Material iconográfico: © Encyclomedia Publishers s.r.l., Milão
Todos os direitos reservados de acordo com a legislação em vigor
www.dquixote.leva.com
www.leva.pt

IDADE MÉDIA

CASTELOS, MERCADORES
E POETAS



DIREÇÃO
UMBERTO ECO

Tradução
**Carlos Aboim de Brito
e Diogo Madre Deus**



HISTÓRIA

INTRODUÇÃO

de Laura Barletta

No dia 13 de abril de 1204, Constantinopla – que já tinha caído nas mãos dos cruzados em julho do ano anterior – é novamente conquistada. A cidade, que desde os tempos de Constantino (c. 285-337, imperador desde 306) tinha superado crises de todo o género, a partir da derrota do imperador Valente (328-378, imperador desde 364) em Adrianópolis em 378, e tinha resistido a ataques prolongados de persas, árabes, ávaros e búlgaros, é conquistada e saqueada por outros cristãos. Deste modo, não se realiza obviamente a reunificação do Império Romano, sonhada por Otão III (980-1002, rei desde 983), antes se concretiza o impulso expansionista sob o signo da Cruz da sociedade europeia dos dois séculos precedentes, sem surpresa, dado os numerosos propósitos de conquista que foram manifestados ao longo do século XII. E, sob o signo da Cruz, os soberanos ibéricos põem em debandada os árabes em Navas de Tolosa, em 1212, concluindo nos anos seguintes, até 1270, a Reconquista, com exceção de Granada. A Ordem Teutónica conduz uma política de expansão na região báltica, onde a *Hansa* promove e monopoliza as atividades marítimas, enquanto as populações balcânicas, as dâlmatas e as da Europa centro-oriental ficam cada vez mais sob a influência político-religiosa da cristandade. No Mediterrâneo, a Reconquista, além da Espanha meridional, das ilhas Baleares e da Sicília, permitiu, ao longo dos séculos XI e XII, a consolidação da presença aragonesa, e a conquista dos Balcãs no século XIII reforça as posições cristãs. As atividades comerciais de Pisa e de Génova são dirigidas também para leste em concorrência com Veneza, que estabelece a sua hegemonia no Mediterrâneo oriental. Não é por acaso que as quinta, sexta e sétima cruzadas (1217, 1248-1254, 1270) são dirigidas para a conquista do Egito para completar o controlo da bacia oriental.

O impulso expansionista deveu-se ao notável incremento demográfico dos dois primeiros séculos do novo milénio e ao desenvolvimento das atividades agrícolas, artesanais e comerciais, que favorecem o renascimento da economia monetária depois da longa estagnação da Alta Idade Média, causada, entre outros motivos, por uma persistente carência de metais preciosos. No início do

século XIII, são cunhadas novas moedas de prata e de ouro em Veneza e Florença e, depois, em Génova, em França, em Inglaterra e na Hungria, que veem chegar o ouro das minas sudanesas graças ao comércio com as populações africanas. A circulação monetária mais sustentada, o uso de novos meios de pagamento, a frequência das feiras e o melhoramento das vias de comunicação levam à formação de uma rica camada de banqueiros, que financiam o comércio, as viagens, as expedições navais, as senhorias, reinos e guerras, como no caso dos Bardi e dos Peruzzi de Florença (que acabarão por falir em meados do século XIV).

A Igreja e a política europeia

Elo ideológico deste impulso expansionista é o espírito de cruzada, a exigência de cristianizar povos de crenças diferentes. A Igreja saiu triunfante devido às instâncias reformadoras que a dominaram a partir do século X, que combateram a corrupção dos costumes, o concubinato dos padres e a simonia, e permitiram a afirmação do primado papal e da *libertas ecclesiae*. Após a concordata de Worms de 1222, com que o papa conseguiu basicamente retirar ao imperador o poder de nomear os bispos com base na distinção entre investidura temporal e investidura canónica, a Igreja vai-se afirmando cada vez mais na vida política, com base na subtração da eleição papal a qualquer influência exterior e num centralismo monárquico que, também através da difusão dos legados papais, faz dela um ponto de referência europeu. Para esta afirmação contribuiu seguramente a participação da Igreja no renascimento cultural em curso, com a criação de escolas junto das catedrais nas cidades, com o ensino da teologia nas universidades, entendida como síntese de todo o saber, com a tentativa de resolver o conflito entre o conhecimento racional e a experiência mística, mas também com o desenvolvimento do direito canónico, com a direção do sistema assistencial e do imaginário coletivo.

Inocêncio III (1160-1216, papa desde 1198) sintetiza a experiência política e religiosa do papado nos dois séculos precedentes. Mais do que vigário de Pedro, é vigário de Cristo, e é numa lógica de subalternidade que a Sicília, a Inglaterra e Portugal se tornam formalmente feudos eclesiásticos e que o pontífice assume o papel central no sistema de alianças da Europa cristã: Inocêncio III promove, contra Otão de Brunswick (1175/1176-1218, imperador de 1209 a 1215), João Sem Terra (1167-1216) e alguns grandes feudatários franceses, uma coligação sob a direção do rei de França Filipe Augusto (1165-1223, rei desde 1180), que, na Flandres, junto da ponte de Bouvines, no dia 27

de junho de 1214, obtém uma vitória geralmente considerada como um dos acontecimentos fundadores da França.

França, Inglaterra e império

E é na onda desta vitória e da aliança com o papado que a monarquia francesa (da qual Inocêncio III, antes das outras monarquias europeias, reconhece formalmente a independência em relação ao império) recupera sob a sua soberania os territórios ocupados pelos ingleses a norte do Loire, a Provença, Poitou, Saintonge e Languedoque, com Luís VIII (1187-1226, rei desde 1223), as possessões de Raimundo VII de Tolosa, com Luís IX (1214-1270, rei desde 1226), recebe a renúncia definitiva – com a paz de Paris de 1259 – de Henrique III de Inglaterra (1207-1272, rei desde 1216) à Normandia, ao Maine, a Anjou e a Poitou, e o seu reconhecimento da condição de vassalo para o ducado da Guiena (Aquitânia), e estende o reino aos condados de Tolosa e de Champagne no tempo de Filipe, o *Audaz* (1342-1404), filho de Luís IX. A consolidação da coroa francesa e o papel que vai assumindo no cenário europeu encontra uma significativa confirmação no consentimento de Urbano IV (c. 1200-1264, papa desde 1261) à conquista do reino da Sicília (só no século XIV denominado reino de Nápoles, após a passagem da Sicília para os aragoneses) pelo irmão de Luís IX, Carlos de Anjou (1226-1285, rei da Sicília de 1266 a 1282), disposto, em contrapartida, a novas cruzadas, mas que não conseguiu organizar uma expedição contra Constantinopla reconquistada pelos bizantinos em 1261.

Diferente foi a sorte da monarquia inglesa, que saiu derrotada e humilhada em Bouvines e foi obrigada, no decurso do século XIII, a diversas concessões à nobreza, a partir da *Magna Charta Libertatum* (1215), na qual o rei João Sem Terra se compromete a respeitar os antigos costumes, sobretudo no que diz respeito ao direito de os nobres serem julgados pelos seus pares e de não serem submetidos a tributos sem prévia consulta do conselho dos nobres e dos eclesiásticos. Nas Provisões de Oxford (1259), o rei Henrique III é obrigado por Simão de Montfort (c. 1150-1218), filho do vencedor dos albigenses, a nomear 15 barões como conselheiros e controladores da administração e, em 1264, é obrigado a constituir um conselho de regência e a convocar um parlamento, de que fazem parte dois cavaleiros por condado e dois representantes por cidade.

O celebrado esplendor da corte de Frederico II (1194-1250, imperador desde 1220), desejado no trono imperial por Inocêncio III contra Otão IV de

Brunswick (que se revela pouco fiável no quadro político que o papado pretende desenhar para a Europa ocidental), coincide com o final da dinastia Hohenstaufen da Suábia. Personagem controversa e entusiasmante, Frederico, depois de ter prometido renunciar ao trono da Sicília a favor do seu jovem filho Henrique, é coroado a 9 de dezembro de 1212 rei da Alemanha e, no ano seguinte, com a Bula de Ouro de Eger, renuncia aos restantes direitos na eleição dos bispos e abades, reconhecidos ao imperador pela concordata de Worms; razão pela qual é chamado «rei dos padres» por Otão de Brunswick. A morte do papa e a notória condescendência do sucessor Honório III (?-1226, papa desde 1216) permitem-lhe, mesmo não tendo cumprido a sua promessa, ser coroado imperador no dia 22 de dezembro de 1220 em São Pedro. Se na Alemanha a política do jovem Frederico foi dirigida para um restabelecimento do equilíbrio entre direitos feudais e poder imperial, com uma cedência significativa às exigências da nobreza, no reino da Sicília inaugura uma política de centralização dos poderes reais, que tenta posteriormente estender à Itália setentrional, onde entra em conflito com as comunas, por ele derrotadas em Cortenuova (1238). Não obstante a hostilidade que lhe é manifestada pelo papa durante grande parte do seu reinado (é excomungado duas vezes), faz concessões relevantes, como a paz de Ceprano de 1230, em que renuncia a qualquer forma de controlo sobre a eleição dos bispos e reconhece a plena imunidade judicial e fiscal ao clero meridional, ao mesmo tempo que a sua corte de estudiosos e juristas lhe permite decretar a Constituição de Melfi (1231) e, em 1235, em Mainz, a Constituição de paz imperial, no quadro de um reordenamento legislativo em que se manifesta a vontade de manter a sua autonomia em relação à influência eclesiástica com base no direito romano. Nos últimos anos, Frederico II sofre várias derrotas e com a sua morte, em 1250, esgota-se não só a dinastia suábia mas sobretudo o desígnio imperial da unidade entre a Alemanha e a Itália, onde os últimos herdeiros, Manfredo (1231-1266) e Conradino (1252-1268), morrem tragicamente depois das derrotas de Benevento e de Tagliacozzo.

Novos fermentos sociais e culturais: os cátaros

Os mesmos fermentos económicos, sociais e culturais, que o papado soube em grande medida destinar à formação do seu próprio primado político e religioso, deram vida a uma articulação da sociedade que é particularmente evidente nas comunas italianas, onde afluem os trabalhadores do campo, onde os ofícios se reúnem em corporações, cujos representantes têm um peso

considerável na vida política, e os comerciantes e os homens de negócios ocupam um espaço crescente, a população se organiza em confrarias e as maiores famílias se defrontam para definir a sua hegemonia. Aumentam as possibilidades de intervenção e até de direção na vida familiar e pública das mulheres, motivadas pela civilidade global dos costumes, a que não é estranho o ensino religioso, ainda que, em sentido contrário, precisamente por resistir a novos estilos de vida mais livres, o direito civil e o canónico sancionem em muitos aspetos a exclusão das mulheres do poder. É destinado um espaço maior para jogos, passatempos e festas e, mesmo no seio da Igreja, erguem-se vozes em defesa dos jogos de azar, que já são vistos em consonância com o espírito da época. Um processo de transformação que é visível na própria cultura literária e figurativa: à literatura cortês e cavaleiresca dos séculos XII e XIII, à celebração de aventuras, guerras e amores narrados numa dimensão fabulosa e sacral com fortes conotações espirituais, juntam-se a novelística de Boccaccio (1313-1375), os *Canterbury Tales*, de Chaucer (1340/1345-1400), o *Roman de Renard* e os *Fabliaux*, que remetem para um mundo quotidiano, civil e mercantil. Giotto (1267-1337) abandona os cenários dourados da transcendência para representar, ainda que no âmbito de temáticas religiosas, cenas da vida quotidiana do «povo rico», privado de títulos nobiliários, que se reconhece na oposição à feudalidade. Por outro lado, agravam-se as condições dos pobres ao mesmo tempo que se difunde, não por acaso, um novo modo de considerar os pobres não só como imagem de Cristo e instrumento de salvação para os ricos, mas também como modelo a perseguir e a opor a uma sociedade em rápida mutação, onde o dinheiro e a sua acumulação se tornam a medida do sucesso. Assim se difundem as ordens mendicantes e as peregrinações, em que os participantes se tornam temporariamente pobres, e se institucionaliza a esmola. No entanto, simultaneamente, avança a distinção entre bons e maus pobres, entre os que se encontram na impossibilidade de trabalhar, e que devem ser assistidos e, assim que possível, utilizados de modo útil para a sociedade, e os que se dedicam ao ócio e à vagabundagem, e que devem ser punidos e presos.

Estas mudanças da sociedade permitiram uma vivacidade cultural e uma liberdade expressiva e provocaram curiosidade e inquietação religiosas, que deixaram de ser facilmente controláveis pelos instrumentos ordinários da pregação, da liturgia, das indulgências e das excomunhões, pelo que no concílio de Latrão IV (1215) são estabelecidos tribunais episcopais contra as heresias, até se chegar, com Gregório IX (c. 1170-1241, papa desde 1227), de

1231 a 1235, à instituição da inquisição pontifícia. Os movimentos religiosos que se vão difundido sobretudo na França meridional, na Alemanha e na Itália, como o dos valdenses (ou pobres de Lyon), já excomungados por Lúcio III (? -1185, papa desde 1181), em 1184, juntamente com os umiliatas, os cátaros e grupos de menor importância, colocam-se entre as franjas mais avançadas da Igreja (como os franciscanos espirituais) e a heresia (como os Fraticelli); alguns terão um papel importante na renovação religiosa, como os irmãos da vida comum (*Devotio Moderna*), outros representam uma espécie de fuga para a frente, que não pode encontrar grande eco, como a Livre Inteligência, provavelmente fundada por uma mulher, em 1350, na base da comunhão de bens, da livre interpretação das Sagradas Escrituras e da recusa dos sacramentos. De qualquer modo, todos contribuem para preparar o terreno sobre o qual se afirmará depois a reforma protestante, e são já, na consolidada ideologia do poder papal, não tanto portadores de vias diferentes para a fé, mas inimigos a destruir, sobretudo quando contestam as hierarquias eclesiásticas.

Particularmente perigosos são considerados os cátaros que, ligando-se às teorias dualistas dos maniqueus, identificam o mal na vida material, da qual o homem precisa de se libertar vivendo pobre e asceticamente para entrar o mais cedo possível no reino dos perfeitos. Este movimento com características essencialmente subversivas, porque é dirigido contra a natureza coerciva do poder – civil ou religioso –, é caracterizado por uma organização eclesiástica alternativa em relação à institucional e por uma forte presença territorial no condado de Tolosa, suficientemente autónoma em relação ao rei de França. Assim, em 1208, Inocêncio III anuncia uma cruzada contra os cátaros (também chamados albigenses, da cidade de Albi, onde são particularmente numerosos), que durou até 1229, em que o interesse do rei Filipe Augusto pela supremacia sobre os principados territoriais franceses ainda dotados de grande autonomia se liga ao do papa, levando o exército cruzado, sob o comando de Simão de Montfort, à conquista da Provença e à tomada de Béziers. A ideologia da cruzada entendida como aniquilamento do adversário é também evidente na atitude do papa Gregório IX para com Frederico II, excomungado, como se disse, por não ter efetuado prontamente uma cruzada, embora se tivesse tornado, ainda que por pouco tempo, rei de Jerusalém por força do tratado concluído com o rei do Egito. Contra os heréticos são utilizadas também as ordens mendicantes de nova formação (franciscanos, dominicanos, carmelitas e agustinianos), que aceitam a obediência ao papa, e sobretudo os dominicanos, aos quais são confiados os tribunais da inquisição papal. Nos mesmos anos,

uma Igreja orgulhosa intensifica a perseguição aos judeus, obrigados em 1215 a usar um sinal distintivo amarelo, a participar em Roma em festas onde se apresentam como objeto de escárnio, a sofrer confiscações de bens e expulsões.

A expansão turca e mongol

Mas, em meados do século XIII, o impulso expansionista da sociedade europeia começa a diminuir por efeito de significativos reveses militares, que, sem afetarem significativamente as atividades comerciais da *Hansa* ao norte e das potências marítimas no Mediterrâneo, impedem qualquer conquista ulterior no Oriente. A deslocação para oeste das populações do Turquestão, causada pela pressão dos mongóis, dá início à ocupação das regiões da Anatólia e da Grécia, já sob o domínio bizantino, pela dinastia turco-muçulmana dos otomanos, até que, no final do século XIV, com a tomada de Adrianópolis, a vitória na batalha de Kosovo, em 1389, e a aniquilação da Grande Sérvia, a reconquista dos Balcãs pelos muçulmanos parece inevitável, só temporariamente parada pela ruínosa derrota que Tamerlão lhes infligiu. A afirmação dos turcos ao longo dos séculos XIV e XV retirará novamente a bacia do Mediterrâneo ao monopólio das populações cristãs, orientando a sua força expansionista para o oceano Atlântico e contribuindo para definir a ordem territorial do continente. Enquanto os mongóis derrotam a cavalaria germano-polaca em Legnica e o exército húngaro no rio Sajó, para depois se retirarem sem graves danos territoriais para os reinos da Polónia e da Hungria, que já gravitavam na órbita da Igreja de Roma, a Ordem Teutónica, fundida com a Ordem dos Irmãos Livónios da Espada, depois da aquisição da Livónia e da Curlândia, sofre graves derrotas frente aos lituanos em 1236 e, sobretudo, frente ao principado de Novgorod em 1242, e tem de limitar a sua ação aos territórios e às cidades junto ao mar Báltico, até porque nesses anos a senhoria tártara da Horda de Ouro representa um obstáculo intransponível para a expansão da Europa ocidental. Por sua vez, os bizantinos reconquistam Constantinopla em 1261, pondo termo ao Império Latino do Oriente, e conseguem, durante cerca de um século, contrabalançar o papel de Veneza com uma astuta política diplomática, com um tratado com Génova, que adquire assim a supremacia comercial no mar Negro e um espaço importante no Oriente, ainda que o controlo de Creta e das ilhas gregas torne ainda Veneza a senhora do Egeu e do mundo insular oriental. Sob pressão dos mamelucos são libertados dos cruzados o principado de Antioquia em 1268, o condado de Trípoli em 1289, as cidades de Tiro, Beirute e Sídon, bem como São João de

Acre, em 1291. Nas mãos cristãs restam apenas Chipre (até 1489 sob a linhagem da Casa de Lusignan), Rhodes (até 1523 sob a senhoria dos Cavaleiros de São João) e o reino da Arménia Menor (só até 1375).

Novos equilíbrios e ordenamentos políticos

Também as viagens de missionários e mercadores ao Oriente, que tinham sido numerosas no tempo de Marco Polo (1254-1324) e se haviam dirigido frequentemente até à China, se tornam mais raras, enquanto o impulso para as explorações oceânicas, depois do insucesso dos irmãos Vivaldi, de quem se perde o rasto para lá do estreito de Gibraltar, revitalizado pela maior dificuldade de comunicações com o Oriente, só se intensificará na segunda metade do século XIV. E no início do século XIV, quando Bonifácio VIII (c. 1235-1303, papa desde 1294) celebra o triunfo papal com a instituição do jubileu, que permite a remissão de todas as penas para quem se dirige a Roma em peregrinação, a cidade eterna torna-se o lugar santo mais seguro e mais bem colocado dentro da cristandade do que o que tinha sido Jerusalém até então.

Até ao final do século XIII, com a derrota e a morte de Luís IX em Tunes, na última cruzada, e com a expedição falhada de Carlos de Anjou contra Constantinopla, as energias cristãs convergem na construção de novos equilíbrios e na estabilização dos ordenamentos que se vão definindo na Europa através de uma progressiva anexação de entidades territoriais. Algumas regiões começam a fazer parte do império, como a Áustria, a Estíria, a Caríntia, em 1278, ou a Boémia e a Morávia no início do século XIV. Carlos IV de Luxemburgo (1316-1378, imperador desde 1355) prossegue, no âmbito da consolidação, a expansão demográfica e cultural alemã para os limites orientais, em curso desde o século XII, muda a capital para Praga e faz da Boémia o núcleo central do império, com a aquisição da Lusácia e de Brandeburgo. Mas a leste forma-se um grande reino polaco-lituano, que atenuará a germanização das províncias orientais, enquanto, a sudeste, a Hungria, que engloba a Croácia e parte da Bósnia, e a Sérvia, vitoriosa sobre os búlgaros e os gregos, delimitam as fronteiras europeias. A par da monarquia francesa, as monarquias da Península Ibérica e da Inglaterra vão reforçando o seu poder em relação à feudalidade com a constituição de aparelhos jurídicos e administrativos mais eficientes. Na Itália meridional sobrevive a dinastia de Anjou, depois de um período de grande esplendor com Roberto de Anjou (1278-1343, rei de Nápoles desde 1309) na primeira metade do século XIV, enquanto na Itália setentrional, sob o impulso de uma vida económica e social

cada vez mais vivaz, o ordenamento institucional das comunas se vai modificando e passa do regime consular ao regime dos podestades, que no governo das cidades deveriam garantir uma neutralidade política entre as facções em luta, em virtude da sua natureza técnica de peritos do direito e da administração, e se vão afirmando as senhorias, cujo ordenamento é semelhante ao das maiores monarquias europeias, como conclusão lógica do processo de expansão territorial citadino para o condado e, depois, para as cidades vizinhas, que se consolidaram no final do século XII com a formação de governos oligárquicos. Mas no ordenamento político italiano encontram também espaço outras realidades territoriais, a partir de Veneza, que consolida a sua estrutura oligárquica com a decisão do conselho maior de 1297 e inicia uma política de expansão territorial para o interior, até à dinastia feudal ítalo-francesa dos Saboias. É um cenário fortemente conflitual, inclusive pela oposição entre os guelfos – que se reconhecem na autoridade do papado – e os gibelinos – que se colocam sob a autoridade imperial –, em que participa frequentemente o próprio reino de Nápoles numa perspetiva de hegemonia neoguelfa da península, e onde é decisiva a utilização das companhias de mercenários, dispostas a ficar ao serviço deste ou daquele senhor.

O novo modo de fazer a guerra dá vantagem às grandes monarquias: deixa de haver batalhas de cavalaria, cercos e conflitos de duração limitada, para haver situações endémicas de guerra, constituídas por uma sucessão de batalhas e escaramuças militares, por vezes com carácter de guerrilha (como na revolta das Vésperas Sicilianas, que, desencadeada em 1282, dura na realidade cerca de 90 anos nas regiões mais meridionais de Itália), alimentadas pelos novos exércitos mercenários. Também ocorrem mudanças nos mares, onde aos assaltos dos piratas se juntam cada vez mais frequentemente os dos corsários: são do tempo de Henrique III de Inglaterra as primeiras cartas de corso conhecidas, com as quais emissários autorizados por um poder formalmente reconhecido podem atacar os navios inimigos e dividir o espólio com os mandantes. Noutras regiões, pelo contrário, salteadores, como os *Vitalienbrüder* do mar do Norte, geralmente a soldo de poderes locais, são derrotados por alianças sociais e políticas formadas pelas cidades hanseáticas, que não têm interesse em servir-se deles.

Poder temporal e papado

Também se registam mudanças nas ligações dos soberanos com o papado, que tendem a perder o carácter religioso em favor do diplomático, enquanto o

condicionamento eclesiástico se revela menos vinculativo relativamente aos séculos precedentes: não é por acaso que a coroação imperial de Luís, o *Bávaro* (c. 1281-1347, rei da Germânia desde 1314), ocorre em Roma em 1328, não da parte do papa, mas de Sciarra Colonna (?-1329), como representante do povo romano, segundo a tese de Marsílio de Pádua (c. 1275-c. 1343), para quem os poderes político e religioso, derivando de Deus, se baseiam no consenso do povo, a *universitas civium* que delega as suas prerrogativas no príncipe, à semelhança da Igreja, onde a *universitas fidelium*, de que o concílio é expressão, delega no papa. E se, segundo o princípio da «natureza» do Estado de Aristóteles, na união eleitoral de Rhens (1338) os príncipes alemães declaram que o imperador não tem necessidade de nenhuma legitimação papal, em 1356, com a Bula de Ouro, o novo imperador Carlos IV de Luxemburgo-Boémia confirmará solenemente que a dignidade imperial é atribuída a quem é eleito rei da Alemanha e coroado em Aix-la-Chapelle, e que esse direito cabe a sete grandes eleitores: os arcebispos de Colónia, Mainz, Trier, e quatro laicos (o rei da Boémia, o duque da Saxónia, os margraves do Palatinado e de Brandeburgo).

Os dois poderes universais, embora interdependentes, estão frequentemente em choque. No caso da monarquia francesa, o empenho de Filipe IV, o *Belo* (1268-1314, rei desde 1285), por uma complexa operação de reorganização do reino através do aumento das receitas fiscais, vai entrar em conflito com a pretensão papal da exoneração do clero de qualquer imposto. A divergência, causada pela emanção da bula *Unam Sanctam* em 1302, concretiza-se na tentativa de Filipe, com o apoio de representantes da nobreza romana, processar o papa diante de um tribunal francês. Para esse fim, no outono de 1303, os franceses procuram retirá-lo do palácio de Anagni, sem o conseguir. Depois do breve pontificado de Bento XI (1240-1304, papa desde 1303), que excomunga Guilherme de Nogaret (c. 1260-1313) e Sciarra Colonna, considerando-os protagonistas da «bofetada de Anagni», o novo papa Clemente V (1260-1314, papa desde 1305), já arcebispo de Bordéus, prefere estabelecer-se em Avinhão, para onde toda a corte pontifícia se transfere alguns anos mais tarde. No período do «cativeiro de Avinhão» (1309-1377), por mais que os papas continuem a reforçar o seu aparelho burocrático, é indubitável que a sua política foi fortemente condicionada pela reforçada monarquia francesa, como é evidente no caso da condenação por heresia e da dissolução da Ordem dos Templários, de cujas riquezas Filipe, o *Belo*, tem necessidade de se apropriar para fazer face às necessidades financeiras do reino. Um condicionamento que

se traduziu numa verdadeira crise imediatamente a seguir ao regresso de Gregório XI (1329-1379, papa desde 1370) a Roma, quando o colégio cardinalício de composição predominantemente francesa, talvez sob a pressão do povo romano, elege papa o italiano Urbano VI (c. 1320-1389) em 1378, para cinco meses depois anular a sua eleição e eleger, em seu lugar, o francês Clemente VII (1342-1394, antipapa desde 1378), dando vida a um cisma – um papa em Roma e outro em Avinhão –, que verá a presença simultânea de três papas, só resolvido na sequência de vários acontecimentos em 1449. De resto, a investidura imperial de Luís, o *Bávaro*, pela nobreza romana e a afirmação em 1347 da república romana de Cola Di Renzo (c. 1313-1354) – embora de curta duração – confirmam o enfraquecimento do poder papal em Roma, onde só mais tarde o cardeal Albornoz consegue restabelecer a autoridade pontifícia, como mediador entre as famílias Colonna e Orsini e promulgando as *Constitutiones Aegidianae* destinadas a reordenar o Estado pontifício até 1816.

Carestias, guerras, revoltas e pestes

Com o século XIV e até meados do século XV abre-se para as populações europeias um período dramático de carestia, guerra e peste, que conduzem a uma estagnação e, em muitas regiões, a um atraso do processo de desenvolvimento em curso desde o século X. O notável aumento da população, mais do que duplicada em algumas regiões e mesmo triplicada noutras, num período de três séculos, não foi acompanhado por um incremento correspondente dos recursos alimentares, pelo que bastou, como parece ter acontecido, um agravamento das condições do clima para favorecer a carestia e a epidemia de peste, que regressara à Europa em meados do século XIV, decorridos cerca de 1000 anos, através dos navios genoveses do mar Negro. O flagelo que assola a Europa – a peste negra – reduz a sua população em cerca de 30 por cento, com profundas repercussões nos aparelhos económico, produtivo, social e político.

Entretanto, já foi desencadeada a Guerra dos Cem Anos entre a França e a Inglaterra, cujo arco temporal é fixado convencionalmente entre 1337 e 1453, mas que, em substância, é a expressão de uma conflitualidade de duração ainda mais longa. Se para os dois países foi concluída com um reforço das respetivas identidades, logo, das monarquias que as representam, para as populações é um flagelo que se soma ao da epidemia, remetido não para a vontade divina, mas para a dos homens. Por isso, em França, depois das derrotas de Crécy (1346) e de Poitiers (1356), estala em 1358 uma violenta revolta camponesa chamada

depreciativamente *jacquerie*, mas cujo principal dirigente, Étienne Marcel (c. 1316-1358), persegue o projeto de reduzir o poder e os privilégios da nobreza; e em Inglaterra, duas décadas depois, em 1381, desenvolve-se uma revolta que se estende dos camponeses aos artesãos, também por causa da pesadíssima carga fiscal causada pela guerra. Mas não é só a guerra que está na base das revoltas que exprimem, entre outros, o forte mal-estar determinado pelo desequilíbrio entre o aumento da população e o insuficiente crescimento dos recursos e das atividades produtivas: na Germânia, estão certificadas duas revoltas camponesas na segunda metade do século XIV e mais revoltas camponesas já ocorreram e irão ocorrer em seguida, em 1462, na Catalunha, contra a baixa nobreza e o patriciado citadino; o movimento Turchini nos anos 70 e 80 estende-se do Languedoque a Piemonte, e muito difuso, embora de tipo diferente, é o banditismo citadino na Itália meridional. Tensões e rebeliões manifestam-se também, nomeadamente no sector manufatureiro: às revoltas dos tecelões da Flandres na primeira metade do século seguem-se as revoltas de assalariados em Perugia, em 1371, e em Siena no mesmo ano, e em Florença, no verão de 1378, desencadeia-se o tumulto dos Ciompi – assalariados da arte da lã –, caracterizado por um projeto político mais articulado, mas que leva à extinção, em 1382, das corporações dos tintureiros e fabricantes de gibões, à eliminação do governo de algumas artes menores e à formação de um governo oligárquico que durou cerca de 50 anos, até ao advento da senhoria de Cosme de Médicis (1389-1464), em 1434. Na base destas revoltas está seguramente uma forte contração da produção de lã, com a consequente queda do emprego e dos salários, enquanto noutros sectores, como o da seda, o metalúrgico e o da construção, há um substancial aumento da produção, como prova de que, não obstante a grave conjuntura, a Europa do século XIV não perdeu totalmente o impulso dos séculos anteriores.

OS ACONTECIMENTOS

A EXPANSÃO ALEMÃ PARA ORIENTE

de Giulio Sodano

No século XI, os soberanos da linhagem sálica, inspirados pela luta religiosa, realizam campanhas militares a leste subtraindo terras aos eslavos. Os territórios conquistados são depois ocupados pela população alemã. No século XII segue-se a iniciativa dos senhores territoriais, que ampliam os seus domínios em detrimento dos territórios eslavos. Nos séculos XIII e XIV ocorre uma onda de fixações de camponeses e burgueses, que transformam o Leste europeu importando e adaptando nele formas de vida, técnicas e instituições alemãs.

A iniciativa dos soberanos

Antes do ano 1000, na Europa nordeste, não há vestígios de populações germânicas. Decorridos cinco séculos, os alemães estão por toda a parte, de Bergen a Moscovo, de Lubeque à Finlândia. A sua difusão tem sido interpretada como ditada por uma vontade individual. De facto, os alemães não seguem qualquer desígnio comum, pelo contrário, geralmente perseguem objetivos incompatíveis entre si. Associam-se com as populações locais e têm tendência para competir economicamente. Quem retira uma verdadeira vantagem da sua difusão são os mercadores ocidentais: as cidades hanseáticas são as protagonistas do comércio e estão periodicamente em guerra contra todos. Depois da imigração dos eslavos, a germânica é a mais importante pela influência que exerce em todo o Leste europeu. Provoca uma grande transformação da Europa oriental, comparável à difusão do cristianismo, graças à introdução de ideias e instituições que muitas vezes se adaptam às novas condições.

A partir do século X, as populações germânicas começam a ser particularmente ativas no confronto com os eslavos, passando de comportamentos defensivos a ofensivos. A iniciativa na primeira fase é dos

imperadores. No século XI, os soberanos da casa sálica realizam várias campanhas militares a leste, muitas vezes inspirados pela luta religiosa. Henrique II (973-1024, imperador desde 1014) retira aos eslavos a região do Alto Meno e funda o bispado de Bamberg. Henrique III (1017-1056, imperador desde 1046) luta contra os húngaros. Os territórios conquistados são depois ocupados pela população alemã. No entanto, até ao século XII, esta expansão não ultrapassa o Elba. Mas com Lotário da Saxónia (1073-1137, imperador desde 1133) e mais tarde com os soberanos suábios, começa a colonização germânica em larga escala. Os soberanos alemães alternam as expedições contra os eslavos pagãos com as cruzadas à Terra Santa. No entanto, o processo não é linear e sempre vencedor. A períodos de expansão sucedem-se fases de retirada. Os eslavos, por exemplo, aproveitam a crise provocada pelas lutas entre guelfos e gibelinos, que paralisam a Alemanha, para reconquistar territórios. A Saxónia, que passou várias vezes dos alemães para os eslavos e dos eslavos para os alemães, acaba por tornar-se exclusivamente germânica.

A iniciativa dos senhores

À iniciativa dos soberanos alemães segue-se a dos senhores territoriais, que aspiram a ampliar os seus domínios em detrimento dos territórios eslavos. Cavaleiros, barões e príncipes, associados pelo exercício da autoridade e pela prática da guerra, são os protagonistas desta segunda fase. Muitos senhores alemães acompanham de má vontade Frederico, *Barba-Ruiva* (c. 1125-1190), a Itália, precisamente porque são tentados pela conquista do Leste. Em meados do século XII, os cavaleiros saxónicos começam a subtrair terras aos eslavos no Holstein oriental e a expandir-se para nordeste, obtendo feudos nas zonas feudais germanizadas. Levam para as zonas de nova fixação o feudo, a lei feudal e a cavalaria. Particularmente ativos são os duques saxónicos e personagens como Henrique, *o Leão*, Wichmann, arcebispo de Magdeburgo, os bispos de Meissen. Graças à sua iniciativa, os colonos alemães atingem Meclemburgo, Brandeburgo e a Pomerânia. O bispo Alberto, cónego de Bremen, reúne um grupo de cavaleiros a caminho da Terra Santa e com eles funda a Ordem dos Irmãos Livónios da Espada para combater os pagãos. Hermann von Salza (c. 1209-1239), grão-mestre da Ordem Teutónica, compreende que a Palestina já está perdida e escolhe como campo de ação a conquista do Leste europeu. Coloca-se sob a dependência do papa e recebe a Prússia como feudo. Em 1232, os cavaleiros teutónicos fundam Thorn e Kulm,

em 1233, Marienwerder e Elbing. Em 1250, a maior parte dos senhores da Pomerânia são de origem saxónica, mas a sua expansão na Prússia é bloqueada pela Ordem Teutónica. No início do século XIV, a região do golfo da Finlândia até Kiel é ocupada por esta aristocracia alemã, constituída por *junkers*. A costa báltica já está ocupada por núcleos alemães. São então enviados colonos de todas as regiões da Germânia, surgindo assim não só vilas mas também cidades. Os comerciantes alemães juntam-se aos camponeses e fundam mercados no Báltico. A deslocação de colonos e missionários germânicos para leste ao longo das margens do Báltico atrai, de facto, a breve prazo, interesses comerciais. Não faltam verdadeiros intermediários que procuram homens por conta de senhorias territoriais do Leste.

Burgueses e camponeses

Com o século XIII, os burgueses sucedem aos senhores, com os mercadores de Lubeque à cabeça, que controlam a principal passagem entre a região nordeste e a Europa ocidental, adquirindo a supremacia nos mercados de passagem no Báltico. Os alemães oferecem um modelo para o desenvolvimento das cidades. De facto, os cidadãos mostram-se relutantes a instalar-se quando falta a lei comunal e, para favorecer as instalações, os senhorios locais concedem a possibilidade destes ordenamentos citadinos. Sobretudo nas cidades húngaras e polacas são introduzidas as formas de governo citadino inspiradas no modelo das cidades alemãs, em particular nos estatutos de Magdeburgo. Cidades como Vratislávia (1242), Buda (1244), Cracóvia (1257) e outras são, de facto, governadas por leis germânicas e estão cheias de mercadores alemães.

Para aceleração dos processos de imigração alemã contribuem sobretudo, a partir do século XIII, as invasões mongóis (1241-1242), que despovoam a Polónia e a Hungria a tal ponto, que se considera necessária a imigração alemã para preencher o vazio. Desta vez é sobretudo a população camponesa que se desloca para leste e são os soberanos destes Estados a atraí-los para reerguer os seus países. Os príncipes locais concedem as suas terras em condições favoráveis. Com os camponeses alemães chegam novas técnicas agrárias e novas formas de fixação. O sinal distintivo da colonização germânica são as casas ao longo de uma estrada ou de um campo, cada uma com as suas faixas de terreno arável nas traseiras, em contraste com as aldeias eslavas circulares. Em troca de uma renda, os proprietários de terras asseguram no interior da aldeia liberdade individual, segurança do local, o carácter hereditário dos bens

e impostos sustentáveis.

Os efeitos da emigração alemã, tanto citadina como camponesa, são relevantes. As cidades destruídas pelos mongóis são reconstruídas graças ao apoio alemão. O progresso económico destas regiões está estreitamente ligado à imigração alemã. Os colonos levam novos ofícios e novas técnicas produtivas e comerciais. Particularmente reveladora desta situação é a questão ligada às minas. De facto, os alemães são bons mineiros e estão em busca de jazidas de prata e de cobre desde o século x. Depois de 1200 deslocam-se para a Silésia, Boémia e Morávia, e atingem a Hungria. Em meados do século estão na Sérvia, chegando depois, na geração seguinte, à Bósnia e à Bulgária e, finalmente, a Tessalónica. Durante séculos são chamados «saxónicos» e transmitem não só a técnica mas também a terminologia, as formas de organização do trabalho e até o próprio direito das minas, originariamente oral e consuetudinário. Apoderam-se da atividade extrativa dos minerais nobres, deixando na sombra a tradição mineira eslava, relegada apenas para a produção do ferro.

Um juízo histórico diversificado

A emigração alemã deu origem à formulação de juízos históricos diversos. A historiografia alemã insistiu em evidenciar o contributo civilizacional dos colonos alemães num mundo eslavo atrasado e rude. O nacionalismo alemão do século xx fez deste argumento a justificação das suas pretensões expansionistas. Esta historiografia ignorou que, por outro lado, os alemães sofreram a imigração de elementos provenientes do Ocidente e que a própria imigração não é um fenómeno homogéneo, mas compreende a participação de elementos como os italianos e os valões. Assim, desde o pós-guerra, afirmaram-se posições historiográficas que abandonaram as posições nacionalistas mais radicais. A historiografia polaca ou checa insistiu nos aspetos agressivos desta colonização, sobretudo na valorização do papel da Ordem Teutónica.

V. também: *Frederico II Hohenstaufen e o declínio da dinastia suábia em Itália*, p. 39;

A monarquia eletiva e a dinastia de Habsburgo, p. 61;

O Sacro Império Romano-Germânico, p. 101;

Reinos, principados, ducados, bispados, cidades na área germânica, p. 104.

AS CRUZADAS E O IMPÉRIO LATINO DO ORIENTE

A quarta cruzada enquadra-se perfeitamente nos projetos teocráticos de Inocêncio III enquanto empreendimento desejado pela Santa Sé depois do fracasso da cruzada anterior dirigida pelos soberanos. Mas, inesperadamente, toma um rumo muito diferente da vontade do pontífice: Veneza, que tinha fornecido os navios, pretende a ajuda dos cruzados para submeter de novo a cidade rebelde dálmata de Zadar, assaltando repetidamente Constantinopla. Daí resulta o fim do império grego e a efêmera instalação de um império latino, enquanto grande parte das antigas terras bizantinas caem sob a hegemonia dos venezianos. A experiência termina em 1261 com o regresso ao trono de Constantinopla de uma dinastia grega.

Lotário de Segni, o papa Inocêncio III

Em 1198 sobe ao sôlio pontifício um grande aristocrata, grande jurista e autor de obras ascéticas. Lotário de Segni, que assume o nome de Inocêncio III (1160-1216). São tempos difíceis: o trono do Império Romano-Germânico está vago, a Europa está coberta por guerras, a cristandade é ameaçada pela heresia cátara. A obra de Inocêncio III é uma grande síntese do que a Igreja tinha amadurecido no século precedente: no seu projeto, a recuperação de Jerusalém e o reforço da monarquia franca, cuja capital tinha sido mudada para Acre, ocupam um papel primordial.

Para o papa, como para Bernardo de Claraval (1090-1153), Jerusalém interessa mais como figura do reino dos Céus do que como objetivo da reconquista armada; e, como Bernardo, atribui o falhanço das cruzadas dos príncipes aos seus interesses mundanos e à sua cupidez. Desenvolvendo com lúcida coerência estas premissas, deduz que ao papa, e apenas a ele, competia a iniciativa de anunciar uma nova cruzada e o seu comando, e que a cruzada era apenas uma parte de um programa mais amplo de regeneração da cristandade sob a condução da Igreja. À campanha na Terra Santa, em que o papa pensa imediatamente após a sua subida ao trono pontifício, corresponde a ofensiva castelhana contra os almóadas e outra na Livónia dirigida pelos cavaleiros da Ordem dos Irmãos Livónios da Espada, que no início do século continua o impulso alemão para oriente. São as três «frentes externas» da cristandade, no seio da qual Inocêncio se propõe ao mesmo tempo pôr ordem eliminando a heresia e obrigando os monarcas a inclinar a cabeça diante da sede de Pedro.

Tutor do pequeno rei da Sicília Frederico, após a morte da rainha-mãe Constança, e árbitro da coroa real alemã, para a qual prefere Otão de Brunswick (1175/1176-1218, imperador de 1209 a 1215) a Filipe da Suábia (1177-1208, rei desde 1198), o pontífice vê que diante de si se inclinam – ora a título de verdadeira vassalagem, ora de reconhecimento de supremacia política, e não só religiosa – praticamente todas as cabeças coroadas da Europa, de Portugal a Aragão, França, Noruega, Hungria e Polónia.

O planeamento da cruzada

As disposições de Roma para a cruzada sofrem, desde 1198, de uma conceção extremamente centralizadora. Nada é deixado à iniciativa régia: relegados os príncipes temporais para um papel de simples executores, as diretivas papais são propostas aos reis pelos legados pontifícios, enquanto pela sua fiel execução zelam não só o clero secular e regular de todo o território interessado mas também os templários e os hospitalários. As décimas para a cruzada são também cobradas pontualmente e com uma carga semelhante à «décima saladina», mas desta vez os baús régios não podem beneficiar delas.

A mesma tendência para a centralização e, quase gostaríamos de dizer com um termo na moda, para o «planeamento» da cruzada de Inocência verifica-se também em relação à sua pregação às multidões de humildes. Na carta *Salutiferum* endereçada ao pregador Foulque de Neuilly (?-1202) no dia 5 de novembro de 1198, o papa coloca a cruzada na linha de outras obras de regeneração espiritual comunitária, como a crítica da usura e a redenção das prostitutas, com a consequente libertação da sociedade do vício da luxúria. Foulque de Neuilly é o animador de uma nova expedição, um primeiro núcleo de cavaleiros voluntários, que é formado de acordo com a tradição durante um torneio realizado em Écry, na Champagne, no início do Advento de 1199. Na realidade, Foulque de Neuilly não tinha participado naquele torneio, mas se aí tivesse estado ter-se-ia absterido: a Igreja condenava os torneios e o papa Inocência não era homem para transigir. Mas provavelmente os participantes de Écry tinham falado da nova empresa; Foulque de Neuilly estava há muito a pregá-la aos humildes e o legado pontifício, cardeal Roberto de Cápua, chegado a França, tinha proclamado a indulgência que o papa concedia aos cruzados e que estabelecia que quem tivesse formulado o voto ficaria a salvo – pelo menos juridicamente falando – de qualquer ofensa à sua pessoa, à sua família e aos seus bens: e os senhores que envergam a cruz em Écry, nomeadamente Tibaldo, conde de Champagne (1179-1201), e Luís, conde de

Blois e Chartres (1172-1205), tinham uma extrema necessidade de alguém ou de alguma coisa que os protegesse. Na guerra entre Ricardo Coração de Leão (1157-1199), rei de Inglaterra, e Filipe Augusto (1165-1223, rei desde 1180), rei de França nessa época, tomaram, juntamente com Balduíno IX da Flandres (1171-c. 1205, imperador desde 1204), o partido do rei inglês: e agora que, sob a pressão papal, a paz entre as duas grandes potências está novamente a ser concluída, tinham todas as razões para rezear a vingança do seu senhor legítimo, o rei de França. De resto, à parte o justificado temor de represálias, a política centralizadora de Filipe Augusto não deixa dúvidas de que o tempo da semianarquia feudal em França estava ultrapassado.

Assim, é uma feudalidade em crise que decide a via ultramarina. Efetivamente, repete-se o que já tinha acontecido antes da primeira cruzada, mas num clima extremamente mais pobre de fermento espiritual, comparado com aquela época. A quarta cruzada representa, de facto, a fuga de alguns barões desleais de um país que estava a assumir estruturas políticas mais modernas, daí resultando um grande serviço prestado à monarquia francesa, mais do que à cristandade.

Razões análogas aconselham também o conde Balduíno da Flandres a juntar-se aos cruzados. À cabeça da expedição é designado o irmão de Henrique de Champagne, que tinha sido rei de Jerusalém, ou seja, o conde Tibaldo; falecido em março de 1201, sucede-lhe o marquês Bonifácio de Monferrato (c. 1055-1207): também ele – como Tibaldo – tem algum direito familiar ou pelo menos alguma tradição a defender no Oriente, como irmão do lendário Conrado, enquanto no Ocidente a sua vida se torna cada vez mais difícil devido à pressão exercida sobre o seu principado pelas comunas livres.

A quarta cruzada

Os barões dirigem-se para Veneza para obter os navios necessários à travessia, mas Veneza não tem nenhum interesse em empenhar-se numa expedição à Síria, cuja costa era predominantemente património comercial de Pisa e de Génova; além disso, tem todas as razões para tutelar o seu comércio com os portos egípcios, de onde lhe chegavam, provenientes do mar Vermelho e através do Nilo, as preciosas especiarias orientais a preços de concorrência com os praticados nos mercados sírios.

O facto é que o exército, já pronto para partir, tem de esperar de junho até novembro de 1202, em parte, porque não existem, ou diz-se que não existem, navios suficientes, em parte, porque os chefes não têm dinheiro suficiente para

pagar o preço acordado. Finalmente, decide-se que o débito pode ser saldado com a conquista da cidade de Zadar, cristianíssima, mas rebelde a Veneza, e sobre a qual o rei da Hungria tinha os olhos postos porque lhe serviria como porto adriático.

Zadar é tomada a 15 de novembro. Inocêncio III excomunga os venezianos mas, para não estender a grave sanção ao exército cruzado, tem de fingir que acredita que se limitara a ceder a uma chantagem, cumprindo aquela ação realmente baixa para poder prosseguir rumo ao santo destino.

Em abril de 1203, precedido por um mensageiro, chega a Zadar, onde os cruzados passam o inverno, o príncipe Aleixo Ângelo (1183-1204) proveniente da Alemanha. Implora a ajuda dos ocidentais para restabelecer o pai Isaac (c. 1155-1204) no trono de Constantinopla, de que foi injustamente expulso, prometendo em troca um grande apoio à cruzada. Expulsar de Bizâncio o usurpador Aleixo III (?- pós 1210), tio do príncipe, teria agradado aos venezianos devido à sua política demasiado filo-genovesa. Constantinopla é assim tomada em julho de 1203 e Isaac Ângelo é reposto no trono com o filho Aleixo como coimperador. Depois, na sequência de tumultos populares, em que é morto o próprio príncipe, a cidade é novamente assaltada pelos cruzados e submetida a um saque atroz, em abril de 1204.

Na sequência destas ações é decidido o nascimento de uma nova instituição, o Império Latino de Constantinopla, situado num território já pertencente ao Império Romano do Oriente, ao qual o islão já tinha arrebatado vastos territórios e que, após a conquista, tinha sido dividido em quatro partes. Só uma é governada diretamente pelo soberano, metade das restantes é entregue aos barões, que a repartem em feudos, e a outra metade é entregue aos venezianos. Mas, na prática, muitas zonas permanecem independentes, constituindo-se como Estados gregos escapados ao naufrágio (Epiro, Niceia, Trebizonda), enquanto os venezianos mantêm unicamente para si as terras que têm uma particular importância para o seu comércio, designadamente as ilhas Jónias e do Egeu, além do promontório de Motone a oeste do golfo de Messénia, no Peloponeso meridional, e Citera. De facto, serão eles os verdadeiros beneficiários da expedição. A coroa imperial é atribuída a Balduino da Flandres, por Bonifácio de Monferrato, excluído da escolha por causa da inimizade que os barões franceses e os venezianos nutrem por ele – e talvez também dada a desconfiança papal –, sendo constituído o reino de Tessalónica.

A unidade das igrejas é assim conseguida, mas é muito transitória, nem Inocêncio pode ter a esse respeito demasiadas ilusões: o cisma criou raízes no

coração de um povo, o bizantino, apaixonado pelas disputas teológicas e zeloso guardião de todo um património cultural, filosófico e litúrgico, de que não estava disposto a renunciar. Os gregos cerram fileiras em torno dos seus monges e aprendem a odiar aquela bárbara igreja ocidental, que antes desprezavam, aqueles prelados ávidos e mais habituados às armas do que ao estudo e à oração, aqueles costumes estrangeiros impostos pelas lanças dos conquistadores. Toda a cristandade pagou com a perpetuação do cisma e da obstinada incompreensão recíproca os 60 anos do Império Latino do Oriente, destinado a pertencer à Casa de Courtenay e a dissolver-se em 1261.

V. também: *Frederico II Hohenstaufen e o declínio da dinastia suábia em Itália*, p. 39;
As ordens religioso-militares, p. 44; *A monarquia eletiva e a dinastia de Habsburgo*, p. 61;
Reinos, principados, ducados, bispados, cidades na área germânica, p. 104.

A CONCORRÊNCIA ENTRE AS REPÚBLICAS MARÍTIMAS

de Catia Di Girolamo

Durante os séculos XIII e XIV cumpre-se a parábola das cidades marítimas. Pisa, duramente derrotada, inicia um declínio bem representado pelo assoreamento do seu porto; Veneza e Génova, no apogeu da sua força, defrontam-se ao longo dos séculos XIII e XIV. Será Génova a perder; mas os verdadeiros vencedores irão ser procurados fora do jogo das cidades marítimas, entre as muito mais vastas formações políticas que, tanto no Oriente como no Ocidente, se vão afirmando.

O fim da República de Pisa

No decurso do século XIII consumam-se os passos decisivos do confronto entre Pisa e Génova.

Entre as regiões, onde os dois centros estendem o seu comércio (Tirreno, costa francesa meridional, costa ibérica do sudeste, Magrebe e Médio Oriente), Pisa parece mais solidamente implantada no Tirreno: de facto, controla quase toda a Córsega e está bem presente também na Sardenha, apesar da instabilidade criada pelo antagonismo com os genoveses, a que se juntam persistentes tensões com as populações locais. Também na Sicília, em meados do século, se verifica uma melhoria para Pisa, embora de curta duração, devida

à aliança com Frederico II (1194-1250, imperador desde 1220), que está a bater-se com o papado.

Mas a incessante concorrência genovesa impede que os mercadores de Pisa desfrutem plenamente das suas posições: os rivais conseguem perturbar continuamente as comunicações com a península e, para Pisa, o problema de um confronto resolutivo parece iniludível. Quando o confronto acontece, em 1284 (batalha de Meloria), Pisa, derrotada, inicia um longo declínio: estará ainda presente ao longo das principais rotas comerciais da época, mas com uma atividade menos intensa e com menor fôlego.

Por outro lado, a irreversibilidade do declínio de Pisa é o resultado de uma conjuntura negativa, de que a concorrência genovesa é apenas um aspeto. Para a república toscana, também tem peso negativo um balanço demográfico empobrecido pela malária – endémica em grande parte do condado – e pela emigração para a Sardenha; não é de grande ajuda uma aliada como Veneza, apenas disponível para se empenhar nos mares do seu interesse e talvez pouco perspicaz quanto aos efeitos do reforço de Génova, que o declínio de Pisa implicaria; finalmente, é desgastante uma conflitualidade que se desenvolve não só por mar mas também por terra, já que, nos mesmos anos, Pisa, gibelina, também está em conflito com a liga guelfa encabeçada por Florença.

Uma vez redefinidas as relações de força, para Pisa e Génova é mesmo possível retomar formas de colaboração: a repressão da pirataria no Tirreno, no século XIV, torna a assistir a iniciativas conjuntas de Pisa e Génova, como nos séculos X e XI.

Entretanto, é determinada a passagem institucional para senhoria; assim, Gian Galeazzo Visconti (1351-1402) submete a cidade (1399) e, finalmente, vende-a a Florença, situação a que Pisa acaba por ceder após um longo cerco, em 1406.

As últimas grandes rivais: a *Soberba* e a *Sereníssima* ao longo dos séculos XIII e XIV

Enquanto Pisa começa a tornar-se uma concorrente marginal, para Génova torna-se mais cerrado o confronto com Veneza.

No princípio do século XIII, no Mediterrâneo oriental, os venezianos gozam de uma posição de força que não depende apenas do já secular enraizamento económico, mas também de acontecimentos mais recentes relacionados com a quarta cruzada. Veneza participa e põe à disposição os seus serviços; mas as dificuldades económicas dos cruzados dão-lhe a possibilidade não só de ser

ajudada a conquistar Zadar aos húngaros (1202) mas também de retirar o máximo proveito do desvio seguinte, determinado por uma complexa trama de desígnios papais, crises políticas no seio do Império do Oriente e interesses de natureza económica: em vez de rumarem a Jerusalém, os cruzados dirigem-se para Constantinopla. A capital bizantina é tomada e saqueada, dando origem ao império latino, e Veneza é paga de novo pelo seu papel com o controlo das praças comerciais mais importantes (1204).

Assim, os genoveses encontram-se diante de uma rival que assumiu um papel quase monopolista numa região onde também eles tinham aumentado o seu volume de negócios nas décadas precedentes. No século XIII, o seu objetivo será acabar com o monopólio veneziano.

A crise concentra-se inicialmente em torno do mosteiro de São Sabas, em São João de Acre, que os genoveses ocupam em 1255, iniciando as hostilidades na zona veneziana. A guerra que se segue termina com a derrota dos genoveses pela ação de Veneza e de Pisa (1258).

A rápida reorganização genovesa parece poder relacionar-se com os desígnios de Miguel III Paleólogo (1224-1282), que entende reconquistar Constantinopla e fazer dela novamente a capital do império: os genoveses prometem-lhe apoio, em troca de enormes privilégios, dos quais deverão ser excluídos os venezianos (tratado do Ninfeu, 1261). Mas Constantinopla cai antes da chegada da frota genovesa, o Império Latino do Oriente colapsa e o Paleólogo fica livre dos compromissos assumidos.

Venezianos e genoveses depressa recomeçam as hostilidades (1263 e 1266); entretanto, o Paleólogo adota uma política oscilante, ligada às contingências do momento: mantém os privilégios dos venezianos e expulsa os genoveses da capital, mas reintegra-os, concede-lhes importantes bases comerciais no mar Negro, quando Veneza começa a colaborar com a Casa de Anjou para a restauração do império latino. Em 1270, chega-se a uma trégua, mas a coexistência das duas cidades continua a ser pontilhada por um contencioso em aberto, que se exprime em repetidos atos de pirataria, mas também em intermináveis disputas diplomáticas.

Entretanto, a fronteira do comércio ocidental, impelida também pelo desenvolvimento demográfico e produtivo, atinge a sua máxima extensão, deslocando-se em profundidade para oriente, onde a expansão do império dos mongóis na região que vai da China à Ásia Menor, concluída em 1260, amplia o fluxo de mercadorias e condições mais seguras para o seu movimento.

O ajuste de contas: de Curzola a Chioggia

No final do século XIII, o conflito volta a abrir-se e os venezianos são derrotados na Dalmácia, junto de Curzola (1298). Os equilíbrios orientais não são muito modificados, mas para Veneza começa uma fase delicada: as repercussões da derrota cruzam-se com as tensões político-institucionais que desembocaram na decisão do Conselho Maior de 1297; à concorrência comercial genovesa junta-se o reino de Aragão; a Hungria apodera-se da Dalmácia; surgem os primeiros efeitos da epidemia de peste; intensificam-se as pressões exercidas por outras senhorias venezianas e pela senhoria milanese de Visconti.

Por sua vez, Génova atravessa um período vivaz. Os seus marinheiros lançam-se na exploração da costa africana e deslocam-se até ao mar do Norte; os seus mercadores têm bases em todo o Mediterrâneo; os seus militares e os seus diplomatas obrigam Carlos de Anjou (1226-1285, rei da Sicília de 1266 a 1282) a renunciar a uma medida de expulsão da Sicília, tomada para punir os gibelinos de Génova (1276); as suas autoridades municipais asseguram para as empresas mais arriscadas sociedades comerciais constituídas por privados (*Maone*); as suas técnicas contabilísticas e financeiras são afinadas e fazem escola.

Mas o século XIV é um dos momentos mais inquietos da história política genovesa, que é atormentada pelos confrontos de fações entre as maiores famílias, favorecendo deste modo a instauração da senhoria de Giovanni Visconti (c. 1290-1354), duque de Milão (1353). Além disso, a capacidade veneziana de encontrar um entendimento com a potência aragonesa pesa sobre Génova: é uma frota mista, por exemplo, que vai enfrentar e derrotar os navios genoveses na Sardenha, junto de Porto Conte, em 1353.

A crise política genovesa agrava-se na sequência das derrotas infligidas pelos venezianos na guerra de Chioggia (1378-1381), travada em todo o Mediterrâneo e centrada, mais uma vez, na competição pelos mercados orientais. A guerra marca o início do declínio genovês: de facto, a ocupação francesa da cidade ocorre pouco depois (1396-1409), destinada a ocorrer de novo no futuro, quando o expansionismo turco privar Génova de grande parte das colónias orientais.

Uma sorte análoga terá Veneza: os otomanos obrigarão uma e outra a encontrar um novo caminho. A *Sereníssima* voltar-se-á decisivamente para a expansão terrestre; a *Soberba* encontrará um papel no mais impalpável domínio da finança internacional.

V. **também:** *Das comunas às senhorias*, p. 65; *Veneza e as outras cidades marítimas*, p. 125.

FREDERICO II HOHENSTAUFEN E O DECLÍNIO DA DINASTIA SUÁBIA EM ITÁLIA

de Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri

Na vida de Frederico II, rei da Sicília e imperador, as vicissitudes da guerra contra as comunas e os pontífices, ocupam décadas inteiras, mas é a obra legislativa e cultural promovida pela corte siciliana que representa o aspeto mais relevante do seu governo. Na Constituição de Melfi, Frederico desenha o projeto de um reino centralizado e burocraticamente sólido, tolerante para com as diversas etnias e religiões acolhidas no território. A filosofia natural e a poesia em vulgar são os mais novos e originais contributos da cultura de Frederico.

A vida

A 26 de dezembro de 1194, em Jesi, na marca de Ancona, nasce Frederico da Suábia. A sua mãe Constança de Altavila (1154-1198) é rainha dos normandos da Sicília, o seu pai Henrique IV Hohenstaufen (1165-1197), rei da Germânia, tornara-se imperador do Sacro Império Romano, quatro anos antes, por morte do pai Frederico I, *Barba-Ruiva* (c. 1125-1190).

A sugestiva data de nascimento de Frederico, poucas horas depois do dia de Natal, será muitas vezes sublinhada pelo futuro imperador pelo carácter especial que parece conferir ao seu destino de «imagem de Deus na Terra»: Jesi é a sua Belém e ele, «o filho bendito» e quase miraculoso, nascido de uma rainha que já não era jovem.

Aos quatro anos, por morte da mãe, é coroado rei de uma Sicília sujeita a uma dura prova devido aos conflitos internos entre normandos e alemães, aos 18 é rei da Germânia e, em 1215, recebe em Aix-la-Chapelle, dos príncipes alemães, a coroa imperial que era disputada por Otão de Brunswick (1175/1176-1218, imperador de 1209 a 1215), apoiado no início por Inocêncio III (1160-1216, papa desde 1198), que depois o abandona, excomungando-o em 1210.

Em Roma, em 1220, Honório III (?-1226, papa desde 1216), que se tornara pontífice por morte de Inocêncio III, consagra Frederico como imperador.

Só oito anos depois Frederico cumpre a promessa feita ao papa de dirigir a cruzada à Terra Santa: mas a conquista de Jerusalém, onde Frederico é coroado rei, é recebida pelo papa de Roma como uma «indigna» transação de compra e venda. Efetivamente, a cidade não foi conquistada pelas armas, graças à diplomacia e às boas relações estabelecidas com o sultão do Egito, Al-Kamil (1180-1238, sultão desde 1218), favorecidas pela admiração de Frederico pela cultura muçulmana, cultivada há muito na corte da Sicília.

Gregório IX (c. 1170-1241, papa desde 1227), que sucedera a Honório III em 1227, lança o seu exército contra Frederico, no regresso a Itália, mas um ano depois, em 1230, em Anagni, volta a fazer as pazes com o imperador de 30 anos e, depois de o ter acusado de ser um «sequaz de Maomé», chega a chamá-lo «filho dileto da Igreja».

Os anos que se seguem são dominados por guerras em Itália e turbulências internas no reino, mas, surpreendentemente, deixam a Frederico espaço para a cultura e para os livros, para a leitura e para a escrita, uma tarefa que reconhece frequentemente como primordial, sobretudo para um soberano, e que desperta a admiração da comunidade dos estudiosos, mesmo não cristãos.

Já em 1224 tinha fundado com a ajuda de Pietro della Vigna (1190-1249), influente conselheiro e depois vigário imperial, a universidade «da graciosa cidade de Nápoles», dotando-a de uma biblioteca rica e nova com a intenção de «manter no reino os melhores intelectos» e atrair os mestres mais conhecidos. Juntamente com as artes liberais e a teologia, em Nápoles, cultivava-se o ensino do direito, disciplina fundamental na formação dos colaboradores e dos ministros do rei.

Em 1231, ao direito – considerado a base «da saúde e da força do reino» –, Frederico dedica o *Liber Augustalis* (conhecido como Constituição de Melfi) – tido por alguns estudiosos como a realização do programa jurídico e legislativo dos seus antepassados sicilianos – para o qual se inspira nos códigos romanos, no direito canónico, mas também nas leis feudais e nas «regras consuetudinárias» enraizadas no costume germânico e normando. A complexidade das fontes torna por vezes difícil a leitura de um projeto unitário; mas que está bem presente no soberano, que declara a função do legislador semelhante à de Deus e afirma que «nenhuma distinção nas salas de audiência dos tribunais do reino deve ser feita entre os súbditos, sejam francos, lombardos ou romanos, sarracenos ou judeus». De facto, a paz do reino só pode ser assegurada pela justiça e deve prevalecer sobre as diferenças de nascimento e de religião, eliminando as desigualdades, fonte de divergências. Sob este

aspecto, o Estado desenhado pela constituição de Frederico está nos antípodas do reino feudal.

A guerra contra as cidades italianas volta a emergir com força em 1234, quando o filho primogênito Henrique (1211-1242, rei da Germânia de 1222 a 1235), rei dos romanos, rebelando-se contra o pai, se alia com as comunas lombardas, desde sempre inimigas da Casa de Hohenstaufen: Frederico II pede ao papa a excomunhão do filho e, para aplacar a revolta, parte para a Germânia, onde Henrique reúne sequazes. Não obstante a submissão e o pedido de perdão do filho, a condenação de Frederico é exemplar e os aliados de Henrique são postos em debandada: após seis anos de duro cárcere, o rebelde lançar-se-á de um penhasco, matando-se.

Em 1249, apenas um ano antes de morrer, Frederico enfrenta outro golpe, talvez mais doloroso. Pietro della Vigna – que Dante Alighieri (1265-1321) recordará no trágico canto XIII do «Inferno» –, acusado de corrupção e traição, suicida-se na prisão protestando desesperado a sua inocência. Ainda hoje é difícil interpretar as motivações reais que levaram Frederico a condenar o seu amado e precioso conselheiro.

É esse o penúltimo ano de vida do imperador: a guerra, quase ininterrupta desde o ano 1234, tivera para ele desfechos alternados. A Frederico, que contava com a aliança das cidades de Cremona e Verona, na mão do poderoso Ezzelino da Romano (1194-1259), opunham-se a comuna de Milão e, depois, Placência e Bolonha. No contexto do conflito, o apoio do pontífice desempenhava um papel por vezes ambíguo mas sempre relevante.

Em Cortenuova, em 1237, ajudado por Cremona e pelo poderoso Ezzelino, Frederico obtém uma clamorosa vitória contra os milaneses e destrói o *Carroccio*, símbolo da comuna milanesa. Entre os muitos prisioneiros conta-se Pietro Tiepolo, filho do doge de Veneza.

Em Parma, em 1248, o imperador sofre a mais grave derrota da sua vida, que inclusive o priva dos símbolos do poder, a coroa e o cetro, do tesouro real e dos seus amados livros, que, juntamente com as concubinas, os falcões para a caça e os animais exóticos, o acompanhavam nas suas viagens: os cidadãos de Parma, saindo da cidade cercada numa rápida surtida, saqueiam e destroem o faustoso acampamento imperial erguido fora dos muros da cidade e denominado Vitória por Frederico. Um ano depois, em Fossalta, é feito prisioneiro pelos bolonheses um filho de Frederico, Enzo (1220-1272), vigário imperial, que morrerá na prisão em Bolonha 23 anos depois, não obstante o pai ter tentado resgatá-lo oferecendo grandes tesouros à cidade.

No dia 13 de dezembro de 1250, Frederico morre na região da Apúlia, em Castel Fiorentino, atingido por uma forte febre, depois de uma caçada, num ano em que o seu exército ainda obteve alguns sucessos importantes na Sicília e nas marcas contra as armadas do papa.

O primogénito de Frederico, o rebelde Henrique, rei dos romanos, tinha morrido há uma década. São herdeiros políticos de Frederico o segundo filho Conrado IV (1228-1254), para quem vai a coroa da Sicília (1237) e a imperial (1250), o terceiro filho Henrique (1238-1253), que morre três anos depois, a quem é destinada a coroa de Jerusalém (1250), mas que tem de ser reconquistada, e o filho natural Manfredo (1231-1266), nomeado príncipe de Tarento e vigário do reino da Sicília na ausência do irmão Conrado.

O choque entre os dois poderes

Frederico, excomungado duas vezes, por Gregório IX e Inocêncio IV (c. 1200-1254, papa desde 1243) – que temiam, como de resto os dois papas precedentes Inocêncio III e Honório III, a imensa concentração de poder herdada por Frederico, imperador na Germânia e rei na Sicília –, é acusado de descrença, imoralidade e blasfémia em repetidos documentos pontifícios.

Mas, basicamente, são as razões filosófico-políticas que motivam o choque com que o poder imperial de Frederico – que espelha no seu universalismo o poder do papa –, por definição, se opõe ao eclesiástico. A teoria papal da *plenitudo potestatis* defendida pela cúria romana afirma, de facto, a plenitude absoluta e universal do poder do pontífice de Roma e emergiu de modo decisivo e nítido já no *Dictatus Papae*, de Gregório VII (c. 1030-1085, papa desde 1073), segundo o qual a soberania imperial ou de qualquer outro príncipe só tem legitimidade no seio do poder, não só espiritual, mas também «temporal», ou seja, secular, da Igreja.

O mais tenaz adversário de Frederico II, o papa Inocêncio IV, jurista especializado e aluno na sua juventude, em Bolonha, dos mestres de direito canónico que defendiam a subordinação do *regnum* ao *sacerdotium*, leva o conflito a um nível mais próximo da violência política, ao utilizar no concílio de Lyon de 1245, numa direção decisivamente «temporal», a excomunhão do imperador, um ato que desobrigava os súbditos do vínculo de fidelidade.

Em dezembro de 1250, conhecida a notícia da morte de Frederico, Inocêncio IV declara aos cristãos que «o céu e a terra alegram-se com o seu desaparecimento».

A cultura na corte de Frederico II

A maior parte dos estudiosos reconhece que a ampla e nova perspectiva aberta à cultura é o sinal mais relevante deixado por Frederico II durante o seu reinado. O interesse do imperador pelos vários aspetos da ciência do seu tempo, da lógica à física ou à filosofia natural, da metafísica à astronomia e da medicina à ética, insere-se no complexo quadro da cultura siciliana, onde há muito se encontram diversas tradições culturais: a grega, a árabe e a judaica.

A Sicília, juntamente com Espanha, é desde o século XII um dos principais centros da revolução cultural que traz para o Ocidente, também, mas não só, através das traduções dos árabes, o património da ciência e da filosofia grega antiga.

Na corte de Frederico, entre outros sábios, vivem Miguel Escoto (c. 1175-c. 1235), que dedica ao «príncipe muito glorioso senhor Frederico» escritos astronómicos e de filosofia natural e traduções de Averróis (1126-1198) feitas a «pedido expresso do imperador», e de Jacob Anatoli (c. 1194-1156), que, juntamente com outros estudiosos judeus, discute com o soberano sobre os «corpos celestes e a alma do mundo [...] e sobre as criaturas que vivem no mundo, as plantas e os animais».

Entre estes temas, Frederico, como autor, privilegia o estudo das aves utilizadas para a caça, campo em que se apresenta orgulhosamente como *veritatis inquisitor*.

O seu volumoso *De Arte Venandi Cum Avibus*, em seis livros, não é apenas uma obra dedicada à falcoaria e à caça, tradicionalmente considerada uma «atividade adequada a um rei», mas um verdadeiro tratado de filosofia natural, em que Frederico se refere à autoridade de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.), mas sobretudo à experiência, elevada a método. O autor observa que o filósofo grego mostra nos seus escritos que não tem consciência direta do assunto: a caça e o estudo das aves são bem conhecidos de Frederico, porque praticados desde a adolescência.

Frederico, como muitos dos seus cortesãos e familiares, é poliglota e escreve em latim, em grego, em francês, em árabe e em vulgar siciliano «ilustre»: nesta língua, como numerosos ministros e colaboradores da sua corte, Giacomo da Lentini, Rinaldo d'Aquino, Pietro della Vigna, os filhos Manfredo e Enzo, escreve poesias de amor, merecendo o louvor de Dante em *De Vulgari Eloquentia*: «Os homens grandes e iluminados como Frederico e o seu digno filho Manfredo souberam exprimir toda a nobreza e a retidão de espírito [...]. Tudo o que naquele tempo era produzido pelos italianos mais nobres via a

primeira luz no palácio daqueles soberanos insignes e [...] tudo o que foi produzido em vulgar chama-se siciliano.»

V. **também:** *A lírica em Itália*, p. 617; *O reinado de Frederico II*, p. 738.

AS ORDENS RELIGIOSO-MILITARES

de Barbara Frale

Após a grande derrota infligida aos cristãos pelo sultão Saladino nos Cornos de Hattin, em 1187, a cidade de Jerusalém e o Santo Sepulcro estão definitivamente perdidos: o facto tem um eco terrível nas ordens religioso-militares, que tinham sido criadas precisamente para defender com armas a Terra Santa, e, na Europa, a sua existência começa a ser posta em causa. No decurso do século XIII, a situação não para de piorar: entre 1260 e 1270 a reconquista do sultão Baibars reduz o reino cristão a uma estreita faixa litoral e, mais tarde, em 1291, é perdida também a última fortaleza cristã, a cidade de Acre. O fim das cruzadas assinala a crise irreversível destas ordens religioso-militares especiais: a Ordem dos Templários é levada a julgamento pelo rei de França Filipe, o Belo, e dissolvida em 1312, enquanto as outras conseguem sobreviver adaptando a sua missão às novas necessidades históricas.

A última fase de glória

As ordens religioso-militares nascem da sensibilidade para a defesa armada do cristianismo que inspira a cruzada na Terra Santa e a luta contra o inimigo islâmico na região ibérica. Os mesmos ideais determinam o seu desenvolvimento, mas a decadência começa quando entra em crise a política da cruzada. Cerca de 1170, a Ordem dos Templários torna-se um enorme organismo supranacional e conta com centenas de instalações num território que se estende da Sicília à Escócia e de Portugal à região arménia: o chefe da ordem, o mestre-geral ou grão-mestre, deve conhecer as principais línguas utilizadas pelos confrades. É uma espécie de multinacional destinada a apoiar a cruzada: as inúmeras instalações ocidentais são sobretudo fazendas que produzem recursos para converter em dinheiro que será enviado para oriente para financiar os custos bélicos. A Ordem dos Templários, juntamente com os Cavaleiros Hospitalários, constitui uma parte fundamental da guarnição cristã

na Terra Santa. Os templários são o primeiro exemplo de corpo organizado segundo as modalidades que serão próprias dos exércitos da Idade Moderna: a cavalaria laica combate baseando-se na coragem e na iniciativa pessoal, factos que por vezes criam desordem e desfazem as fileiras das tropas, enquanto o contingente dos templários segue uma disciplina férrea e tem grande capacidade de coordenação; de facto, os privilégios papais em seu favor exaltam o seu heroísmo e a sua abnegação, enquanto as fontes islâmicas atestam a força de impacto destes guerreiros nas tropas inimigas.

Dada a grande confiança de que os templários gozam na sociedade da época, e graças também às notáveis capacidades de mediação amadurecidas durante as campanhas na Terra Santa, são muitas vezes utilizados pelas monarquias europeias e pelo papado para missões diplomáticas delicadas. Além das marcadas qualidades militares, a ordem goza também de grande prestígio no campo religioso e espiritual; aos seus membros é reconhecida uma indiscutível autoridade na identificação das relíquias autênticas e é um cavaleiro da Ordem dos Templários, ao lado do seu correspondente dos Cavaleiros Hospitalários, que tem a honra de velar e escoltar em procissão o precioso relicário com o madeiro da verdadeira cruz guardada em Jerusalém. A sobreposição das duas funções, ligadas por um mesmo objetivo, pelo menos a nível ideal, induz a ordem a desenvolver aptidões específicas de carácter financeiro; os soberanos europeus servem-se dela por motivos inerentes à política interna dos seus reinos: caso emblemático será o quartel-general da Ordem dos Templários em Paris, que se torna a tesouraria de França. O enorme crescimento material e o grande prestígio de que gozavam os templários no seio da sociedade cristã acabam por perturbar o equilíbrio precário em que a ordem assentara: a imagem gloriosa e altiva do cavaleiro templário transmitida pelas fontes, pleno de orgulho pela elevadíssima missão que desenvolve ao serviço do cristianismo, está nos antípodas do retrato que Bernardo tem de fazer dele para tornar o projeto aceitável no Ocidente, ou seja, o de um guerreiro humilde e andrajoso que combate quase com vergonha e só para espiar os seus pecados.

A hipótese da fusão e o fim do reino da Terra Santa

Durante grande parte do século XII, o reino de Jerusalém sobrevive porque estabelece alianças separadas com os chefes dos pequenos potentados islâmicos confinantes, mas, em 1187, o sultão Saladino (1138-1193), depois de ter reunido as várias forças islâmicas numa grande estrutura, aperta num torno o fraco reino dos cristãos, infligindo-lhes uma derrota memorável junto de

Hattin. A Cidade Santa é conquistada, o Santo Sepulcro passa para as mãos islâmicas e depressa o estado de coisas permite prever que nunca mais poderia ser recuperado. Para as ordens militares esta derrota é o início da decadência: muitos cavaleiros são decapitados por Saladino e uma quantidade considerável de fortalezas e outros bens são perdidos. A Ordem dos Templários, os Cavaleiros Hospitalários e também a Ordem Teutónica engrandeceram graças às esmolas da sociedade cristã que as sustenta porque defendem os lugares santos, mas, face ao evidente fracasso da sua missão, o Ocidente pergunta-se se é justo que estes colossos cheios de privilégios devam continuar a existir. Já no início do século XIII, o mestre teutónico Hermann von Salza (c. 1209-1239) intui que, na Terra Santa, a sua ordem dificilmente teria obtido um papel importante por causa da posição preeminente alcançada pela Ordem dos Templários e pelos Cavaleiros Hospitalários; considera que a missão de defender a fé cristã pode ser perseguida também no próprio continente europeu, nos limites do qual vivem ainda povos não cristãos. Hermann aceita o convite que lhe é dirigido pelo rei André II da Hungria (c. 1176-1235, rei desde 1205) para lhe prestar ajuda militar na defesa das fronteiras do reino, ameaçadas pela invasão dos cumanos: esta opção inaugura uma nova linha, e num certo sentido alternativa, em relação às das outras ordens militares, isto é, a defesa armada do cristianismo que se expande para o Leste europeu na esteira da conquista política, colocando também a ordem ao abrigo da acusação de fracasso, que bem cedo cairia sobre os templários e os hospitalários.

Durante os anos 60 do século XIII, as reconquistas realizadas pelo sultão Baibars (1223-1277) reduzem o reino cruzado na Síria-Palestina a uma estreita faixa litoral com capital em São João de Acre; quando em 1291 também esta cidade (último baluarte da presença cristã na Terra Santa) é perdida, os templários e as outras ordens militares sofrem um pesadíssimo contragolpe moral, além de outras perdas humanas e materiais: embora o grão-mestre templário Guillaume de Beaujeu (1233-1291) morra heroicamente na tentativa de defender Acre, e ainda que os templários sejam os últimos a abandonar a cidade em chamas, mais uma derrota coloca as ordens numa posição muito difícil face a todo o Ocidente.

Templários e hospitalários estabelecem o novo quartel-general do Oriente em Chipre, ilha onde a presença templária já existe há muito e que por um breve período foi governada diretamente pela ordem. O fim do reino de Jerusalém traz de volta os projetos de reforma, fortemente apoiados por Nicolau IV (c. 1230-1292, papa desde 1288): Há já algumas décadas, vozes autorizadas

tinham sugerido unir os templários e os hospitalários numa única entidade mais eficiente. Sob Clemente V (1260-1314, papa desde 1305), a ideia parece seguir um rumo decisivo e, em 1305, os dois chefes dos templários e dos hospitalários recebem a ordem de se pronunciar sobre a hipótese de fusão. Enquanto o grão-mestre dos hospitalários Foulques de Villaret (?-c. 1327) se mostra favorável, o dos templários, frade Jacques de Molay (1243-1314), eleito pouco depois da queda de Acre, é fortemente contrário: na sua opinião, a manobra da fusão corre o risco de ser controlada pela coroa de França, a monarquia mais poderosa na Europa, que pretende assumir o controlo da ordem unificada e servir-se dela para os seus próprios interesses políticos. No final de 1306, ambos são chamados pelo papa ao Ocidente para discutir a questão: Villaret tem de adiar a viagem porque está empenhado em algumas operações militares junto da ilha de Rodes, mas Jacques de Molay desembarca em França no início de 1307 dirigindo-se à cúria romana, que se encontra temporariamente em Poitiers.

O processo dos templários e o declínio das ordens militares

No dia 13 de outubro de 1307, todos os templários de França são presos na sequência de uma ordem secreta e ilegal de Filipe IV, *o Belo* (1268-1314, rei deste 1285), que os acusa de heresia e de outros graves delitos contra a religião: tendo conseguido o apoio da inquisição do reino com uma falsa acusação, o soberano confisca todo o património dos templários, manda submeter imediatamente os prisioneiros à tortura e obtém centenas de admissões de culpa, que exhibe ao papa como provas certas da heresia. Os templários são acusados de terem traído a sua missão original, a defesa da fé, e de terem aderido a cultos anticristãos e práticas ímpias: segundo o ato de acusação redigido por Guillaume de Nogaret (c. 1260-1313), o jurista de que Filipe, *o Belo*, já se servira na luta política contra Bonifácio VIII (c. 1235-1303, papa desde 1294), os templários, durante o seu cerimonial de ingresso renegam Cristo, cospem na cruz, trocam beijos indecentes e juram que aceitam a homossexualidade entre confrades; a isso se juntam referências a outros ritos culposos como o uso de não consagrar a hóstia durante a missa e de venerar um estranho ídolo que tem a forma de uma cabeça masculina. As investigações mais recentes mostram que a acusação de Nogaret se revela eficaz porque nasce de uma estratégia conduzida há anos com a entrada de espiões na ordem: efetivamente, existe um rito singular de ingresso praticado na ordem, que tem como objetivo criar um choque nos novos recrutas pondo-os em confronto

direto com as violências que sofreriam em caso de captura pelo inimigo islâmico, que obriga os prisioneiros a renegar Cristo e a cuspir no crucifixo sob pena de morte. A isto se juntam outros elementos de praxes vulgares e divertidas, como o costume de beijar o superior no rabo para humilhar o noviço fazendo-o compreender que deve ser respeitoso, e a promessa de se oferecer carnalmente aos confrades, que, no entanto, salvo raríssimos casos, não cumpria. Embora se trate apenas de uma encenação, o ritual militar dos templários tem efetivamente um aspeto muito ofensivo para a fé cristã, o que é explorado muito habilmente para manipular os factos reais, apresentando as confissões obtidas sob tortura como verdadeiras admissões de heresia. Clemente V opõe-se a este processo, aberto de modo totalmente ilícito, dado que os templários só podem ser julgados pelo pontífice romano e são completamente independentes das autoridades laicas como o rei de França; de facto, o processo arrasta-se durante quase cinco anos, até que, em 1312, o Concílio de Vienne decreta a dissolução da Ordem dos Templários e, mais tarde, a 18 de março de 1318, com um novo ato arbitrário contra a vontade do papa, Filipe, o *Belo*, condena à fogueira Jacques de Molay e o mestre da Normandia, Geoffroy de Charnay (c. 1260-1314).

Em 2001 foi identificado no arquivo secreto do vaticano um pergaminho original que continha o ato de um inquérito mandado realizar por Clemente V sobre os chefes da Ordem dos Templários prisioneiros no castelo real de Chinon, na sequência do qual o papa lhes concede a absolvição da culpa de heresia, reintegrando-os na comunhão católica: o documento confirma o que os historiadores suspeitavam há tempo: que a dissolução da Ordem dos Templários se deve a uma chantagem da coroa de França sobre o papado, então muito fraco politicamente e, de facto, já realizado pela força de Avinhão. Diversos autores estão convencidos de que a manobra do processo pretende atingir inicialmente também os hospitalários, porque a França está à beira da bancarrota e o soberano apropriar-se-ia também do património da segunda grande ordem militar; a captura falhada de Villaret e a atitude prudente mantida pelos hospitalários durante o processo são determinantes para a sua salvação. Em 1312, Clemente V consegue obter que uma parte dos bens confiscados aos templários, os que ainda não tinham sido delapidados pelo soberano, passem para os Cavaleiros Hospitalários para serem devolvidos à causa da cruzada.

Ultrapassada a época das cruzadas, os Cavaleiros Hospitalários continuam a existir com proporções menores, mas com uma intacta estima da sociedade cristã, porque o ideal da caridade para com os doentes é um valor universal

independente de um contexto histórico preciso; a transferência do quartel-general para a ilha de Malta em 1530 muda o seu nome para Ordem Soberana e Militar de Malta, com que opera até hoje. Em Portugal, por iniciativa do rei Dinis (1261-1325), sobre as cinzas da Ordem dos Templários, é fundada a Ordem Militar de Cristo, grande aliada da coroa; as ordens de São Lázaro e do Santo Sepulcro serão unidas por Inocência VIII (1432-1492, papa desde 1484) em 1489, enquanto a Ordem Teutónica, graças à proteção da Casa de Habsburgo, que impede a sua supressão durante a revolução francesa, ainda sobrevive na Europa de Leste e no Alto Adige.

V. também: *As cruzadas e o Império Latino do Oriente*, p. 32.

BONIFÁCIO VIII E O PRIMADO DA IGREJA

de Errico Cuozzo

Eleito no início de 1295, depois de um brevíssimo conclave, Bonifácio VIII possui uma forte personalidade e uma fraca inclinação para a diplomacia e a mediação. Defende com força e impetuosidade as suas posições em matéria de política internacional: tanto nas relações com o imperador, como com os reis de França e de Inglaterra. A sua política, marcada pela reivindicação da plenitude potestatis papal, manifesta-se através da emissão de algumas bulas fundamentais e culmina na proclamação da Unam Sanctam. Nela manifesta a sua fé absoluta na santidade e na origem divina da Igreja, à qual cabe a plenitude do poder sobre todas as autoridades terrenas, espirituais e temporais.

Benedetto Caetani, o futuro Bonifácio VIII

No início de 1295, depois de um brevíssimo conclave realizado em Nápoles no final do ano anterior, Bonifácio VIII (c. 1235-1303, papa desde 1294), com o nome civil de Benedetto Caetani, nascido em Anagni de uma família da pequena nobreza da Campanha, inicia a sua atividade de governo, que leva a cabo com uma incrível energia até à morte, ocorrida a 11 de Outubro de 1303.

Dotado de uma forte personalidade, tem uma fraca inclinação para a diplomacia e a mediação, mas defende com força e impetuosidade, por vezes excessiva, as suas posições, distinguindo nitidamente amigos e inimigos. Consciente de que a crescente glória da Igreja romana se refletiria na sua fama,

com um espírito «pré-renascentista», persegue múltiplos e ambiciosos programas no Estado da Igreja, em Itália, na Europa, submetendo as finanças da cúria a uma carga que não tinham tido no passado e que também não tiveram no período seguinte de Avinhão. Alguns estudiosos – como por exemplo Friedrich Baethgen (1890-1972) – relacionaram oportunamente o rancor e o ódio de muitos dos seus contemporâneos (Dante Alighieri, por exemplo) com a sua política financeira.

Depois de ter estudado direito, presta serviço durante 30 anos na cúria romana, onde consegue afirmar-se como o maior especialista de direito canónico. Está em missão em Paris no séquito do cardeal legado Simon de Brie, papa Martinho IV (1210-1285, papa desde 1281), e em Inglaterra com Ottobuono Fieschi, papa Adriano V (?-1276, papa desde 1276). Em França desenvolve a delicada tarefa de superintender à coleta dos dízimos para a cruzada. Depois, dirige, por encargo de Nicolau III (1210-1280, papa desde 1277), as negociações entre Rodolfo de Habsburgo (1218-1291) e Carlos I de Anjou (1226-1285, rei da Sicília 1266-1281, rei de Nápoles desde 1266). Nomeado cardeal em 1281 por Martinho IV, teve a oportunidade de conhecer pessoalmente a grave situação que se vivia na Sicília após as Vésperas Sicilianas. Daí retira uma indelével experiência, que o leva, uma vez papa, a colocar no centro da sua ação a reconquista da ilha para a obediência romana e a favor da Casa de Anjou. Em junho de 1295, favorece a assinatura do tratado de Anagni entre Jaime II de Aragão (c. 1267-1327) e Carlos II de Anjou (1252-1309, rei de Nápoles desde 1285). Mas pouco depois, é obrigado a aceitar a eleição de Frederico III de Aragão (1272-1337, rei da Sicília desde 1296) e a separação definitiva da ilha do reino de Nápoles. Contra a sua vontade, a paz da Caltabellotta (1302) sanciona a perda da ilha pela Casa de Anjou.

O papa e a política internacional

Além da questão siciliana, Bonifácio empenha-se de modo particular em dois outros problemas de política internacional: as relações do papado com o imperador; as relações com os reis de França e de Inglaterra.

Em 1295 envia a Adolfo de Nassau (c. 1250-1298, imperador desde 1292) uma violenta reprimenda, intimando-o a não combater contra o rei de França, e censurando-o por se ter posto a soldo do rei inglês como cavaleiro. Em 1298, quando o imperador é deposto, Bonifácio mostra aprovar a iniciativa, embora a considere arbitrária no plano jurídico, porque privada do seu assentimento. De facto, parece que, uma vez consciente da plenitude do poder papal, pensou em

levar a cabo uma espécie de *translatio imperii* e nomear Carlos de Valois (1270-1325), irmão do rei de França.

Bonifácio tem uma mesma atitude, marcada pela reivindicação da *plenitudo potestatis* do papa, em relação a Filipe IV (1268-1314, rei desde 1285), o Belo, rei de França, e a Eduardo I (1239-1307, rei desde 1272), rei de Inglaterra. As divergências entre os dois soberanos impossibilitaram a cruzada desejada pelo pontífice e, sobretudo, obrigaram-nos, para conseguirem os recursos necessários para a expedição, a cobrar impostos a todos os súbditos, incluindo os eclesiásticos. A divergência com Roma rebenta quando o arcebispo de Cantuária nega abertamente ao rei o direito de cobrar impostos ao clero e recorre ao papa, que, tendo recebido as mesmas queixas do clero francês, promulga a 24 de fevereiro de 1296 a encíclica *Clericis Laicos*, com que proíbe, sob pena de excomunhão, todos os clérigos de pagar à autoridade laica qualquer tipo de imposto sem a autorização da Sé Apostólica e todas as autoridades laicas de o impor; além disso, as autoridades civis não podem confiscar ou deter os bens da Igreja.

É muito provável que Bonifácio não tenha querido com esta bula romper as relações com os soberanos europeus. O certo é que não avalia plenamente as consequências. Quando veta os impostos sobre o clero e impõe a autorização do papa em cada caso singular, atribui-se o direito de averiguar a legitimidade da taxaço, lesando deste modo a soberania fiscal do rei.

Em junho, o arcebispo de Cantuária excomunga o rei Eduardo I. Por sua vez, o rei de França tem uma reação muito forte. Em agosto, impõe o bloqueio das exportações do reino de uma série de produtos e proíbe os estrangeiros de viverem e fazerem comércio em França. Deste modo atinge «todo o sistema das cobranças e das transferências de dinheiro das igrejas de França para a Sé Apostólica através dos grandes bancos toscanos, que não deixam de exprimir o seu mais vivo alarme ao papa» (Eugenio Duprè Theseider, «Bonifácio VIII», in *Enciclopedia dei Papi*, 2000). A 20 de setembro, o papa responde emanando a bula *Ineffabilis Amoris*, o primeiro dos seus escritos polémicos sobre o soberano francês. Não chegando a uma rutura, defende firmemente a liberdade da Igreja e o princípio de que qualquer ataque contra ela representa uma ofensa a Deus.

A bula *Unam Sanctam*

Não sabemos se Bonifácio conheceu os escritos polémicos redigidos em França em resposta à *Clericis Laicos*. A verdade é que, após alguns meses,

envia ao rei Filipe uma espécie de interpretação da bula, defendendo que o seu pensamento foi mal interpretado. Imediatamente a seguir, propõe-se como árbitro no conflito que continua a dividir os soberanos de França e de Inglaterra, atribuindo-se o papel de *iudex omnium*, que Inocêncio IV (c. 1200-1254, papa desde 1243) já reivindicara para o pontífice romano por ocasião do seu conflito com Frederico II da Suábia (1194-1250). Deixa-se levar pela manifestação das suas convicções hierocráticas, sem receber objeções: afirma possuir uma espada de dois gumes, identificando o poder espiritual na autoridade apostólica e o poder temporal no seu papel de juiz e de árbitro. A mediação de Bonifácio é aceite pelas duas partes e favorece o estabelecimento de uma «paz perpétua», definitivamente favorável ao rei francês. É nesta ocasião que o pontífice, em ótimas relações com Filipe IV, procede à canonização de São Luís (11 de agosto de 1297).

O jubileu de 1300 representa para Bonifácio meses de grande alegria e descontração, que o convencem de ter alcançado definitivamente a posição incontestada de árbitro da Europa cristã.

Mas as boas relações com o rei de França são interrompidas irreversivelmente no final de 1301 quando Filipe manda prender o abade Bernardo Saisset, amigo e protegido do papa. Bonifácio responde com a impetuosidade que lhe é própria, e num único dia (5 de dezembro de 1301) publica três bulas (*Nuper ex Rationalibus Causis*, *Ante Promotionem Nostram*, *Ausculda Fili*), suspendendo os privilégios que concedeu ao soberano francês no diferendo com o inglês, afirmando a intenção de intervir nas questões internas de França e chamando Filipe IV aos seus deveres de príncipe cristão.

A rutura é inevitável. O soberano francês, coadjuvado por excelentes conselheiros, põe em marcha uma campanha de propaganda visando criar na Europa um clima favorável à monarquia francesa e contrário ao papa. Em particular, manda destruir a bula *Ausculda Fili* e põe a circular um falso resumo (*Scire te Volumus*); depois difunde o falso texto de uma carta que teria enviado ao papa, onde se lê: «Saiba a tua grandíssima estultícia que nas coisas temporais não estamos sujeitos a ninguém.» Finalmente, põe em prática uma série de clamorosas decisões de natureza político-institucional. Nos jardins do Louvre (março de 1302) reúne os nobres e os altos prelados, diante dos quais o vice-chanceler Guillaume de Nogaret (c. 1260-1313) acusa o papa de heresia e apela para a convocação de um concílio para o julgar. Em Notre-Dame, a 10 de abril do mesmo ano, convoca pela primeira vez os Estados Gerais e obtém o ato de submissão dos barões e dos bispos franceses.

Bonifácio responde com a convocação de um concílio, durante o qual, muito provavelmente a 18 de novembro, é lida a bula *Unam Sanctam*, que é unanimemente considerada o mais alto testemunho da sua doutrina teológica e política. Nela manifesta a sua fé absoluta na santidade e na origem divina da Igreja; a sua convicção de que o papa representa pessoalmente a Igreja, pelo que lhe cabe um lugar preeminente sobre todos os outros poderes da terra. Mas, a par desta orgulhosa reivindicação da *plenitudo potestatis*, ele procede também a uma meditada reflexão sobre a dupla natureza da Igreja: corpo místico de Cristo e, como tal, divina; e terrena, destinada a operar no plano humano. Bonifácio introduz um conceito totalmente novo, o de «corpo místico», que supera o dualismo cristandade-Igreja e coloca o homem político, enquanto cristão, como parte integrante do corpo místico de Cristo.

Consciente de que a rutura é definitiva, Bonifácio procura apoio em Alberto da Áustria (c. 1255-1308, imperador desde 1303) e defende a sua reivindicação segundo a qual o rei de França está sujeito *in temporalibus* ao império.

Mais uma vez, a reação de Filipe IV é decidida. É organizada por Filipe de Nogaret e pelos expoentes no exílio da família romana Colonna. É convocada uma nova assembleia no Louvre, e é iniciada em Itália uma ação direta contra o pontífice, que tem o seu epílogo em Anagni, a 7 de setembro de 1303. Bonifácio, indefeso, vestido com os paramentos pontifícios, com uma cruz na mão, é esbofeteado e ofendido por Sciarra Colonna, enquanto Nogaret intervém para protegê-lo. No dia 18 de setembro, Bonifácio é levado sob escolta para Roma, onde morre a 11 de outubro.

O poder da Igreja

Bonifácio é uma das figuras mais relevantes do papado medieval. Tem um altíssimo conceito de si e da missão que sente ser chamado a cumprir como chefe supremo da Igreja, à qual cabe a plenitude do poder sobre todas as autoridades terrenas, espirituais e temporais. Conduz a sua missão de maneira totalitária, sem compromissos, até suscitar fortíssimas oposições e ser objeto de falsas acusações e insinuações, como a de ser um herético, totalmente privada de fundamento.

Grande jurista, colige os seus decretos no *Liber Extus*, colocando como introdução a bula *Sacrosancte*, onde exprime a sua doutrina sobre a origem do direito. O aspeto jurídico é dominante na maior parte dos seus escritos, mesmo naqueles de conteúdo mais especificamente teológico e político. Considera-se juiz de tudo e de todos (*iudex omnium*). A sua ação pela liberdade da Igreja e a

afirmação da sua supremacia fazem sentir-se em Itália (Luca, Pisa, Orvieto) e na Europa (França, Inglaterra, Hungria, Polónia, Sicília, Alemanha). Todavia, não se apercebe de que o mundo mudou e de que a Europa dos Estados não pode aceitar e fazer sua esta doutrina hierocrática, já desatualizada. O rigor com que a propugna tem como único mérito fazer precipitar a crise em Itália e na Europa, acelerar o fim do império e favorecer o surgimento do espírito laico da nova Europa.

V. também: *Dante filósofo*, p. 385; *A reflexão política*, p. 463;

Escolas e mestres de medicina em Itália e na Europa, p. 527;

Jacopone da Todi e a poesia religiosa, p. 595; *Dante Alighieri*, p. 632;

Francesco Petrarca, p. 645; *Sedes de poder: o castelo, os palácios comunais*, p. 803.

O PAPADO DE AVINHÃO

de Anna Maria Voci

Com a expressão «cativeiro de Avinhão» define-se o período da história da Igreja que vai de 1305 a 1376, em que o papa e a cúria se transferem para França, residindo em Avinhão a partir de 1309. Não obstante na época e posteriormente se ter falado muitas vezes de «exílio de Avinhão» ou de «cativeiro de Avinhão» para definir este período de cerca de 70 anos, com uma evidente alusão ao «cativeiro» do povo de Israel na Babilónia, a verdade histórica é que todos os pontífices detêm em França, excetuando Clemente V, uma significativa liberdade de ação em relação aos reis franceses, embora seja verdade que os favorecem mais do que outros soberanos e que, na cúria, os elementos franceses são nitidamente dominantes. O período da estada em Avinhão representa um facto insólito na história do papado não tanto porque os papas residem fora de Roma (de facto já tinha acontecido frequentemente por causa da insegurança da cidade), mas pela longevidade do período passado fora de Itália.

O primeiro papado «francês»: Clemente V

A política dos pontífices de Avinhão persegue três objetivos: resolver os conflitos existentes ou que afloram aqui e ali na Europa, exercendo o seu papel de árbitro da cristandade, a cruzada e a recuperação dos territórios perdidos pelo Estado da Igreja. A sua atividade eclesiástica é dirigida para a luta contra a

heresia e a dissidência religiosa, para a reforma das ordens religiosas e do clero, com repetidos apelos à obrigação de residência e à proibição de acumulação de benefícios, e às missões. É durante a estada dos papas em Avinhão que se reformam e potenciam órgãos administrativos e jurisdicionais da cúria (Assinatura, Rota, Penitenciária) e se cumpre o processo de centralização na cúria de todas as práticas de benefícios, atribuindo-lhe a concessão de cargos e prebendas a todos os níveis (reservas), com o conseqüente aumento da fiscalidade, único meio de criar os recursos necessários para fazer funcionar o crescente aparelho curial (tanto administrativo e judiciário, como litúrgico e doméstico) e perseguir os objetivos religiosos e políticos do papado à escala europeia.

A morte de Bonifácio VIII (c. 1235-1303, papa desde 1294) ocorre poucas semanas depois do atentado que sofreu em Anagni, a 7 de setembro de 1303, protagonizado por Sciarra Colonna (?-1329) e Guillaume de Nogaret (c. 1260-1313), enviado do rei de França Filipe IV, o *Belo* (1268-1314, rei desde 1285). Este atentado marca o ponto culminante do diferendo entre o papado e o reino de França. Segue-se o breve pontificado de Bento XI (1240-1304, papa desde 1303), que, face à crescente influência francesa em Itália, procura uma pacificação parcial com Filipe, o *Belo*, mas morre a 7 de julho de 1304 em Perugia. O conclave ali reunido prolonga-se durante onze meses e, no final, a 5 de junho de 1305, graças às fortes pressões francesas sobre os cardeais, é eleito Bertrand de Got, arcebispo de Bordéus, que não estava em Perugia, mas em França, e que assume o nome de Clemente V (1260-1314, papa desde 1305). No dia 14 de novembro de 1305, é coroado em Lyon na presença de Filipe, o *Belo*, permanecendo em terras francesas, primeiro, na Gasconha, a sua terra de origem, depois, a partir de 1309, em Avinhão, cidade que é escolhida por pertencer aos condes de Provença (isto é, à Casa de Anjou, soberanos de Nápoles), fiéis vassalos da Igreja, e porque fica perto do condado de Venaissin, propriedade da Igreja desde 1273. As razões que o induzem a permanecer em França, embora nunca pondo em dúvida que a verdadeira sede do papado é Roma, são diversas: pela esperança, que se revelou vã, de dissuadir o rei de França de intentar um processo por heresia à memória de Bonifácio VIII, cuja condenação *post mortem* consegue evitar dificilmente, pela notória e escassa segurança de Roma e pela sua saúde precária. Com a nomeação de nove cardeais franceses, Clemente V inicia uma prática, seguida pelos seus sucessores – por alguns, como Clemente VI (1291-1352, papa desde 1342), que preferem sobrinhos e parentes –, que determinará a longo prazo uma maioria de

franceses no Sacro Colégio e, assim, a consolidação de um partido tendente a prolongar a estada da cúria em França e contrário ao regresso a Itália. Clemente V, homem culto e bom canonista, mas de carácter débil, verga-se de novo à vontade do rei francês Filipe IV, *o Belo*, ao consentir a feroz perseguição e dissolução, decidida no Concílio de Vienne (1311-1312), da Ordem dos Templários, contra a qual tinham sido adotadas acusações falsas e infamantes. A agitação que ocorreu em Itália após a deslocação a Roma de Henrique VII (c. 1278-1313, rei desde 1308, imperador desde 1312) e, mais tarde, a doença levaram-no a permanecer em Avinhão.

No centro da política internacional

Em Avinhão, Clemente V reside junto do convento local dos dominicanos. Naquela cidade irão permanecer seis sucessores. João XXII (c. 1245-1334, papa desde 1316), eleito em Lyon depois de um longo e renhido conclave, vai residir em Avinhão, no palácio episcopal da cidade, de que foi bispo, e manda-o ampliar e decorar. João XXII é dotado de uma índole imperiosa, volitiva, enérgica, austera e pia, mas impiedosa na perseguição dos seus objetivos de política eclesiástica, intransigente e obstinada; é um brilhante canonista e um verdadeiro génio da administração. Na sequência da disputa pelo trono alemão surgida em 1314 entre Luís, *o Bávaro* (c. 1281-1347, rei desde 1314, imperador desde 1328), e Frederico, *o Belo*, de Habsburgo (1286-1330), João reivindica o direito de aprovação da eleição régia e de atribuição do vicariato imperial em Itália, onde a ambição do papa é, sobretudo através deste último instrumento, instaurar uma hegemonia guelfo-francesa. Por isso, opõe-se a Luís, que, levando a melhor sobre o rival, contesta a legitimidade das pretensões papais, excomungando-o e depondo-o em 1324. Luís apela a um concílio geral acusando João de heresia pela posição assumida na questão da pobreza absoluta de Jesus e dos apóstolos, que o papa, contra as convicções dos espirituais franciscanos e dos *fraticelli*, nega resolutamente. É o último e amargo confronto entre *imperium* e *sacerdotium*, levado a cabo por meio de uma animada atividade editorial, em que participam os principais intelectuais da época. Em 1327, Luís desloca-se a Roma e é coroado imperador por Sciarra Colonna, depõe João e nomeia Nicolau V (1260-1333, antipapa de 1328 e 1330), que, no entanto, se submeterá ao papa de Avinhão. Pela intransigência de João, que se obstina até ao fim a reivindicar o primado sobre a coroa alemã e que prejudica muito o prestígio da Igreja em todos os territórios a leste do Reno, reforçando aí as instâncias conciliares, portadoras de futuras e graves

rebeliões, o conflito não ficará resolvido até à sua morte. Nesta situação de extrema tensão com o supremo poder laico da cristandade, a residência de Avinhão garante naturalmente ao papado uma proteção incomparavelmente superior à de qualquer lugar no Estado da Igreja, e com maior razão, à de Roma. Todavia, durante o pontificado de João, a estada dos pontífices em Avinhão continua a manter um carácter provisório. De facto, durante o último ano de pontificado, concebe o plano de regressar a Itália e de transferir a cúria, senão para Roma, cidade considerada insegura, pelo menos para Bolonha. Este projeto não se poderá realizar devido à oposição conjunta dos guelfos e dos gibelinos italianos, e o sucessor de João, Bento XII (1280/1285-1342, papa desde 1334), consciente da impossibilidade de um regresso a Itália a breve prazo, transformará, ampliando-o, o palácio episcopal de Avinhão numa residência duradoura para os papas e para os oficiais da cúria.

Antes da sua eleição, Bento XII, homem de carácter austero e pio, tinha sido um cisterciense, e a principal atividade de registo durante o seu pontificado é certamente a reforma das ordens religiosas (cistercienses e beneditinos). Em parte também pela oposição do rei de França Filipe VI (1293-1350, rei desde 1328), não consegue pôr termo ao conflito do papado com Luís, o *Bávaro*, e, como tinha feito o seu antecessor, e como farão os seus sucessores Clemente VI e Inocêncio VI (?-1362, papa desde 1352), tem uma relação difícil com os franciscanos espirituais e os *fraticelli*.

Clemente VI, antigo beneditino, é um excelente pregador e teólogo, mas tem mais índole de político do que de pastor de almas; tem um carácter enérgico e diplomático, generoso e magnânimo, mecenas das artes e das letras. Em 1348, compra Avinhão a Joana de Anjou (1326-1382, rainha de 1343 a 1381), rainha de Nápoles. Amplia o palácio papal e manda decorar a parte nova. O palácio de Avinhão torna-se um edifício imponente, adaptado às exigências de uma corte brilhante e culta, capaz de atrair também literatos e artistas, e com uma administração em contínua expansão. Clemente VI não consegue manter o papel de árbitro dos conflitos que alguns dos seus predecessores tinham desenvolvido: fracassa a sua tentativa de mediação para pôr termo à guerra entre França e Inglaterra, desencadeada em 1337. Persevera no conflito com Luís, o *Bávaro*. Depois de ter reiterado a sua excomunhão, favorece, em 1346, a eleição de outro rei alemão, Carlos IV (1316-1378, imperador desde 1355), da Casa de Luxemburgo, que leva a melhor sobre Luís, que morre no ano seguinte. Com a ajuda da nobreza que fugiu de Roma ao papa, consegue, em dezembro de 1347, afastar da cidade Cola di Rienzo (c. 1313-1354), que alguns

meses antes, com um golpe de Estado, se pusera à cabeça da administração da comuna romana. Além disso, Clemente reduz para 50 anos a periodicidade dos jubileus para os anos santos, inicialmente fixada por Bonifácio VIII em 100 anos. Por isso, em 1350, celebra-se o segundo *jubilaeum anni sancti*.

Pelo regresso a Roma

No palácio de Avinhão habitam, pois, Inocêncio VI, Urbano V (c. 1310-1370, papa desde 1362) e Gregório XI (1329-1378, papa desde 1370). Inocêncio VI, de carácter austero, parcimonioso e reformador, não é isento de nepotismo e favoritismo em relação aos seus conterrâneos. Estabelece boas relações com o rei alemão Carlos IV e, em 1355, quando viaja até Roma, manda-o coroar imperador por um seu legado. Não levanta nenhum protesto quando, no documento promulgado por Carlos para reordenar as modalidades da eleição régia na Alemanha, a chamada *Bula de Ouro* (1356), não é mencionado o direito papal de confirmação da eleição do rei alemão e de nomeação de um vigário imperial em Itália. Na Guerra dos Cem Anos (1337-1453), consegue mediar a paz de Brétigny (1360) entre os dois contendores.

Naturalmente, a estada prolongada em terra francesa tem o efeito de ligar muito o papado a França, cujos soberanos procuram de todas as maneiras cuidar da cúria papal, oferecendo, além da segurança de uma residência bem fornecida, também o apoio político, de vez em quando necessário ao papado para a prossecução dos seus objetivos temporais e espirituais. No entanto, a ideia do regresso a Roma, sede natural do papado, nunca é abandonada. Depois do projeto falhado de João XXII, a partir de 1353, Inocêncio VI confia ao cardeal Gil Albornoz (1310-1367) a tarefa de recuperar para a soberania papal os territórios do Estado pontifício que lhe foram subtraídos nas décadas precedentes. Este encargo, que Albornoz consegue desenvolver em 1357 e 1358, promulgando para a administração dos territórios reconquistados um corpo de leis ditas Constituições Egidianas, aptas a fornecer-lhe um fundamento jurídico unitário e centralizador, deve naturalmente servir de prelúdio a um regresso dos pontífices a Roma numa situação de maior segurança política.

Este regresso é tentado por Urbano V. Antes da sua eleição tinha sido beneditino. É um homem justo, casto, muito pio, talvez o melhor dos papas de Avinhão, animado por um grande desejo de reforma da Igreja, protetor da ciência e das universidades. Por um lado, é impelido a regressar a Roma por correntes espiritualistas e pelas sugestões literárias de intelectuais famosos,

arautos das memórias e dos sentimentos de italianidade (Brígida da Suábia e Francesco Petrarca). Por outro, a concretização da vontade de regressar a Roma nos primeiros anos da década de 60 é também favorecida pela situação internacional: o enfraquecimento da monarquia francesa causado pelo conflito com Inglaterra, então já com mais de uma década, contribui para aliviar a pressão sobre o papado, cuja cidade de residência, Avinhão, é, a partir de 1360, atacada repetidamente por bandos de mercenários despedidos na sequência da paz de Brétigny, começando a parecer um local de residência não tão seguro e defendido. Não obstante as resistências dos cardeais e do rei de França, Urbano V parte de Avinhão a 30 de abril de 1367 e, a 16 de Outubro de 1367, faz a sua entrada em Roma. Aqui, no dia 19 de outubro de 1369 acolhe na Igreja católica o imperador do Oriente João V Paleólogo (1332-1391, imperador de 1341 a 1376 e a partir de 1379), sem que isso leve, no entanto, à união da Igreja ocidental com a oriental. As contínuas desordens em Roma, a revolta de Perugia, a hostilidade manifestada pelo senhor de Milão Bernabò Visconti (1323-1385) e a intenção de mediar novamente o conflito que se reacendeu entre França e Inglaterra induzem-no, em setembro 1370, depois de uma permanência em Roma de menos de três anos, a regressar a Avinhão, onde morrerá pouco depois, a 19 de dezembro de 1370.

Pelo caminho aberto por Urbano V está destinado a seguir também o seu sucessor Gregório XI, um ótimo canonista, de carácter pio e casto, que tenta também pôr termo à guerra entre França e Inglaterra. O regresso de Urbano V a Avinhão tinha dado origem em Itália a acesos sentimentos de oposição ao papado francês. Em 1375, sob a direção de Florença, há uma sublevação contra o papado francês e Gregório vê-se ameaçado com o espectro de um cisma, isto é, com a perspectiva de eleição de um papa italiano se não regressasse a Roma. Impelido por estas pressões e encorajado também pelos apelos prementes de Catarina de Siena (1347-1380), também ele decide deixar Avinhão, de onde parte a 13 de setembro de 1376 para enfrentar a longa viagem para Roma, onde entrará a 17 de janeiro de 1377, enquanto brutais bandos de mercenários sob o comando do cardeal Roberto de Genebra (1342-1394, antipapa desde 1378) reprimem com sangue as revoltas na Itália centro-setentrional. Esta maneira de proceder provoca uma reação muito sentida da população italiana contra os ultramontanos, e tais rancores acabarão por levar, no ano seguinte, à eleição do sucessor de Gregório XI, Urbano VI (c. 1318-1389, papa desde 1378), prelúdio da explosão, daí a poucos meses, do grande cisma do Ocidente.

V. **também:** *O grande cisma*, p. 58; *Francesco Petrarca*, p. 645;
As cidades dos papas: Roma e Avinhão, p. 807.

O GRANDE CISMA

de Marcella Raiola

Durante os séculos XIV e XV, a Igreja oscila entre reivindicações já anacrônicas de universalismo e submissão a monarquias «nacionais» poderosas e a intensificação da atividade político-diplomática com apelos tanto generosos como trágicos a uma renovatio sob o signo do pauperismo evangélico. O cisma de 1379 é o reflexo da profunda crise espiritual e institucional que conduzirá a Europa e a Igreja até ao renascimento.

O declínio do universalismo

No decurso dos séculos XII e XIII, o conceito de soberania nacional tinha começado a prevalecer sobre a conceção universalista do poder. Nos séculos seguintes, a tendência acentua-se em detrimento das duas grandes entidades de fôlego ecuménico, o império e o papado. Depois da emissão, em 1302, da bula *Unam Sanctam* por Bonifácio VIII (c. 1235-1303, papa desde 1294), que reafirmava a subordinação «natural» do poder temporal ao espiritual, o conflito com a monarquia francesa, representada por Filipe, o Belo (1268-1314, rei desde 1285), eleva-se até ao paroxismo e ao atentado de Anagni, pródromo da transferência da cúria pontifícia para Avinhão, na Provença (1309). O primeiro papa a estabelecer-se aí é Clemente V (1260-1314, papa desde 1305).

Falar de «cativeiro de Avinhão» para referir a permanência da corte papal em terras de França significa acreditar e privilegiar a perspetiva dos intelectuais (sobretudo Dante) que politicamente consideravam o acontecimento como uma extensão indevida e forçada do protetorado francês sobre o papa, mantido numa situação de semicativeiro. Efetivamente, os papas do período de Avinhão são todos franceses; no entanto, paradoxalmente, neste lapso de tempo, a Igreja empreende um reordenamento gradual do seu aparelho, centralizando poderes subtraídos às famílias nobiliárias e às instituições eclesiásticas locais, privadas, por exemplo, do direito de nomear bispos e superiores dos mosteiros. Isto significava retirar aos capítulos das catedrais e aos bispos os benefícios que desde sempre recaíam na sua jurisdição. A Chancelaria Eclesiástica e a Câmara

Apostólica constituem, naquela época, o aparelho burocrático-financeiro mais funcional da Europa e produzem uma enorme quantidade de documentos visando a passagem de títulos ou a regularização da venda dos próprios cargos burocráticos, isto é, dos cargos internos (notários, abreviadores, secretários).

A repressão dos movimentos pauperistas e o início do cisma

A atividade político-diplomática desenvolvida pela corte papal em Avinhão marginaliza as instâncias de renovação espiritual da Igreja já anteriormente avançadas e amargamente reiteradas por ilustres expoentes da cultura (Dante, Coluccio Salutati) e do mundo cristão (Catarina de Siena). Os movimentos surgidos da pregação que postulava o regresso ao pauperismo evangélico são duramente reprimidos. A *Ordo Apostolorum* (os apostólicos), fundada em 1260 por Gerardo Segarelli (?-1300), é o mais sólido e duradouro dos movimentos reformadores perseguidos com firmeza pela Igreja como «heréticos».

Frei Dolcino, líder do grupo depois da morte do seu fundador e igualmente queimado vivo por Clemente V em 1307, será objeto de um verdadeiro mito. A exigência de ações catárticas que restituam à Igreja o primitivo espírito caritativo é acompanhada, como é óbvio, pela prece de devolver a sede do papado a Roma, de onde irradiariam com mais eficácia os resultados da nova orientação. Urbano V (c. 1310-1370, papa desde 1362) tenta estabelecer-se em Roma em 1367, mas é Gregório XI (1329-1378, papa desde 1370) quem restabelece definitivamente a sede em Roma. Após a sua morte, os romanos, receando a eleição de um papa do agrado dos franceses e novamente suscetível de sofrer as suas chantagens, manifestam-se na rua gritando: «*Romano lo volemo o almanco italiano!* [Queremo-lo romano ou pelo menos italiano].» Neste clima é eleito o arcebispo Bari Bartolomeo Prignano, volúvel e de carácter instável, que assume o nome de Urbano VI (c. 1320-1389, papa desde 1378). Mas o colégio cardinalício, que se sente investido de nova dignidade, graças também à circulação de teorias «conciliares» que fazem coincidir o corpo eclesiástico com o sínodo dos bispos, executor e verdadeiro garante «democrático» da vontade da *universitas fidelium*, que se retira para Fondi, depõe o papa ao fim de cinco meses e nomeia o cardeal Roberto de Genebra, que assume o nome de Clemente VII (1342-1394, antipapa desde 1378) e se estabelece em Avinhão em 1379. Dois papas legitimamente eleitos, duas sedes com cabeça própria, duas cúrias, duas referências de idêntica autoridade para o corpo dos fiéis.

O fim do cisma e o conciliarismo

A situação inverosímil determinada na sequência da dupla eleição pontifícia teria sido noutros tempos rapidamente debelada, mas os diversos interesses políticos e económicos das cortes europeias, alinhados ora com um, ora com o outro pontífice, adiam o regresso a um estado de relativa normalidade. No reino de Nápoles regista-se mesmo uma divergência entre a orientação de Joana I (1362-1382, rainha de 1343 a 1381), que apoiava Clemente VII, e a do seu povo, que defendia Urbano VI. O cisma arrasta-se até 1417; cada vez que uma das sedes ficava vaga, procedia-se à eleição de um novo papa, com grande escândalo dos «heréticos», que denunciavam a «carnalidade» da Igreja, acabando geralmente por auspiciar o nascimento de uma espiritualidade capaz de prescindir das indicações da hierarquia e, por assim dizer, «mimética» do exemplo dado por Cristo. É o caso do movimento holandês denominado *Devotio Moderna*, que se difunde em toda a Europa setentrional e que encontra uma codificação válida no texto de Tomás de Kempis (c. 1380-1471) significativamente intitulado *Imitacione di Cristo*.

Em 1409, com o aumento do escândalo e das dificuldades ligadas à desordem moral e política gerada pelo cisma, é decidido convocar um concílio universal em Pisa, para declarar heréticos e cismáticos ambos os papas e eleger um terceiro na pessoa do arcebispo de Milão, Alexandre V (c. 1340-1410, papa desde 1409). Mas as decisões conciliares não são consideradas vinculativas nem obrigatórias pelos papas em funções, Gregório XII (c. 1325-1417), papa de 1406 a 1415) e Bento XIII (1329-1422, antipapa de 1394 a 1417 em Avinhão), e os papas passam a ser três. É a valorização do concílio, avaliada e favorecida por teólogos e canonistas ilustres, que fornece a resposta à crise. Em Constança, em 1415, os padres conciliares reunidos, apoiados pelo «partido conciliar», emitem um documento, a *Haec Sancta*, segundo o qual o concílio universal recebe o seu poder diretamente de Cristo e deve exercê-lo sobre todos os fiéis «militantes», incluindo o papa. João XXIII (c. 1370-1419, antipapa de 1410 a 1415), proponente do sínodo de Constança em conjunto com o rei da Alemanha, o futuro imperador Segismundo (1368-1437, imperador desde 1433), é deposto, bem como Bento XIII, enquanto Gregório XII se demite *sua sponte*. Ao fim de alguns dias de conclave, é eleito Martinho V (1368-1431, papa desde 1417).

A *Execrabilis* e o papa *ecclesiam significans*

O concílio, graças à sua primazia temporária, quis afrontar também o tema da

reforma da Igreja, mas neste intento esbarra com as limitações e a oposição da colegialidade. Martinho V, que tinha sido forçado a convocar o concílio decorridos cinco anos (decreto *Frequens*, de 1417) e, depois, decorridos sete, corria o risco de ver reduzidos os seus poderes, especialmente em relação aos benefícios e à gestão do *Patrimonium Petri*. Eugénio IV (1383-1447, papa desde 1431), que lhe sucedeu enquanto o concílio ainda decorria em Basileia, ordena a sua transferência para Itália, onde, na presença de teólogos e prelados gregos, teria sido também celebrada a reunificação das Igrejas do Ocidente e do Oriente. Mas os padres conciliares permanecem em Basileia, e elevam ao sólio pontifício Félix V (1383-1451, antipapa desde 1440), o ex-duque Amadeu VIII de Saboia, que vivia como eremita. Todavia, o novo cisma não assume o mesmo relevo que o primeiro, porque os padres não conseguem encontrar uma linha comum sobre as intervenções reformadoras, acabando por vergar-se à disciplina imposta pelo papa romano Nicolau V (1397-1455, papa desde 1447). De resto, as cortes da Europa são favoráveis a uma gestão unitária do poder eclesiástico e, por isso, promovem indiretamente o regresso ao verticalismo papal. Estavam em jogo grandes interesses económicos e o prestígio de poderosas famílias: os bens eclesiásticos ficariam isentos, por exemplo, se o papa tivesse aceitado delegar aos soberanos a escolha dos destinatários dos benefícios menores. Em suma, para as monarquias europeias era desejável que estivesse em Roma uma referência única; com a força desta ajuizada exigência, o papado recupera a nível teórico e prático a sua soberania, lançando uma ofensiva cultural contra as teses conciliares e refutando oficialmente, com a bula *Execrabilis* de 1460 (Pio II, 1405-1464, papa desde 1458), as pretensões do colégio cardinalício. A bula reafirma perentoriamente o papel primordial do papa, guia supremo da cristandade, desclassificando o concílio para órgão consultivo. Por outro lado, em breve iria consolidar-se o fenómeno do nepotismo, que reforçaria ainda mais a família dos papas com o seu poder pessoal (Sisto IV, papa de 1471 a 1484, proclama seis cardeais entre os seus sobrinhos e parentes, institucionalizando a figura do cardeal-sobrinho).

V. também: *O papado de Avinhão*, p. 53; *As cidades dos papas: Roma e Avinhão*, p. 807.

A MONARQUIA ELETIVA E A DINASTIA DE HABSBURGO

de Catia Di Girolamo

Quando o primeiro Habsburgo consegue a coroa imperial, a monarquia alemã é governada por um princípio eletivo de origem muito antiga, que no decurso dos dois séculos seguintes se estabiliza até encontrar a definição jurídica com a Bula de Ouro de 1356. Daí resulta uma breve permanência dos Habsburgos no topo do império. Mas no século e meio seguinte, os duques da Áustria, lentamente e sem resistência, iniciam uma expansão territorial que – com alteração das circunstâncias – permitirá um muito mais sólido regresso à liderança do império.

Razões e êxitos do princípio eletivo na monarquia alemã

No âmbito territorial do império, já na época pós-carolíngia, afirma-se a prática da monarquia eletiva: estavelmente definida desde o século XIII e formalizada com a Bula de Ouro de 1356, prevê que o rei da Germânia e imperador do *Sacrum Imperium* seja escolhido por um colégio de grandes eleitores, composto por quatro laicos (conde palatino do Reno, duque da Saxónia, margrave de Brandeburgo e, desde 1257, rei da Boémia) e três eclesiásticos (arcebispos de Trier, Mainz e Colónia).

Numerosos elementos encaminham neste sentido os acontecimentos do império: tem algum peso a vontade de subtrair a designação do pontificado romano tornando-o um facto eminentemente germânico; não está isento de consequências o esgotamento de algumas dinastias que tinham dado provas de uma capacidade de enraizamento inicial ainda que por contraste (os saxões durante os séculos X e XI, os francos até às primeiras décadas do século XII e, depois, os suábios); desempenha um papel determinante, porém, o particularismo intenso em ambas as regiões imperiais (Germânia e Itália). Exprime-se na autonomia das cidades italianas, capazes de estender a sua jurisdição aos condados e de se coordenarem para resistir às tentativas de subordinação política; mas manifesta-se com uma força maior na autonomia da grande aristocracia alemã, consolidada pelas oscilações da política imperial, que de vez em quando se empenha em reduzir a sua independência ou se esforça por ganhar o seu apoio, por ocasião das campanhas italianas, mediante concessões, imunidades e privilégios que desgastam o património e os direitos da coroa.

O resultado global é claro já no século XIII: o império não é um sistema de poder vertical que culmina na figura do soberano, mas uma organização de tipo dualista, em que os grandes aristocratas detêm efetivamente o poder numa base territorial; por sua vez, os imperadores representam uma unidade de carácter

moral e institucional, mais do que jurisdicional e política.

A natureza do equilíbrio entre os polos deste sistema e o carácter mais ou menos substancial com que os imperadores preenchem a sua preeminência estão na realidade ligados às contingências do momento e, em primeiro lugar, à distribuição pelas diversas frentes dos atores não alemães, cujas vicissitudes se interseitam com as do império: o papado, as cidades italianas, as outras monarquias ocidentais, as populações da Europa oriental, o mundo bizantino e islâmico.

Do «grande interregno» a Rodolfo I de Habsburgo

Um momento de indubitável fragilidade imperial é constituído pelo denominado «grande interregno», que se abre após a morte de Conrado IV da Suábia (1228-1254, rei desde 1237). De 1254 a 1273, a Germânia, privada de um rei, é atormentada por lutas de sucessão animadas por candidatos provenientes de dinastias de segundo plano, com bases territoriais situadas na periferia do império e provavelmente favorecidos – na perspectiva dos apoiantes – pela persuasão de que não seriam capazes de prejudicar o equilíbrio de poder entre os diversos principados.

Não muito diferentes, surgem inicialmente as prerrogativas daquele que põe termo ao interregno: Rodolfo I (1218-1291), quarto conde de Habsburgo, rei da Germânia e *Rex Romanorum* (imperador designado) desde 1273.

Rodolfo pertence a uma dinastia cujo nome deriva do castelo de Habichtsburg, perto de Zurique, conhecido desde o século x e elevado à dignidade de condado na segunda metade do século seguinte. Durante os séculos XII e XIII, os primeiros condes de Habsburgo empenham-se em alargar a sua autoridade sobre Zurique e áreas limítrofes da Suíça e da Alsácia; mas a fortuna da família começa com Rodolfo, que antes e durante o interregno se serve da sua fidelidade aos suábios para ampliar os seus domínios e adquirir relevo entre os príncipes alemães.

Mas Rodolfo chega tarde á designação imperial, depois de uma excomunhão de Inocêncio IV (c. 1200-1254, papa desde 1243) e de um ato de submissão a Gregório X (c. 1210-1276, papa desde 1271), que acaba por preferi-lo a Afonso X de Castela (1221-1284, rei desde 1252), assegurando-lhe o seu apoio e o dos grandes eleitores eclesiásticos. Naturalmente, a designação tem o seu preço: Rodolfo renuncia aos objetivos que no passado tinham provocado o confronto imperial com o papado e, em primeiro lugar, à unificação da coroa germânica com a italiana e às reivindicações sobre o reino da Sicília. Como é habitual

para um grande membro da aristocracia, quer aceda ou não à dignidade imperial, Rodolfo dedica-se a ampliar a base patrimonial da dinastia, desfrutando das ocasiões oferecidas pela recuperação dos territórios imperiais usurpados durante o interregno e pela negociação de tratados de paz regionais (*Landsfrieden*).

Deste ponto de vista, consegue resultados importantes. Declara guerra ao rei da Boémia Ottokar II (c. 1233-1278), que tinha ocupado a Áustria, Estíria, Carníola e Caríntia, aproveitando a extinção da dinastia Babenberg – fundadora do primeiro Estado austríaco – e os distúrbios do interregno; após a vitória (Dürnkrut, 1278), deixa o trono da Boémia ao filho de Ottokar, Venceslau II (1271-1305, rei desde 1278); mas investe os filhos, Alberto e Rodolfo, nos territórios austríacos, constituindo assim o núcleo territorial da dinastia. Sucessos análogos, mas de menor fôlego ou de mais curta duração, são obtidos por Rodolfo na Turíngia, em Saboia e em Borgonha.

Alberto I de Habsburgo: perda da coroa imperial e expansão problemática dinástica

O primogénito (masculino) de Rodolfo, Alberto (c. 1255-1308, rei desde 1298), não sucede diretamente ao pai: só depois de ter derrotado Adolfo de Nassau (c. 1250-1298, rei desde 1292), preferido pelos eleitores em 1292 e deposto em 1298, consegue a designação imperial, que chega em 1303, e que Bonifácio VIII (c. 1235-1303, papa desde 1294) só reconhece em troca de importantes limitações da autoridade imperial em Itália. Mesmo depois disso, a afirmação de Alberto não deixa de ser contestada: na Turíngia e noutras regiões alemãs vai enfrentar rebeliões nobiliárias; um sobrinho a quem nega os direitos, João da Suábia, mata-o em 1308 e a dinastia perde por mais de um século a sucessão ao trono.

Por outro lado, durante o seu reinado perfila-se uma das mais problemáticas diretrizes da expansão dinástica dos Habsburgos: o reino da Boémia, sujeito à autoridade imperial desde a época otoniana. Esgotada em 1306, com a morte de Venceslau II, a antiga dinastia premislida, Alberto casa o primogénito com a viúva de Venceslau e consegue fazê-lo coroar. Mas Rodolfo morre pouco depois e, uma vez falecido também Alberto, o novo imperador Henrique VII de Luxemburgo (c. 1278-1313, imperador desde 1312) concede o trono da Boémia ao filho João (1296-1346). Já a partir da segunda metade do século, no reino da Boémia, começam a aflorar resistências à germanização e verdadeiros impulsos autonomistas, que não se calarão nem quando os Habsburgos

regressam à direção do império, na primeira metade do século xv, nem quando a Boémia entra definitivamente no seu eixo hereditário, em 1526.

Os duques da Áustria no século xiv

Depois da morte de Henrique VII, Frederico de Habsburgo (1286-1330), segundo filho de Alberto, combate longamente contra Luís IV, o *Bávaro* (c. 1281-1347, rei da Germânia desde 1314, imperador desde 1328), cuja posição é enfraquecida pela luta com o papado de Avinhão e pelo compromisso contra o partido guelfo em Itália.

O conflito tem início ainda antes da coroação de Luís, em 1313, e termina em 1322 com a derrota de Frederico. Quando Luís, na véspera de uma investida antipapal, procura reconciliar-se com o partido adverso e o faz designar «coadjutor do império», Frederico já está debilitado pela contenda e retira para os seus domínios austríacos.

Quem não consegue fazer um pacto com Luís é o irmão Leopoldo I (c. 1290-1326), elevado à dignidade ducal por Henrique VII, a cujo nome está ligada outra das inquietas linhas de desenvolvimento da dinastia, a suíça.

O expansionismo dos Habsburgos na Suíça, que já se manifestara na segunda metade do século xiii, conduz, em 1291, a uma associação defensiva entre os cantões de Schwyz, Uri e Unterwalden. Leopoldo é derrotado em 1315; o reconhecimento posterior da autonomia por Luís IV leva a potenciar a liga, a que aderem Lucerna (1332), Zurique (1351) e Berna (1353).

Nesse momento, é Alberto II de Habsburgo (c. 1298-1358), quarto filho masculino dos numerosos filhos de Alberto I, herdeiro de todos os domínios familiares, quem tenta contrariar a formação de um espaço nacional suíço. Alberto II luta com os cantões entre 1351 e 1355, conseguindo submeter apenas alguns à sua autoridade: mas o conflito não se esgotou e – durante o ducado dos filhos – duas estrondosas derrotas dos Habsburgos, em 1386 e 1388, difundiram em toda a Europa o eco da fama dos soldados montanheses.

Alberto II deixa três filhos masculinos na idade adulta: Rodolfo IV (1339-1365), Alberto III (c. 1349-1395) e Leopoldo III (1351-1386). A lenta construção dos destinos dinásticos continua a ser obra sua.

Em 1363, Rodolfo adquire o controlo do Tirol e celebra, com as dinastias luxemburguesa e de Anjou, acordos destinados a introduzir os Habsburgos na sucessão da coroa da Boémia e da Hungria, que dará os seus frutos depois do final do século. Após a sua morte, os irmãos governam juntos o ducado não sem algumas divergências, que serão resolvidas em 1379 com o tratado de

Neuberg: durante cerca de 60 anos distinguir-se-ão na sucessão dos Habsburgos uma linha albertista, com base territorial na Áustria, e uma linha leopoldista, com base territorial na Estíria, Caríntia, Carníola e Tirol, à qual Leopoldo junta em 1382 a soberania sobre Trieste.

Após a morte de Leopoldo, a linha albertista reconquistará por um breve período a coroa régia e imperial (com Alberto V, 1397-1439, rei desde 1438), para se extinguir pouco depois: será a linha leopoldista, com Frederico III (1415-1493, rei desde 1440, imperador desde 1452), que inaugura, a partir de 1440, a continuidade dinástica secular dos Habsburgos.

V. também: *A expansão alemã para oriente*, p. 29;

Frederico II Hohenstaufen e o declínio da dinastia suábia em Itália, p. 39;

O Sacro Império Romano-Germânico, p. 101; *A Península Ibérica*, p. 114.

DAS COMUNAS ÀS SENHORIAS

de Andrea Zorzi

Durante os séculos XIII e XIV, os regimes comunais já não estão em condições de oferecer um quadro institucional estável aos conflitos gerados pelo alargamento da sua base social. São várias as saídas desta crise: exclusão das famílias magnatas dos círculos políticos, afirmação de regimes senhoriais, clausuras em sentido oligárquico. Delineia-se deste modo uma Itália simultaneamente comunal e senhorial, caracterizada pela seleção dos grupos dirigentes para estruturas de poder centralizadas.

A instabilidade do poder nas cidades italianas

A evolução dos regimes políticos urbanos na Itália da segunda metade do século XIII é caracterizada pela crise das instituições comunais. É determinada pela dificuldade que o frágil ordenamento institucional das comunas enfrenta crescentemente para dirimir os conflitos que surgem no seio dos grupos dirigentes. A afirmação dos regimes do «povo» não pacifica o jogo político, assinalando antes uma escalada do confronto político com o surgimento, em algumas cidades, das normas contra os «magnatas». Alguns conflitos têm uma conotação social, como os que opõem as forças do «povo» à velha aristocracia militar urbana e às famílias que se tornaram recentemente magnatas, isto é,

excluídas dos cargos políticos maiores. Outros germinam entre as divisões internas da nobreza urbana e das respectivas clientelas de amigos, parentes e vizinhos. Confrontos de fações cruzam-se com a divisão em partidos guelfos e gibelinos, que envolvem também os vizinhos comuns. Em muitas cidades, a luta entre as fações sugere a atribuição extraordinária de poderes a um senhor considerado capaz de aplacar os conflitos, e que consistem no acesso ao governo e aos conselhos da comuna, isto é, ao controlo dos recursos financeiros e dos bens da comuna.

A crise determina a procura de novos ordenamentos de poder capazes de tornar mais estáveis as instituições e de pacificar o jogo político. Durante as últimas décadas do século XIII e as primeiras do século XIV, assiste-se um pouco por toda a parte a um processo de seleção e mudança do grupo dirigente urbano, que vai na direção de uma restrição em sentido oligárquico do espaço político, com a exclusão de alguns elementos e a aceitação negociada de outros. Isto leva à consolidação de grupos sociais tendencialmente hegemónicos, constituídos quase por toda a parte por círculos restritos de grandes famílias de tradição nobiliária ou de riqueza mercantil recente. Esta transformação assume uma variedade de configurações institucionais: em muitas cidades, a afirmação de poderes senhoriais determina a ocupação dos cargos pelas suas fações clientelares, noutras, as disposições contra os magnatas excluem do governo numerosas famílias, noutras ainda, os cargos políticos são reservados a um grupo cada vez mais restrito de indivíduos. Uma saída geral é a diminuição da participação alargada a grupos sociais diversos, que caracterizou durante algum tempo a vida política de algumas comunas sob a direção dos regimes do «povo». A nova estabilidade política sedimenta-se de facto em torno de ordenamentos do poder mais hierarquizados.

Uma Itália comunal e senhorial

A variedade de configurações que podem assumir os regimes das cidades é bem exemplificada pelo caso de Florença, onde, durante os séculos XIII e XIV, alternam governos do «povo», exclusões de magnatas, experiências senhoriais e clausuras em sentido oligárquico, demonstrando que, para os grupos em afirmação, as diversas formas institucionais constituem recursos alternativos do jogo político, a que recorrem consoante as oportunidades e as prevalências do momento. Entre 1267 e 1343, durante 26 anos, a cidade é entregue como senhoria aos soberanos de Anjou, que para lá enviam os seus vigários e administradores por períodos acordados. Um governo popular das artes é

instituído em 1282, sendo promulgada entre 1293 e 1295 uma severa legislação contra os magnatas (que exclui 147 famílias da administração). As lutas de fações, originadas em torno da rivalidade entre as famílias Cerchi e Donati, levam em 1302 a ser banida da cidade a fação gibelina – incluindo Dante Alighieri (1265-1321). O desfecho é a seleção de um grupo dirigente guelfo e angevino, sob a direção mercantil, que entre 1328 e 1332 consolida a seu favor os mecanismos eleitorais de acesso aos conselhos e à administração do governo.

A alternância entre regimes é uma experiência recorrente e também diz respeito a outras cidades. Em Modena, por exemplo, governos do «povo» alternam entre 1249 e 1307 com predomínio do tipo senhorial: em 1306, 80 indivíduos são declarados «magnatas». Em Parma, ao regime do «povo» que promulga uma dura legislação contra os magnatas em 1279 segue-se a senhoria de Gilberto de Correggio (século XIV) em 1303, um novo governo popular em 1316 e a eleição da família Rossi como senhores em 1328. Em Bolonha, a seleção do grupo dirigente é levada a cabo através de medidas contra os magnatas e de exclusão política. Em 1274, com o apoio do «povo», a fação guelfa da família Geremei impõe-se sobre a gibelina Lambertazzi com milhares de medidas de banimento e de exílio. Depois, é o «povo», guiado pela poderosa corporação dos notários, a privar os chefes da fação Geremei, punindo-os com ordenamentos expressamente feitos contra os magnatas (que excluem 92 indivíduos pertencentes a 40 famílias). Em 1292, procede-se a uma revisão global das medidas de proscrição, renovando as ordenações e atualizando as listas dos banidos: são em grande número os indivíduos que negociam depois a sua readmissão num grupo dirigente mais restrito.

A difusão das senhorias

A afirmação dos poderes senhoriais é mais precoce nas cidades do Pó do que nas cidades da Itália central. Isso deveu-se à capacidade de alguns grandes senhores, dotados de bens fundiários e investiduras imperiais, constituírem domínios sobre constelações de cidades e de territórios rurais, explorando os conflitos entre as fações e as rivalidades entre as diversas cidades. O caso mais conhecido é o de Ezzelino da Romano (1194-1259), que a partir dos seus feudos de Treviso estende a sua autoridade até Verona, Vicenza e Pádua e entre 1226 e 1259. Semelhante é a experiência de Oberto Pallavicino (?-1269), que transforma a função de vigário de Frederico II numa senhoria direta sobre algumas cidades de Emília e da Lombardia (Cremona, Pavia, Placência,

Brescia, Milão, e outras) entre 1249 e 1269. Uma dominação senhorial análoga sobre algumas comunas piemontesas, estabelecida por Guilherme VII dos marqueses de Monferrato (1240-1292) é dissolvida entre 1290 e 1292 pela reação dos Saboias e dos Visconti. Mesmo tendo mostrado a permeabilidade das instituições urbanas a adaptar-se a poderes monocráticos, estas primeiras construções senhoriais extinguem-se com os seus protagonistas, dada a fragilidade de domínios ramificados no território, mas não enraizados em nenhuma cidade.

Mais estáveis e duradouras revelam-se as senhorias que se desenvolvem no interior de centros urbanos por iniciativa de famílias influentes. Por outro lado, o seu perfil social pode ser bastante diferente. A senhoria da família Este, por exemplo, que se afirma em Ferrara desde 1240, é análoga ao perfil das senhorias da família Da Romano e Monferrato, e a sua autoridade assenta muito nas relações feudais. Origens condaís tem a família Della Torre, que se apoia nas organizações do «povo» em Milão para afirmar a sua senhoria desde 1259. Família cidadina, mas não de *milites*, é a Della Scala, que começa a afirmar-se em Verona entre 1259 e 1262, ligando-se à corporação dos mercadores e aos movimentos do «povo». Estirpe aristocrática, ligada ao episcopado, é, pelo contrário, a família Visconti, que substitui em 1277 a família Della Torre no exercício do poder senhorial em Milão. Na Toscana, onde as senhorias só se afirmam estavelmente na primeira metade do século XIV, a família Donoratico, que se apodera da cidade de 1317 a 1347, é de Pisa, e a dos Tarlati, senhores de Arezzo de 1321 a 1337, é episcopal.

As formas de legitimação do poder senhorial

Do ponto de vista institucional, a atribuição extraordinária de poderes a um senhor pode passar por um prolongamento do cargo de ancião ou de chefe do «povo», como no caso de Martino della Torre, em Milão, ou de Mastino della Scala, em Verona, em 1259, ou conferindo a autoridade por um período limitado, como no caso de Carlos de Anjou (1226-1285, rei da Sicília 1266-1282, rei de Nápoles desde 1266) em Florença, em 1267. Os descendentes conseguem geralmente obter cargos vitalícios na qualidade de «senhores gerais e permanentes», como Azzo VII d'Este (1205-1264) em Ferrara, em 1264, ou Guido Bonacolsi (?-1309) em Mântua, em 1299. Alguns obtêm também a faculdade de designar um sucessor, que, no entanto, deve ser reconhecido formalmente pelos órgãos da comuna. A introdução do princípio hereditário permite fundar verdadeiras dinastias senhoriais, como são a Della Scala, até

1387, a de Visconti, até 1447, ou a de Gonzaga em Mântua, de 1328 a 1707. Alguns senhores também procuram legitimar o seu poder através do título de «vigário» concedido pelo imperador: é o caso, por exemplo, da dinastia Visconti, em 1294, e a Della Scala, em 1311. A legitimação imperial constitui uma rutura com a política comunal tradicional.

Mesmo institucionalmente diferentes, os regimes senhoriais não apagam os traços mais típicos das comunas. A herança comunal é uma das características das formas assumidas pelos poderes senhoriais e, depois, pelos Estados territoriais, que constituem de certo modo a sua evolução e superação. Nos regimes senhoriais, a participação política perde vigor propositivo e assume um cariz predominantemente consultivo, mas muitas instituições de origem comunal permanecem vivas. O sistema das corporações sobrevive em quase todas as cidades e os organismos mercantis mantêm-se bastante sólidos. O mesmo quadro normativo estatutário é modificado, mas não encerrado, e os aparelhos administrativos com as conexas práticas de produção e conservação das escrituras documentais têm um amplo desenvolvimento.

As repúblicas oligárquicas

Em meados do século XIV, já se afirmaram estavelmente regimes senhoriais em quase todas as cidades. Só em pouquíssimas sobrevivem experiências «republicanas», à custa de pronunciadas reestruturações em sentido oligárquico. Em Siena, por exemplo, consolida-se um núcleo de famílias aristocráticas e populares de orientação homogénea mercantil e financeira, centrado entre 1287 e 1355 em torno do governo dos Nove e capaz de desenvolver um poderoso programa propagandista. Em Veneza, onde a comuna é dirigida por um doge, as grandes famílias de mercadores reagem à difusão das lutas de facção e das conjuras aristocráticas alargando, em 1297, o Conselho Maior a «homens novos» para proceder, a partir de 1323, a admissões seletivas: forma-se assim uma elite hereditária, coesa em torno de interesses económicos, que exclui as linhagens aristocráticas e as famílias de origem popular. Mais instáveis são os equilíbrios em Génova, onde uma informal oligarquia mercantil-financeira elege como doge vitalício, em 1339, no modelo veneziano, o rico mercador Simone Boccanegra (c. 1301-1363), apoiado por um colégio de anciãos escolhidos entre os populares, enquanto os nobres são excluídos dos cargos mais importantes.

Na segunda metade do século XIV, as repúblicas oligárquicas são sacudidas por violentas revoltas urbanas: sublevações das camadas populares são

desencadeadas em Luca (em 1369), Siena e Perugia (1371), Florença (1378), Génova (1383 e 1399) e Verona (1399). Os artesãos e os assalariados em revolta não contestam a legitimidade dos governos urbanos, mas aspiram a constituir-se em corporações e a garantir a sua participação política. O tumulto mais conhecido é o que explode em Florença em 1378, por iniciativa dos cardadores da lã, que desenvolvem a parte menos qualificada da laboração e que são chamados depreciativamente «ciompi», pelo seu mau-cheiro. Definem as suas exigências: participação no governo da comuna como um arte própria, aumento dos salários, proteção contra a opressão judiciária da corporação da lã. Com milhares de insurretos, os cardadores obtêm inicialmente para os seus representantes um terço dos cargos de governo, mas, como em muitas outras revoltas, também eles são duramente reprimidos pela reação dos patrões.

V. também: *A concorrência entre as repúblicas marítimas*, p. 36;
Veneza e as outras cidades marítimas, p. 125; *As cidades*, p. 188.

A GUERRA DOS CEM ANOS

de Renata Pilati

Assim é definida a guerra entre a França e a Inglaterra iniciada por motivos hereditários num milieu feudal porque o rei inglês, vassalo do rei de França, aspira à coroa francesa. As operações militares com variados desfechos submetem a França a uma dura prova, que também é atingida pela epidemia de peste, por tumultos urbanos e rurais e pela guerra civil. No final do século XIV, a monarquia francesa sairá fortemente enfraquecida.

Causas da guerra

A Guerra dos Cem Anos, que opõe a França e a Inglaterra durante mais de um século, com uma série de conflitos e tréguas, começa como uma guerra feudal e termina com o reforço de duas monarquias nacionais com uma fisionomia política e social bem definida.

O confronto tem início com a sucessão ao trono de França, em 1328, devido à morte, sem filhos masculinos, de Carlos IV (1294-1328, rei desde 1322), último filho de Filipe IV, o Belo (1268-1314, rei desde 1285), e último dos capetianos, ainda que a gravidez da rainha viúva crie a expectativa de um

herdeiro na assembleia de barões e de bispos. São pretendentes ao trono o primo Filipe de Valois (1293-1350), filho de Carlos de Valois (1270-1325), último filho de Filipe III (1245-1285, rei desde 1270), irmão de Filipe IV, *o Belo*; o sobrinho Eduardo III Plantageneta (1312-1377, rei de Inglaterra desde 1327), e vassalo do rei de França, filho de Eduardo II (1284-1327, rei desde 1307) e de Isabel de França (c. 1295-1358, rainha de 1308 a 1330), filha de Filipe IV, *o Belo*, e irmã do falecido soberano; o bisneto Carlos II de Navarra (1331-1387), filho de Joana (1311-1349), por sua vez filha de Luís X, *o Teimoso* (1289-1316, rei desde 1316), já rei, falecido antes do irmão Carlos IV.

Eduardo e Filipe confrontam-se na assembleia de barões e bispos, que, aguardando o parto da rainha, nomeia Filipe como regente. O nascimento de uma menina permite a Filipe ser proclamado rei (de 1328 a 1350). Mas Eduardo III, lesado nos seus direitos de sucessão em linha materna, recusa prestar-lhe homenagem feudal e reivindica os direitos ingleses sobre o ducado da Normandia. O monge Richard Lescot redige naqueles anos dois tratados contra a Inglaterra, um de carácter histórico e outro contra a sucessão em linha feminina. É a «invenção» da lei sálica contra as pretensões inglesas, que se definirá plenamente um século mais tarde.

Ameaçado de confiscação dos bens feudais em França, Eduardo presta homenagem em junho de 1329 e, em março de 1331, reconhece-se como vassalo. Adensam-se as causas de confronto quando Filipe quer anexar a Aquitânia com as ricas cidades de Baiona e de Bordéus, que é feudo do rei inglês desde 1152, graças ao matrimónio entre Henrique II Plantageneta (1133-1189) e Leonor da Aquitânia (1122-1204).

Eduardo III continua a reivindicar o ducado da Normandia, é contrário à ajuda que a França presta à Escócia contra os objetivos expansionistas ingleses e quer controlar as cidades manufatureiras da Flandres como Gante, Bruges, Ypres e Cassel, que trabalham as lãs inglesas, mas são vassalas de França. Já Filipe IV, *o Belo*, rei de França e senhor da Flandres, projetou expandir-se para norte e leste em detrimento do império e retirou vantagem do conflito interno entre as famílias Dampierre e Avesnes. Apoiou Guido de Dampierre (1226-1305), conde da Flandres, seu feudatário, contra João de Avesnes (1218-1257), conde de Hainaut, vassalo do imperador Rodolfo de Habsburgo (1218-1291), mas em 1293 acolhe o apelo de João contra Dampierre, cuja posição enfraqueceu porque tomou partido contra os administradores patrícios das grandes cidades manufatureiras como Gante, Bruges, Ypres, Lille e Douai, a favor dos tecelões, que organizaram greves e conspirações acusando os

vereadores patrícios de apoiarem a alta burguesia. Durante a revolta geral de 1280, os vereadores patrícios solicitaram e obtiveram a intervenção do rei de França contra Guido de Dampierre. Filipe IV consolida assim o seu poder sobre a Flandres.

As alianças

Eduardo III apoia as cidades manufatureiras flamengas e bretãs que querem tornar-se independentes de Filipe IV de Valois (1293-1350, rei desde 1328) e proclama-se rei de França em janeiro de 1340. Para derrotar o adversário procura alianças junto do imperador Luís, o *Bávaro* (c. 1281-1347, rei desde 1314, imperador desde 1328), do duque de Brabante, dos condes de Hainaut, de Gueldres e de Jülich. Envia a Veneza como embaixador o frade Francisco, da ordem dos pregadores, bispo de Bisaccia e capelão de Roberto de Anjou (1278-1343, rei desde 1309), para solicitar o apoio dos venezianos e a sua mediação junto dos genoveses. O frade afirma na presença do doge, no dia 27 de abril de 1340, que o «mui sereníssimo príncipe Eduardo» fez tudo para evitar a guerra propondo por escrito a «Filipe de Valois, intitulado rei de França», três meios à sua escolha para resolver a questão entre eles evitando o massacre de cristãos inocentes: um duelo, um combate entre dois pequenos grupos de seis ou oito fiéis, ou provas de Deus, que consistiam na exposição a leões famintos ou no milagre da cura de doentes. A superação das provas demonstraria o carácter real de Filipe, que, «na sua soberba», não aceitou. Os venezianos decidem não apoiar Eduardo III, para poderem continuar os seus negócios proficuamente, facilitados pela neutralidade. Também faltou a esperada ajuda imperial.

As operações militares entre tréguas e tratados de paz

Regressado a Inglaterra, Eduardo II reorganiza o exército e obtém a vitória naval de Sluys (24 de junho de 1340) sobre os franceses, pondo termo aos recontros entre a marinha dos dois países e às tentativas de invasão da Inglaterra. Os escassos financiamentos, devido à hostilidade do Parlamento para com a sua política autocrática, aconselham-no a concluir com Filipe VI uma trégua, que é interrompida por ambas as partes com batalhas dispendiosas, mas inúteis. A guerra é retomada em 1345. A primeira fase dos recontros regista uma série de vitórias para a Inglaterra por ação de Henrique de Lencastre (c. 1299-1361). Eduardo III devasta a Normandia e ruma a Paris, mas é repellido por Filipe VI. Cada recontro é precedido de cerimoniais. Antes

do início da batalha de Crécy, quatro cavaleiros franceses vão controlar as fileiras inimigas e quando regressam observam *par honneur* o silêncio segundo o código de honra da cavalaria, até que o rei, impaciente, ordena que um deles fale. Em Crécy, a 26 de Agosto de 1346, o exército francês é derrotado pelos arqueiros ingleses. Em 1347, os ingleses ocupam a praça-forte de Calais, que abre o acesso a França. É concluído um armistício várias vezes renovado. A França é atravessada pela peste e pela intolerância para com os judeus, acusados de difundir a doença. As operações militares são retomadas em 1355. O Príncipe Negro, Eduardo (1330-1376), príncipe de Gales e duque da Aquitânia, em viagem pela Normandia em socorro do pai Eduardo III, defronta-se a 19 de setembro de 1356 com o rei de França João II, o *Bom* (1319-1364, rei desde 1350), e graças à habilidade estratégica e à rapidez dos movimentos derrota o adversário. Os arqueiros ingleses derrotaram mais uma vez a pesada cavalaria francesa. A infantaria afirma-se sobre a cavalaria, João II e o seu filho Filipe (1342-1404) são feitos prisioneiros. O rei é levado para Inglaterra.

Em 1358 as campanhas do nordeste de França são perturbadas por fenómenos de *jacquerie* contra os impostos excessivos e as devastações da guerra, como relata Jean Froissart (1337-c. 1404) nas suas *Croniques*. É a guerra dentro da guerra. Os nobres pedem ajuda a fidalgos amigos da Flandres, de Hainaut, de Barbante, de Hesbaye. O rei de Navarra mata num dia mais de 3000 camponeses. Em Paris rebenta uma sublevação organizada por Étienne Marcel (c. 1316-1358), preboste dos mercadores, que é assassinado a 31 de julho de 1358 por ordem de Carlos V (1338-1380, rei desde 1364), delfim desde 1349.

Com os preliminares de Londres, de 24 de março de 1359, os dois soberanos tentam estabelecer um acordo sobre os territórios a transferir para a soberania inglesa, quase metade da França de norte a sul. Mas as cidades francesas respondem com o levantamento em massa contra estas duras imposições. O delfim Carlos derrota Carlos de Navarra, já aspirante ao trono e aliado dos ingleses, e reconquista diversos territórios ocupados.

O legado do papa conclui a paz de Brétigny (8 de maio de 1360) com que Eduardo III renuncia à coroa francesa e à soberania sobre a Normandia, a Bretanha, o Maine, Anjou e a Flandres, mas triplica as possessões na França ocidental e mantém Calais. Para João II, o *Bom*, é acordado um resgate de 3000 escudos e uma troca com alguns nobres e o filho, o duque de Anjou, que no seu regresso são conduzidos a Londres como reféns. Mas após a fuga do filho, João

II, num ato cavalheiresco, regressa a Londres, onde morre a 8 de abril de 1364.

Durante o reinado de Carlos V, o exército francês reocupa entre 1369 e 1375 uma boa parte dos territórios perdidos. Carlos V subleva a Aquitânia contra o Príncipe Negro e opõe-lhe Bertrand du Guesclin (1320-1380), capitão mercenário, que eleva, pelas suas ações contra os ingleses, ao prestigioso cargo de condestável de França. O Príncipe Negro regressa a Inglaterra em 1371. Também João de Gante (1340-1399), duque de Lencastre, irmão do Príncipe Negro, investido no cargo de governador da Guiena em 1371, se encontra em má situação, conservando para a Inglaterra poucos territórios: Calais, Cherburgo, Brest, Bordéus e Baiona. A frota inglesa é derrotada pela frota franco-castelhana. Eduardo III tem de aceitar uma nova trégua em junho de 1375. A Inglaterra é atormentada pelas lutas intestinas alimentadas na corte pelas acusações recíprocas sobre a responsabilidade dos insucessos militares.

Em França, a monarquia não goza de maior prestígio, dada a menoridade de Carlos VI (1368-1422, rei desde 1380), sendo desacreditada pela regência do duque de Anjou, um dos tios do rei, enquanto os outros dois, o duque de Borgonha e o duque de Berry, administram as províncias, cometendo uma série de abusos que determinam revoltas. Tumultos e sublevações perturbam de 1378 a 1382 a França e a Flandres, em particular Bruges e Gante. A burguesia rebelde da Flandres é derrotada em Roosebeke em 1382. Papéis e funções são assegurados pelos rituais das cerimónias públicas. Quando Carlos VI entra em Paris a 16 de setembro de 1380, não tendo ainda 12 anos, 2000 pessoas vão ao seu encontro vestidas metade de verde, metade de branco. Em Lyon, em 1389, entra solenemente sob um baldaquino semelhante ao reservado ao Santíssimo Sacramento na procissão do *Corpus Domini*, como sinal do carácter sagrado da sua pessoa. Carlos VI assumiu o poder há um ano e ainda alimenta esperanças. Mas, com os primeiros sinais da sua loucura, a crise parece irreversível. A nobreza feudal quer afirmar o seu poder. Filipe, *o Audaz*, duque de Borgonha, ameaça a estabilidade da França.

O ducado de Borgonha entrou na posse do rei de França João II, *o Bom*, em 1363, na sequência de uma crise dinástica, e foi por ele concedido como feudo ao filho Filipe, *o Audaz*, que se torna o fundador de uma nova dinastia graças ao casamento com Margarida da Flandres (1350-1405), que leva como dote a Flandres, Artois e o Franco-Condado. João Sem Medo (1371-1419), Filipe, *o Bom* (1396-1467), e Carlos, *o Temerário* (1433-1477), farão do Estado borgonhês (Borgonha, Franco-Condado, Flandres e Países Baixos, com a requintada corte de Dijon) um temível adversário para a França.

Em 1392 rebenta a guerra civil entre a nobreza dividida entre Armagnac, no séquito do conde Bernardo VII de Armagnac (c. 1360-1418), que apoia o irmão do rei, o duque Luís de Orleães (1372-1407), e Borgonha, dirigida por Filipe, o *Audaz*, tio do rei, aliado dos ingleses.

João de Gante, duque de Lencastre, capitão da Guiena (1388) e duque da Aquitânia (1390), irá concluir uma série de tréguas com a França entre 1392 e 1394.

V. também: *A França*, p. 89; *A Inglaterra: a monarquia entre guerras e concessões*, p. 95; *Geoffrey Chaucer*, p. 681.

A PESTE NEGRA E A CRISE DO SÉCULO XIV

de Catia Di Girolamo

População, produção e consumo, que cresceram ininterruptamente entre os séculos XI e XIII, invertem as suas dinâmicas a partir do século XIV: limitações estruturais do sistema produtivo, incidência de uma fase de agravamento do clima, difusão de carestias e epidemias, terremotos, guerras e revoltas contribuem para esboçar para esta época um perfil eminentemente crítico, no seio do qual é possível identificar também os sinais de uma reestruturação de longo prazo.

Indicadores da crise

Os séculos centrais da Idade Média são marcados por processos de expansão demográfica, urbanística e produtiva que abrandam, param e regridem durante os séculos XIV e XV. Os dados que revelam de modo mais imediato o início de uma fase crítica são fornecidos pelas estimativas demográficas: dos 70-80 milhões de habitantes na Europa do final do século XIII, chega-se a 50-55 milhões, 50 anos depois, e a 35 milhões após mais meio século. O vazio populacional requer – consoante as regiões geográficas – de 100 a 400 anos para ser preenchido e deixa inúmeras marcas, entre as quais o abandono de centenas de aldeias, como na Alemanha (*Wüstungen*), França (*villages désertés*), Inglaterra (*lost villages*), mas também em Espanha e na Itália.

A diminuição de população faz descer rendimentos e lucros, por efeito da diminuição da procura e da consequente queda dos preços (de produtos alimentares e de produtos artesanais) e dos arrendamentos (de terras, casas e

lojas). Por outro lado, a diminuição da procura induz o redimensionamento do sistema produtivo; por sua vez, o declínio do emprego que daí resulta incide negativamente no consumo: a crise económica é desencadeada e requererá mais de um século para ser superada.

Carestias

Na origem do colapso demográfico esteve a repetida difusão de carestias e doenças epidémicas. No território italiano, por exemplo, entre 1271 e 1347, sucedem-se pelo menos 14 carestias, algumas das quais à escala inter-regional.

Dados semelhantes revelam a fragilidade estrutural da expansão em plena Idade Média, sustentada por uma agricultura de tipo extensivo, pouco diversificada e minada pela falta de integração entre cultivo e criação de gado, além da conexas carência de adubação. A necessidade de terras cultiváveis impede, de facto, que se destinem à pastagem superfícies extensas (reduzindo assim as possibilidades de obter adubo) e leva a utilizar também terras escassamente produtivas (as terras marginais). Mas uma vez esgotada a fertilidade inicial, na ausência de adubação, estas terras começam a produzir menos e a desencadear a crise de subsistência.

Por outro lado, os efeitos do sobrepovoamento são agravados pelo agravamento do clima, identificado no fim do século XIII e no início do século XIV; a sucessão de vários anos de mau tempo prejudica repetidamente as colheitas; daí resulta um enfraquecimento geral da população, que atinge duramente tanto os campos, onde o nível de vida é já muito baixo, como as cidades, onde a quebra produtiva se repercute sob a forma de dificuldades de aprovisionamento.

Epidemias

No entanto, as cidades tornam-se inicialmente o refúgio de muitos habitantes dos campos, que esperam poder beneficiar das políticas de aprovisionamento: daí resulta um agravamento da situação urbana sob o perfil da subsistência alimentar e do ponto de vista higiénico. Com populações enfraquecidas pela má nutrição e concentradas em espaços restritos e insalubres, torna-se mais fácil a propagação das epidemias, cuja repetição culmina na peste negra de 1348, que tem o carácter de uma pandemia e que, a partir dessa data, se torna endémica, ainda que a sucessão de pontos críticos diminua até ao século XVIII.

A causa da epidemia é o bacilo *Yersinia Pestis*, transmitido aos seres humanos pelas pulgas dos ratos, que só atingem os homens como «segunda

opção», quando as vítimas entre os ratos já são muito numerosas. O foco originário é localizável na região dos Himalaias; daqui começa a difundir-se quando a criação do Império Mongol multiplica os contactos entre as vastas regiões asiáticas e entre estas e a Europa. Em 1347, os tártaros, que cercam a colónia genovesa de Caffa, catapultam para o seu interior os cadáveres de alguns contaminados; os que escaparam ao cerco levam consigo o bacilo, primeiro, para Constantinopla e, depois, para todo o Ocidente, a partir das cidades costeiras.

Mesmo depois da fase mais virulenta, a população europeia continua a diminuir: de facto, à primeira epidemia seguem-se muitas outras, que geralmente dizem os que não tiveram maneira de se imunizar durante as fases anteriores de contágio (é o caso da «peste das crianças», a epidemia inglesa de 1363-1364): a perda de quotas importantes de população próxima da idade fértil atenua a recuperação.

As fontes da época interpretam a doença como um flagelo divino ou como a ação criminosa de grupos de infiéis: protegem-se da peste com procissões, peregrinações, flagelações, mas também com cenas de histeria coletiva e *pogroms* contra judeus. No entanto, não faltam tentativas para dar explicações de carácter científico (como a teoria dos miasmas ou a astrológica) e indicações de carácter profilático (dietas, sangrias, afastamento dos locais de contágio).

Terramotos, guerras, aumento dos conflitos sociais, agravamento da carga fiscal

O quadro do século XIV tornou-se mais dramático pela presença simultânea de outros fatores críticos que interagem com carestias e epidemias.

Sobretudo os terremotos: quando já alastra a peste, em 1348, a Caríntia é devastada por um terremoto sentido numa área com um diâmetro superior a 600 quilómetros; as réplicas do terremoto duram quase dois meses. No ano seguinte é a vez dos Apeninos centrais, com dois epicentros em Molise e na região de Áquila.

Outro traço crítico é constituído pela guerra, que, a partir do século XIV, se torna uma condição quase permanente em numerosas regiões europeias: são exemplos disso a Guerra dos Cem Anos (1337-1453), a Guerra das Duas Rosas (1455-1485), os recontros dinásticos que atormentam a Península Ibérica, o confronto secular entre a Casa de Anjou e os aragoneses e as guerras entre os Estados regionais italianos.

Precisamente em Itália, entram precocemente em ação os senhores da guerra,

as tropas mercenárias, que contribuem para o empobrecimento das populações europeias de muitas maneiras: com a crescente pressão fiscal, necessária para lhes pagar o soldo, com as razias quando o soldo tarda a chegar, com as extorsões sob a ameaça do saque, sofridas também pelas populações não envolvidas nos conflitos. Algumas cidades italianas acabam por pagar também com a perda de autonomia, sendo atribuídas em regime de senhorias aos chefes mercenários.

A segunda metade do século XIV é depois lacerada por uma série de revoltas rurais e urbanas, mais extensas e mais frequentes do que no passado. As revoltas não são apenas a resposta ao agravamento que a crise determina de modo direto nas condições de vida das populações, mas são sobretudo a tentativa de resistir aos seus efeitos indiretos: proprietários fundiários e empresários mercantis – atingidos por seu turno pela redução dos rendimentos e lucros – procuram compensar as perdas, impondo aos camponeses novos encargos fiscais, repondo com vigor privilégios caídos em desuso e contrariando quaisquer tentativas de os assalariados se organizarem em associações de ofício. A estas tentativas procuram opor-se as revoltas do século XIV. A partir de 1358, em França, o termo *jacquerie* (do nome de Jacques Bonhomme, chefe dos revoltosos) torna-se um nome comum para indicar as frequentes revoltas rurais. No tumulto urbano dos cardadores, em Florença (1378), às exigências de tipo «sindical» juntam-se instâncias políticas. Nas revoltas fiscais inglesas, o descontentamento une em ações conjuntas as componentes populares da cidade e do campo. Em todos os casos, as concessões por vezes obtidas pelos revoltosos são posteriormente revogadas e as repressões inexoráveis.

A referência às revoltas fiscais junta mais um dado ao quadro crítico da segunda metade do século XIV: trata-se de uma fase importante para a reorganização dos poderes públicos, que vão assumindo competências exercidas no passado pelas aristocracias locais. Para que isso aconteça, são necessários sistemas burocráticos complexos, que – tal como os exércitos profissionais – têm custos elevados: tudo isso se traduz num aumento da pressão fiscal, que, por sua vez, transmitindo-se aos vários níveis da sociedade mediável e estimulando a sua conflitualidade, se inclui entre os fatores de agravamento da crise.

Não só sombras

As teses sobre a depressão, que sublinham os aspetos mais profundos e

destrutivos da crise, foram recentemente integradas por uma perspetiva diferente, na base da qual o abrandamento da pressão demográfica, reequilibrando população e recursos, teria gerado uma melhoria geral das condições de vida.

As transformações desencadeadas pela crise teriam, pois, a médio e longo prazo, resultados positivos: o crescimento dos rendimentos, permitido pelo abandono das terras marginais; o aumento dos salários, tornado possível pela rarefação da mão de obra; a maior difusão da pastagem e a melhor integração da agricultura e da criação de gado, realizadas graças ao recuo dos cultivos; o apoio mecénico dos senhores ao florescimento renascentista, inconcebível sem a redistribuição da riqueza, que – juntamente com a pura destruição – emerge das guerras da península.

Mas também o novo modelo não aguentou integralmente a análise de pormenor, mostrando por exemplo os resultados negativos nas camadas populares da resposta senhorial à queda dos rendimentos. Da vivacidade do debate parece pois emergir sobretudo uma conclusão: a riqueza interpretativa dos modelos depressionista e otimista clarificou certamente tanto a indubitável natureza crítica do século XIV, como o facto de o reordenamento da Europa pós-século XIV poder ser avaliado também à sua própria luz, mas a verdadeira chave desta fase histórica provavelmente é diferenciada caso a caso, segundo uma perspetiva de carácter regionalista.

V. também: *A peste negra*, p. 535; *Florença. A peste negra de 1348*, p. 825.

AS REVOLTAS CAMPONESAS

de Giovanni Vitolo

No decurso do século XIV assiste-se na Europa à explosão de revoltas camponesas, que por vezes se entrelaçam com as tensões sociais e económicas que invadem as cidades e com as políticas em vigor nos diversos âmbitos territoriais. As revoltas mais famosas são as que têm como cenário a Flandres ocidental, a região de Paris e Inglaterra, mas o fenómeno difundiu-se por toda a parte e também em Itália, assumindo características particulares no Sul, onde explode o banditismo.

As causas

As guerras, as carestias, a maior pressão fiscal das monarquias, que têm necessidade de crescentes recursos financeiros tanto para recrutar milícias mercenárias como para se dotar de um vasto aparelho de funcionários públicos, juntamente com a queda dos preços agrícolas ligada à diminuição da população provocada pelas epidemias, também têm uma incidência direta na vida das populações rurais, contribuindo para fazer explodir, a partir das primeiras décadas do século XIV, protestos e revoltas camponesas de uma ponta à outra da Europa. Não existe entre os historiadores concordância na interpretação do fenómeno, que tem graves consequências sobretudo pela sua vasta dimensão e pela imprevista aceleração que regista em meados do século.

Substancialmente, os diversos pontos de vista podem ser resumidos a duas linhas de interpretação. Por um lado, há quem considere as revoltas como factos acidentais ligados a acontecimentos bem identificados; por outro, há quem ponha a tónica nos pressupostos socioeconómicos das revoltas, remetendo-os para as condições de vida das camadas rurais: condições de vida desde sempre precárias, mas no decurso do século XIV sujeitas a um agravamento por causa da maior pressão dos proprietários fundiários, que, para fazer face à recessão económica e assegurar os meios necessários à manutenção do seu estilo de vida, tentam impor aos camponeses novos encargos. Perante isto, factos ocasionais como guerras, carestias, crescimento da pressão fiscal e crises de superprodução seriam apenas – para os defensores desta linha de interpretação – elementos agravantes. O certo é que cada revolta tem características peculiares tanto no que diz respeito às camadas sociais envolvidas como no que concerne à duração e modo da repressão.

As principais revoltas

As revoltas mais famosas do século XIV têm como cenário a Flandres ocidental (1323-1328), a região de Paris (1358) e Inglaterra (1381); mas o mal-estar das populações rurais explode um pouco por toda a parte, embora sob formas mais episódicas e menos espetaculares.

A primeira das revoltas de grande amplitude ocorre na Flandres ocidental, e na origem está uma série de motivações, que não tornam fácil a sua interpretação. Não se trata, de facto, de uma pura e simples revolta camponesa, pois dos cerca de 4000 revoltosos mortos ou em fuga, todos identificados, só menos de um quarto é formado por camponeses sem terra, enquanto a maioria são camponeses-artesãos ocupados no sector têxtil, que se revoltam não só contra a pressão fiscal do conde da Flandres, devida às pesadas indemnizações

a pagar ao rei de França, mas também contra a nobreza francófona e a camada patricial e mercantil que a ela se aliara.

Muito mais famosa, graças também às informações do cronista Jean Froissart (1337-c. 1404), é certamente a *jacquerie* francesa, que explode em maio de 1358 e que dura apenas duas ou três semanas. O movimento camponês, que toma o nome de Jacques Bonhomme, alinha de Guillaume Cale, chefe dos revoltosos, parte da Ilha de França e estende-se rapidamente a uma vasta região (Picardia, Normandia, Champagne), provocando o assalto de castelos, a morte de muitos nobres e a destruição dos documentos, na base dos quais eram pedidas aos camponeses rendas e prestações de trabalho gratuitas. Rapidamente se estabelece uma ligação com as reivindicações políticas da camada mercantil de Paris, cujo principal representante, Étienne Marcel (c. 1316-1358), preboste da *Hansa* dos mercadores, persegue o projeto de reduzir os privilégios, logo, o poder da nobreza. Isto não impede a violenta reação da nobreza, apoiada por João, o Bom (1319-1364, rei de França desde 1350), que derrotou os revoltosos em poucos dias. As crônicas falam de 20 000 camponeses mortos: número talvez excessivo, mas que dá uma ideia da amplitude da revolta e do grande número de pessoas que estão envolvidas. A mesma sorte sofre pouco depois Étienne Marcel.

Também a revolta inglesa de 1381 tem o elemento motor nos camponeses, mas envolve depois operários assalariados e artesãos, encontrando mesmo uma cobertura ideológica em bastantes representantes do baixo clero, empenhados na contestação radical do egoísmo dos ricos e dos vícios difundidos no mundo eclesiástico. O descontentamento, que vai aumentando há já algumas décadas devido ao agravamento nos campos das antigas relações de dependência e à promulgação, em 1351, de um estatuto dos trabalhadores que proíbe o aumento dos salários, explode em 1381 na sequência do aumento da cobrança fiscal causado pela guerra com a França (a já referida Guerra dos Cem Anos), que leva nesse ano a triplicar a *poll-tax* de 1377, no valor de um xelim por cabeça (a *poll-tax*, ou capitação, é agravada na mesma medida para homens e mulheres de idade superior a 14 anos, independentemente do rendimento). No entanto, o desfecho é diferente do da *jacquerie* francesa: o rei Ricardo II (1367-1400, rei de 1377 a 1399) e os nobres veem-se obrigados a acolher grande parte das exigências dos revoltosos e a conceder uma amnistia geral, de que só são excluídos os mais radicais, que se mantêm armados, acabando depois por ser massacrados.

Uma realidade igualmente diferente, que mostra como a origem e o desfecho

das revoltas camponesas estão estreitamente ligados ao contexto político em que se inserem, é a da Catalunha, onde, nos séculos XII e XIII, cerca de um quarto da população rural, que viveu em condições de servidão da gleba e que quer abandonar a terra a que está ligada, tem de pagar um resgate (*payeses de remensa*, camponeses de resgate). A situação, que se foi tornando cada vez mais grave ao longo do século XIV, explodirá numa *revuelta general campesina* em 1462, com o apoio da monarquia, então em luta contra a baixa nobreza e o patriciado citadino, que têm assento nas *Cortes*, empenhados em defender as *libertates* das camadas privilegiadas. O desfecho final será favorável aos camponeses, aos quais Fernando, o *Católico* (1452-1516, rei desde 1479), reconhecerá não só a liberdade mas também o direito de recusar as obrigações que lhes são impostas arbitrariamente pelos senhores (*malos usos*).

Um movimento que tem também características próprias é a revolta Tuchin, que nos anos 70 e 80 do século XIV se estende do Languedoque, em França, ao Piemonte. Os revoltosos voltam-se sobretudo contra a feudalidade, que naqueles anos está a acentuar a pressão fiscal sobre os camponeses, já exasperados pelas contínuas requisições de homens e produtos, provocadas pelas guerras entre os condes de Saboia, os marqueses de Monferrato e os grandes senhores feudais. No Piemonte, o epicentro é representado por Canavese, onde os revoltosos podem contar com a solidariedade das populações, chegando a ameaçar Turim. Porém, privados de programa político e de coordenação na ação, não são capazes de aproveitar os êxitos iniciais, e são repetidamente derrotados pelo exército do conde de Saboia na primavera de 1387.

Revoltas camponesas e banditismo na Itália meridional

Por sua vez, sob formas totalmente diferentes e originais exprime-se o mal-estar no mundo camponês da Itália meridional. Já no início do século XIV se verificam, um pouco por toda a parte, abandonos das terras e revoltas tanto contra os funcionários régios como contra os senhores laicos e eclesiásticos, mas as últimas têm sempre um carácter episódico e local. Verdadeiramente particular é o fenómeno do banditismo, que tem uma difusão enorme e não apenas nas regiões do interior. Por um lado, é surpreendente a grande quantidade de pessoas que estão envolvidas, por outro, a sua progressiva atenuação no início do século XV, isto é, no período em que, uma vez atingido o nível mais baixo de densidade demográfica, são aliviadas as condições de mal-estar e de pobreza que constituem a sua razão de ser.

Mas os camponeses em revolta contra o fisco e os seus senhores, os que fogem das terras e os que procuram no banditismo uma saída para o desespero, nunca procuram unir esforços para realizar uma mudança das suas condições e muito menos para modificar o ordenamento da sociedade, ainda que a sua ação não deixe de obter resultados. Pondo de parte a peculiaridade das situações locais, no seu conjunto, os campos meridionais deixam de ser percorridos por frêmitos de revolta já na primeira metade do século xv. Para isso contribuem indubitavelmente diversos fatores, como a menor pressão demográfica, os recorrentes períodos de fraqueza da monarquia, que impedem os senhores feudais de confiar no apoio do poder régio à repressão das revoltas, as dificuldades, dada a escassez de mão de obra, de encontrar braços de trabalho para o cultivo das terras; mas é de crer que os senhores fundiários também sejam levados à moderação pela recordação das explosões de cólera camponesa e dos abandonos das terras ocorridos no século anterior. Naturalmente, não cessam os litígios nos tribunais régios, mas a tendência geral é a da redação de estatutos e de normas escritas, capazes de introduzir uma maior clareza nas relações entre senhores e camponeses dependentes, cuja condição está a definir-se de maneira homogénea no interior do reino.

V. também: *As terras*, p. 167.

A CASA DE ANJOU NO MEDITERRÂNEO

de Francesco Paolo Tocco

A presença da Casa de Anjou no Mediterrâneo oriental depende da confluência de duas instâncias políticas conscientemente acolhidas e perseguidas por um soberano determinado e ambicioso como Carlos I de Anjou, desde 1266 à frente do reino da Sicília, conquistado a convite do pontífice. Do novo reino, Carlos I herda uma componente de política externa de longa duração: a projeção para o Mediterrâneo oriental, perçível já a partir dos tempos de Roberto, o Guiscardo. Por outro lado, esta componente insere-se no movimento mais global das cruzadas, em que Carlos está envolvido.

Uma astuta construção política

Em 1266, Carlos de Anjou (1226-1285, rei da Sicília, 1266-1282, rei de

Nápoles desde 1266) apodera-se das terras e dos títulos gregos que Manfredo (1231-1266) tinha recebido ao casar com Helena de Epiro (?-pós 1266), filha do déspota de Acaia, Miguel II (?-1271), soberano de uma parte da Albânia e de Epiro. Trata-se da ilha de Corfu e de algumas localidades albanesas, de entre as quais se destaca o porto de Durrës. Em fevereiro de 1267, Carlos de Anjou conclui um tratado de aliança duríssimo com Guilherme de Villehardouin (?-1278), príncipe de Acaia, e Balduíno II de Courtenay (1217-1272/1274), imperador do Império Latino do Oriente, já em crise depois da derrota bizantina que levou à conquista de Bizâncio e da Trácia. O rei da Sicília empenha-se em contratar e manter por um ano 2000 cavaleiros para reconquistar o Império Latino do Oriente, em troca do reconhecimento não só dos bens retirados a Helena de Epiro mas também da sua soberania sobre Acaia (o atual Peloponeso), sobre muitas ilhas do arquipélago e sobre um terço à sua escolha das terras reconquistadas. O acordo é consolidado pelo casamento entre Beatriz (?-1275), filha de Carlos, e Filipe de Courtenay, filho e herdeiro de Balduíno, de quem Carlos e os seus descendentes herdarão o título imperial em caso de morte sem prole.

Não podendo atacar de imediato Constantinopla, Carlos dedica-se a uma intensa ação diplomática e, com uma astuta e afortunada política matrimonial, lança as bases do nascimento de uma dinastia de Anjou no reino da Hungria, que, pela sua projeção adriática e balcânica, é uma indispensável cabeça de ponte para o sucesso na fragmentada região política da Europa sudeste e do Egeu. Em 1271, as relações entre Carlos I e Guilherme de Villehardouin reforçam-se com o casamento entre o segundo filho angevino, Filipe (c. 1256-1277), e Isabel, filha mais velha de Guilherme. Poucos meses depois, a morte do déspota de Epiro permite a Carlos I tornar-se senhor efetivo da Albânia, assumindo a coroa em 1272. A autoridade de Anjou no reino rapidamente se tornará precária, mas Carlos é já um monarca balcânico, com quem os poderes da região são obrigados a relacionar-se diretamente.

Além disso, o soberano de Anjou, ao aliar-se com Veneza, com o duque de Patraso, o senhor da Tessália, o rei da Sérvia Estêvão Uroš (c. 1308-1355) (cujas mulheres, Helena, era filha de Balduíno), os senhores feudais de Moreia, e Jorge Terter (?-1309), czar cumano do Império Búlgaro, já está próximo da conquista de Bizâncio e da consequente fundação de uma superpotência senhora do Mediterrâneo, da Provença à Itália meridional, da Grécia às costas sírias. De facto, em 1277, Carlos I põe o selo nos seus objetivos orientais ao obter a coroa do reino de Jerusalém, que permanecerá o maior título (em breve

apenas honorífico) dos soberanos de Anjou. Com este último movimento une a herança do reino da Sicília à política das cruzadas dos consanguíneos franceses. Mal assumiu o título, Carlos envia para a Síria, com uma esquadra de sete galeras, Ruggero Sanseverino, para governar um império de uma extensão territorial já exígua, mostrando assim compreender que o destino da Síria é em primeiro lugar uma questão vital para o controlo das potências ocidentais na região. Mas os factos depressa frustrarão os seus esforços porque o último ponto de apoio cristão na região, São João de Acre, cairá em 1291.

Fim de um sonho

Em 1282, verifica-se o acontecimento crucial que arrasa as veleidades do expansionismo de Anjou: as Vésperas Sicilianas, revolta que é o resultado provável da convergência oculta e não necessariamente predeterminada dos esforços dos muitos inimigos de Carlos, desde Pedro III de Aragão (1240-1285, rei desde 1282), depositário da legitimidade suábica, logo, da frente gibelina, a uma parte da cúria romana, hostil ao enorme poder de Anjou, e ao imperador de Bizâncio Miguel VIII Paleólogo (1224-1282), que, segundo uma tradição consolidada, conseguirá com o dinheiro congregar estas forças díspares. Depois da adesão de Messina à revolta, a frota imponente preparada por Carlos no ancoradouro peloritano é destruída. Nos 20 anos que se seguiram à revolta, Carlos I e o seu sucessor Carlos II (1252-1309, rei desde 1285) deverão empenhar-se na manutenção do reino da Sicília, aceitando, com o tratado de Caltabellotta (1302), perder temporariamente a ilha, confiada a uma dinastia aragonesa autónoma hostil a Anjou. A partir desse momento, a política angevina no Mediterrâneo oriental será uma política de restabelecimento, baseada em acontecimentos episódicos e em iniciativas pessoais mais ou menos afortunadas de senhores feudais do reino.

Quanto ao já perdido reino de Jerusalém, Carlos II, que sucedeu ao pai em 1289, compreendendo que uma cruzada está fora de questão, considerará mais oportuno tentar reunir sob a sua bandeira os representantes da Ordem Teutónica, dos Cavaleiros Hospitalários, da Ordem dos Templários, das ordens de Calatrava e de Roncesvalles, os premonstratenses e outros, para conquistar a Síria. Não conseguindo o seu intento, esforçar-se-á por manter os direitos da Casa de Anjou no reino. No âmbito dos Balcãs, Carlos II delega as operações a Filipe (1278-1332), o filho predileto, a quem concede em fevereiro de 1294 o principado de Tarento, dando-lhe como mulher (cerca de 1295) a filha do déspota de Epiro Nicéforo Ducas (?-1296), Tamar (1277-1311). Filipe leva

como dote os bens da Casa de Anjou na Grécia, incluindo os que detém no principado de Acaia, no ducado de Atenas, no reino da Albânia e em Valáquia. Tamar recebe como dote Gjirokastër e algumas localidades do Epiro. O resto ser-lhe-á atribuído metade pela morte de Nicéforo e metade pela morte da sua mulher Ana Cantacuzena.

Não obstante a viúva de Nicéforo ter violado o pacto, deixando os bens ao filho Tomás (?-1318), os príncipes de Tarento conseguem apoderar-se deles, investindo Tomás a título de feudo com uma renda anual e com o compromisso de ajuda militar no caso de Filipe entrar em guerra naquelas regiões. Tamar, efetivamente privada do dote sucessório, é repudiada em 1309. Filipe conclui então um matrimónio ainda mais vantajoso na perspetiva oriental, casando-se em 1313 com Catarina de Valois-Courtenay (1303-1346), herdeira pelo lado da mãe dos direitos do Império Latino do Oriente, acrescentando assim a soberania nominal sobre o império à que tinha sobre a Albânia e a Acaia. Sobre este último principado nascerá bem cedo um contencioso entre Filipe e o irmão, João de Gravina (1294-1336), só resolvido em 1332, pouco depois da morte de Filipe. De facto, o rei Roberto (1278-1343, rei desde 1309), sucessor de Carlos II, faz um acordo entre as suas famílias na base do qual João renuncia à soberania direta sobre a Acaia, que passa para os herdeiros de Filipe, recebendo em compensação definitivamente a Albânia e constituindo deste modo o ramo Anjou-Durrës, que mais tarde pouco controlarão do território albanês. Nem na Grécia as coisas correrão melhor: as ameaças bizantina e turca tornam-se cada vez mais consistentes, e o ducado de Atenas já está há algum tempo nas mãos da grande Companhia Catalã.

Depois de se ter limitado a modestos envios de tropas e de abastecimentos, a corte de Nápoles decide fazer um grande esforço em 1338, quando Catarina de Valois-Courtenay se transfere para Acaia com os filhos e, graças sobretudo à ajuda de Niccolò Acciaiuoli (1310-1365), um mercador florentino que caiu nas suas graças na qualidade de tutor dos filhos, restabelece temporariamente a autoridade sobre o principado. A linhagem Anjou-Tarento permanecerá formalmente titular do principado até 1374, seguida pela Casa de Baux, até 1383, mas, do ponto de vista do controlo do território, a região helénica que vai das ilhas Jónias, passa pelo principado de Acaia e chega até Atenas, será apanágio de duas famílias da feudalidade angevina: a família Tocco, condes de Cefalónia, senhores das ilhas Jónias, e a família Acciaiuoli que, graças à astuta política expansionista e de consolidação na região do fundador da linhagem Niccolò, senhor de Corinto e de muitas outras terras do principado quando

morreu em 1365, constituirão um potentado destinado a durar, entre altos e baixos, até meados do século xv, em virtude da falta de escrúpulos de Nério Acciaiuoli (?-1394), que em 1394 arrebatará Atenas aos catalães, e dos seus descendentes, Antonio (?-1435), Nério II (?-1451) e Franco (?-1463), que manobrarão com destreza entre a lealdade à Casa de Anjou, a circumspecta deferência para com Veneza e a sujeição ao Império Turco, patrão absoluto da região a partir de 1420, depois do compasso de espera determinado no final do século xiv pela ação fugaz de Tamerlão (1336-1405).

V. também: *Frederico II Hohenstaufen e o declínio da dinastia suábia em Itália*, p. 39;
A França, p. 89; *O reino da Casa de Anjou da Sicília*, p. 119;
O reino aragonês da Sicília, p. 122.

OS PAÍSES

O ESTADO DA IGREJA

de Errico Cuozzo

Graças sobretudo à ação de Inocêncio III, o Estado da Igreja assume a forma territorial e administrativa que o caracterizará até ao final da Idade Média. Também durante o período do chamado «cativeiro de Avinhão», um dos principais interesses do papado será a consolidação da sua posição nos domínios italianos.

A reforma de Inocêncio III

A morte do imperador Henrique VI de Suábia (1165-1198, imperador desde 1191) e a eleição do papa Inocêncio III (1160-1216) em 1198 dão início à última fase da formação do Estado da Igreja na Idade Média.

No decurso do século XII naufraga qualquer veleidade do imperador de impor o seu protetorado sobre os domínios pontifícios. Depois de algumas vãs tentativas de Alexandre III (c. 1110-1181, papa desde 1159) e de Celestino III (?-1198, papa desde 1191) de estender a autoridade pontifícia sobre a marca de Ancona e o ducado de Espoleto, Inocêncio III consegue-o graças a uma ação administrativa eficiente e a alguns privilégios imperiais de Henrique VI e do seu filho Frederico II (1194-1250, imperador desde 1220): é a atuação da política que a historiografia (Ficker, Maccarrone) definiu como «das recuperações».

Com o grande pontífice, o Estado da Igreja assume a configuração territorial que iria conservar até ao final da Idade Média: o antigo ducado de Roma, desde Radicofani a norte até Ceprano a sul; a Sabina; o ducado de Espoleto; a marca de Ancona; o *enclave* representado pela cidade de Benevento. Estes territórios são mencionados em dois importantes diplomas de Frederico II da Suábia, respetivamente de 1213 e de 1219. Inocêncio reivindica também a propriedade da Romanha, mas nunca a consegue obter.

Até ao início do século XIII, as pretensões pontifícias dizem respeito ao

exercício dos direitos senhoriais sobre as terras que constituem o Patrimonium Sancti Petri, como atesta claramente o *Liber Censuum*, redigido no final do século XII, que contém a recolha oficial de todos os documentos que comprovam a legitimidade dos direitos fundiários proclamados pela Santa Sé nas regiões eclesiásticas.

É mérito do papa Inocêncio III ter introduzido um ordenamento administrativo, que será depois consolidado pelos seus sucessores. Baseia-se na divisão das terras eclesiásticas em *immediate subiectae*, ou de domínio direto, que poderemos chamar dominiais, e em *mediate subiectae*, ou de domínio indireto, que constituem senhorias territoriais autónomas.

Relativamente às terras de domínio indireto, o pontífice não avança nenhuma exigência relevante, recusa submetê-las a vínculos de natureza feudal e fica satisfeito com a aceitação, pelos senhores que as detêm, do reconhecimento formal da sua autoridade e do pagamento de um imposto anual.

Por sua vez, em relação às terras de domínio direto, Inocêncio III procura mantê-las sob o seu controlo efetivo. Dispersas por todas as regiões, são confiadas a castelãos e a senhores que se comportam com grande liberdade. Assim, as terras que constituem os benefícios dos bispados e dos grandes mosteiros, por vezes muito extensas, ficam imunes a um controlo direto e imediato do pontífice graças ao ordenamento canónico.

A reforma de Inocêncio III divide as terras de domínio direto em amplas circunscrições. Na chefia de cada uma é colocado um representante do pontífice, com o título de reitor. A amplitude e o número dos reitorados variam frequentemente ao longo do século XIII.

Os reitores pontifícios são escolhidos entre os mais altos eclesiásticos (muitos são cardeais) e entre os representantes das grandes famílias romanas. Providenciam o governo das terras e a cobrança dos direitos senhoriais que cabem à Igreja. Administram também a justiça, num tribunal itinerante, coadjuvados por juízes e oficiais.

A partir de meados do século XIII, os reitores são acompanhados por tesoureiros, que, como diretos representantes da Câmara Apostólica, subtraem aos reitores a gestão das receitas.

As terras *immediatae subiectae*, submetidas à autoridade dos reitores, compreendem também as comunas dominiais. Para a sua administração, Inocêncio III aplica o modelo do ordenamento comunal do reino da Sicília no período normando. Contrariamente ao que aconteceu no passado, abandona a fórmula diárquica, que implica a presença, no topo da administração comunal,

de um funcionário pontifício e de um representante da comuna. Coloca no topo da universidade um magistrado de nomeação pontifícia. Mas, de facto, raramente chega a nomeá-lo, considerando-se satisfeito, bem como os seus sucessores (Honório III, Gregório IX, Inocêncio IV), com o reconhecimento formal desse direito.

Inocêncio III completa o quadro do ordenamento temporal com a instituição provincial dos parlamentos. Reunidos com uma certa regularidade no decurso do século XIII, são constituídos por senhores territoriais, por dignitários eclesiásticos e por representantes das cidades dominiais presentes em cada reitorado. As suas tarefas consistem em tutelar os costumes locais, resolver os contenciosos em curso, melhorar a legislação corrente através da promulgação de novas constituições (*ordinamenta*), julgar no sentido da legitimidade das subvenções extraordinárias requeridas pelo reitor para a defesa do território (*tallia militum*).

Esta estrutura organizativa vai sobrepor-se a toda uma série de ordenamentos locais vigentes nas várias regiões e implica o reconhecimento definitivo da superioridade temporal do pontífice. Favorece não só uma melhor gestão do poder mas também uma mais pontual e atenta cobrança das receitas ordinárias, que consistem nas rendas dominiais e nas receitas da justiça. A estas juntam-se, depois, os censos que são pagos à Câmara Apostólica pelos senhorios das *terrae mediatae subiectae*.

A historiografia (Waley, Colliva) considerou que este sistema, que mostra indubitavelmente durante todo o século XIII aspetos de grande debilidade, é caracterizado não tanto por uma vocação unitária, mas mais por uma articulação provincial, ou seja, por um «ordenamento regional». O facto é que o pontífice, privado de uma efetiva senhoria territorial com que possa contar, é obrigado a ter em conta os ordenamentos locais, a procurar exercer antes de mais os direitos dominiais, a estar presente sobretudo no governo das terras *immediatae subiectae*. Nas senhorias autónomas não intervém, limitando-se a reconhecê-las e a legitimá-las, conferindo aos senhores o vicariato apostólico, a exemplo do que é feito pelo imperador Frederico II da Suábia. Deste modo, mesmo acentuando a sua separação de facto, o pontífice assegura a sua lealdade formal e o reconhecimento da sua alta potestade, segundo um modelo que será amplamente utilizado.

Estado de Igreja e papas de Avinhão

Em 1309, o pontífice francês Clemente V (1260-1314, papa desde 1305)

decide transferir a sede do papado de Roma para Avinhão, na Provença, onde permanece até 1377.

A tese segundo a qual os que defenderam os papas de Avinhão descuraram neste período (definido, com uma clara referência bíblica, como «cativeiro de Avinhão») a administração dos domínios italianos está hoje superada. De facto, é consensualmente aceite que as propriedades italianas estão entre as principais preocupações dos pontífices de Avinhão, que despendem a maior parte das suas receitas na manutenção das suas posições em Itália e, não obstante os muitos compassos de espera, asseguram globalmente uma evolução permanente da organização da estrutura administrativa do Estado da Igreja, que na primeira metade do século XIV assiste ao declínio das comunas livres e à ascensão das novas instituições senhoriais.

As comunas do Estado pontifício perdem rapidamente importância. Uma das mais importantes, a de Roma, é privada do seu governo, e fica sob a autoridade de Bento XII (1280/1285-1342, papa desde 1334). A sua rebelião, dirigida por Cola di Rienzo (c. 1313-1354), em 1347, tem vida breve e não afasta de facto a senhoria papal.

Pelo contrário, os titulares das senhorias são de mais difícil controlo. Desde as suas primeiras aparições, ameaçam o poder pontifício e, em alguns casos, conduzem ao caos político. São exemplo disso os senhores rebeldes da Romanha e da marca de Ancona.

Mas a época das senhorias implica também para o Estado pontifício frutuozas e por vezes imprevisíveis possibilidades de consolidação.

Quando uma cidade passa do domínio de um senhor para o governo direto da Igreja, consolida-se a prática de não reconhecer à *Universitas* os direitos de que gozou no passado. A administração pontifícia toma em tudo e por tudo o lugar do velho senhor e revoga, como é hábito dos senhores, a constituição da comuna. Além disso, é nomeado um novo tipo de vigário ou reitor pontifício das cidades, com a missão de administrar o poder nos modos e nas formas próprias da senhoria.

Para a cúria romana, o principal problema político-diplomático destes anos é obter uma negociação satisfatória com os senhores ou tiranos que não consegue expulsar das suas posições. O sistema que é adotado consiste na concessão de uma cidade, governada por um tirano, ao mesmo tirano, nomeado na ocasião «vigário apostólico», em troca de um considerável *census* anual. Trata-se de uma solução ocasional que permite ao papado confirmar a sua autoridade e retirar ao mesmo tempo o maior proveito possível. De facto, os senhores

satisfazem poucas obrigações assumidas no momento da sua nomeação como vigários apostólicos, e a sua existência é nociva para o bom governo. Mas, dado que a Igreja não é capaz de contrariar no plano militar os tiranos, deve necessariamente aceitar esta solução de compromisso, que é alargada pelo cardeal legado Gil de Albornoz (1310-1367, legado de 1353 a 1357 e de 1358 a 1363) da Romanha a todo o território do Estado pontifício.

Toda a estrutura da administração pontifícia continua a expandir-se e a tornar-se mais eficaz; a maior parte da complexa organização da *curia rectoris* já está ativa na época de Albornoz. O número de comunas que elegem o seu podestade diminui rapidamente. Deve-se a Albornoz a codificação das muitas constituições promulgadas pelos reitores e papas precedentes, as chamadas *Constitutiones Aegidianae*: esta codificação torna-se o ponto de partida do direito público do Estado da Igreja.

Não obstante estes grandes progressos no governo, o problema da desordem no Estado da Igreja permanece mais ou menos imutável. O particularismo local é a regra. O governo central deve necessariamente pactuar com ele, não possuindo nem a força armada nem as receitas necessárias.

Embora as comunas livres estejam em declínio, continuam orgulhosamente a impor a sua influência e o seu governo na região limítrofe (*comitatus*), e cada cidade torna-se mais difícil de gerir. O regresso do papado a Itália, com Urbano V (c. 1310-1370, papa desde 1362) e Gregório XI (1329-1378, papa desde 1370), não melhora a situação. Pelo contrário, é marcado em 1376 por uma difusa e grave rebelião. Em 1378, com a restauração dos papas italianos, aos problemas do particularismo junta-se o renovado problema do nepotismo papal, que leva um outro e não menos perigoso conjunto de interesses locais a interagir na ação política pontifícia.

É verdade que o problema do particularismo e da desordem local é um mal endémico do Estado medieval. Todavia, a estrutura peculiar de um Estado governado por eclesiásticos, que muitas vezes ficam no cargo apenas por um breve período, torna o governo do Estado pontifício bastante mais fraco do que o dos outros Estados. O seu domínio temporal não tem a continuidade de que gozam os Estados laicos. Por outro lado, os interesses locais estão bem enraizados e só podem ser enfrentados adequadamente quando os papas têm as mãos livres e estão isentos dos ataques contra a sua jurisdição espiritual. O grande cisma, que se segue à dupla eleição de 1378, mesmo causando um dano considerável ao governo do Estado da Igreja, não pode parar a tendência, já irreversível, da subordinação do território ao poder central, segundo o modelo

baseado na hierarquia dos *officiales* e no poder absoluto do pontífice.

V. também: *O papado de Avinhão*, p. 53; *O grande cisma*, p. 58; *A França*, p. 89.

A FRANÇA

de Fausto Cozzetto

No decurso dos séculos XIII e XIV, a França, que atingiu a dimensão de grande Estado feudal, inicia um processo de reorganização interna através do reforço da autoridade monárquica. No plano internacional, a monarquia enfileira-se no apoio ao papado contra o império e inicia uma política de potência em Itália com a conquista do reino da Sicília pela Casa de Anjou. Finalmente, afirma o vigor das novas posições estatais redimensionando o papado. O fim da dinastia capetiana e o começo da Guerra dos Cem Anos redimensionam o papel da monarquia francesa como consequência de derrotas militares e de novos problemas dinásticos.

A grande França

No início do século XIII, a dinastia capetiana, sob a direção de Filipe II Augusto (1165-1223, rei desde 1180) atinge as fronteiras naturais de França, adquirindo o controlo do sul de Itália e da grande feudalidade, submetida à homenagem feudal. Os soberanos franceses conseguem também recuperar uma consistente fatia do seu espaço político interno. Os desenvolvimentos particularistas que tinham enfraquecido a monarquia enfraquecem também a feudalidade; ao mesmo tempo, a reforma eclesiástica subtrai ao particularismo feudal, como também à monarquia, o controlo de bispados e mosteiros. Além disso, a Igreja desaprova a violência e a conflitualidade alimentada pela aristocracia, apoiando e acentuando a sacralidade da monarquia.

Sob a monarquia de Siger de Brabante (c. 1235-1282), docente na Universidade de Paris na segunda metade do século XIII, os soberanos franceses racionalizam as atitudes políticas da monarquia, delineando contra os grandes feudatários um esboço de administração central e distinguindo a figura do soberano da de uma simples autoridade feudal. Por sua vez, é delineada para o território uma administração régia, que tem os seus eixos, primeiro, nos séculos XI e XII, nos prebostes, precetores das receitas do rei, e depois nos bailios e

senescais, com mais amplas competências judiciais e militares.

Do ponto de vista das relações internacionais, Filipe II Augusto, ao apoiar o candidato papal à coroa imperial, obtém de Inocêncio III (1160-1216, papa desde 1198) o reconhecimento da independência do império, que sanciona definitivamente o estatuto internacional da monarquia, herdeira direta da tradição franca e carolíngia, e reforça a administração régia, colocando sob o seu controlo grande parte da feudalidade. Assim, Luís VIII (1187-1226, rei desde 1223) continua a obra de conquista de La Rochelle, em 1224, e, num segundo momento, da Gasconha. Mas a tentativa fracassa porque Bordéus permanece fiel aos anglo-normandos que mantêm uma posição sólida no norte de França.

Luís, o Santo

Por causa da morte prematura do soberano e da menoridade do herdeiro ao trono Luís IX (1214-1270, rei desde 1226), o reino é dirigido pela rainha-mãe Branca de Castela (1188-1252), que revela notáveis capacidades políticas e consegue derrotar coligações de grandes feudatários que ameaçam as conquistas territoriais da dinastia capetiana. Estas ameaças ressurgem após a ascensão ao trono do soberano legítimo, que consegue debelá-las. O regresso à convivência pacífica segue-se à atitude que Luís IX assume em relação às províncias meridionais, depois de ter interpretado as frequentes conjuras urdidas contra a monarquia como o sinal de um descontentamento que alastra nestas regiões. É por isso que concede a autonomia ao condado de Poitiers, onde coloca o irmão menor Afonso (1220-1270?), que casou com a filha do conde de Tolosa, herdando o feudo por morte do sogro. O condado movimentava-se, graças à existência de estreitas relações familiares, na órbita da monarquia.

Findos os anos de agitação da regência materna, o soberano capetiano organiza a vida interna das suas províncias, indicando as diretivas para uma política de paz e de justiça. Luís IX chega a encarnar o modelo de príncipe capaz de determinar a ordenação da França feudal sob o baluarte da autoridade régia, realizando a fusão das duas autoridades: a de chefe da hierarquia feudal e de monarca de direito divino. Efetivamente, a fisionomia e o significado desta renovada monarquia são diferentes do império carolíngio. O soberano assume um papel de proteção e de vigilância que difere tanto do modelo constantiniano do imperador enquanto «bispo para as coisas externas» e apoio da fé, num império ainda não totalmente cristão ou redutível à cristandade, como do modelo carolíngio do imperador, enquanto patriarca laico da cristandade e

coadjutor do papa na condução do povo cristão, num Estado que pode ser considerado um todo com o mundo católico.

Luís IX está convicto, como de resto o estarão os seus sucessores, de que reina por direito divino, de que baseia a sucessão do seu Estado no princípio da hereditariedade, de que está na direção de uma estrutura estatal que pode governar tendo como ponto de referência um território determinado, de que está em condições de controlar, graças ao seu poderio militar e financeiro, as camadas sociais que dele fazem parte, inclusive a feudalidade. A relação com as cidades torna-se de grande importância no projeto político de Luís IX, que, em 1262, impõe às comunas a obrigação de renovar todos os anos os regentes citadinos e de apresentar anualmente o balanço das receitas e das despesas municipais aos oficiais régios que atuam nos centros habitados. Trata-se de medidas de forte valor inovador, dado que tendem a regular e a manter a ordem civil na realidade das cidades, que se tornam, em consequência desta política, o polo de atração de milhares de pessoas que fogem do mundo rural dominado pela hierarquia feudal. O exemplo de Paris revela-se peculiar: acolhe gente da Normandia, da Bretanha, de Tolosa e da Provença, parte da qual começa a pertencer à administração régia. A sua população tem uma densidade maior do que outras cidades do reino e, já em 1200, a cidade apresenta uma relevante atividade comercial, ligada às suas dimensões demográficas, à presença da universidade e da administração régia. Assim, Paris domina o resto da França e a monarquia é o seu símbolo. Luís IX é santificado e a sua atuação política representa uma motivação de considerável relevo. As suas pegadas são seguidas pelos seus sucessores.

A consolidada monarquia manifesta vivacidade e ambição política a tal ponto, que, em 1273, revela ambições de eleição à coroa do Sacro Império Romano, propondo-se como o garante de toda a cristandade. Nas décadas precedentes, Luís VIII e Luís IX tinham mostrado concretamente a ambição de se apoderar da coroa dos reis de Inglaterra. De facto, em 1215, Luís VIII é proclamado rei por um grupo de feudatários ingleses a ele fiéis e, no ano seguinte, entra em Londres, onde os notáveis lhe prestam homenagem. Em relação a esta profunda novidade, política e dinástica, a Europa não fica a olhar; com o apoio do papa e dos seus aliados europeus, bem como de forças nacionais inglesas, o sucessor de João Sem Terra, Henrique III (1207-1272, rei desde 1216), reconquista a coroa perdida. Por sua vez, Luís IX, que sucedeu ao pai, renuncia à coroa inglesa em troca da correspondente renúncia do soberano inglês às regiões ainda formalmente britânicas, como a Normandia, Anjou e

Turenne. O rei de Inglaterra mantém no continente alguns territórios, mas na condição de se proclamar vassalo do soberano francês. Acordos semelhantes são subscritos por Luís IX nos territórios da Flandres e com o rei de Aragão, em troca de uma renúncia, pelo último, a Languedoque. Entretanto, encoraja a expedição de Carlos de Anjou (1226-1285, rei da Sicília de 1266 a 1282, rei de Nápoles desde 1266) ao reino de Nápoles, onde foi chamado pelo papado. Neste acontecimento, a vontade do soberano capetiano é decisiva, ao manifestar à Europa as ambições de grande potência da nova França.

As ambições italianas dos franceses são redimensionadas pela perda da Sicília, em consequência das Vésperas Sicilianas (1282). Mas, no início do século XIV, é Carlos de Valois (1270-1325), irmão de Filipe IV, *o Belo* (1268-1314, rei desde 1285), quem faz tentativas de implantação na Toscana, com o pretexto de levar a cabo nesta região uma política de pacificação entre as comunas. Vinte anos depois, é ainda Carlos de Valois quem persegue o projeto italiano, desta vez lançando o seu olhar para a Lombardia.

A bofetada de Anagni

Com Filipe IV, *o Belo*, a monarquia assume atitudes políticas novas. A determinar estes novos comportamentos está a crise do universalismo imperial de origem medieval, ligada à decadência do Sacro Império Romano (como no caso do grande interregno de 1256-1273), que marca a falência da ideia de uma estrutura europeia baseada na convivência de várias etnias e nos princípios comuns religiosos e políticos. Só sobrevive a ideia papal do primado universal da Igreja, que constitui o único elemento agregador através do qual os países da Europa poderiam encontrar um valor comum com que se identificassem. Contra esta possibilidade mobiliza-se Filipe IV, no início do século XIV, em nome de uma política que se baseia na nítida separação entre poder temporal e poder espiritual, marcando as posições dos novos teóricos do direito romano e do absolutismo monárquico, que pululam nas universidades europeias. A divergência com o papado desenvolve-se em várias fases, entre 1296 e 1303, culminando na humilhação de Bonifácio VIII (c. 1235-1303, papa desde 1294) com o episódio da bofetada de Anagni. A determinar a atitude hostil em relação à máxima autoridade cristã está a ambição que o soberano francês tem de controlar a sociedade política europeia. Depois da morte do papa Bonifácio, no mesmo ano da humilhação sofrida, Filipe faz eleger pelo conclave, como novo pontífice, um eclesiástico francês, com o nome de Clemente V (1260-1314, papa desde 1305). Alguns anos depois, Clemente V teve de aceitar todas as

pretensões avançadas pelo soberano francês, abandonando Roma, a tradicional sede papal, para se transferir para Avinhão, submetendo-se ao controlo do monarca e do alto clero francês (1309). O sucesso obtido nesta ocasião leva o soberano a projetar novas iniciativas expansionistas na Europa, assumindo a ideia, proposta por Pierre Dubois (c. 1250-c. 1321), de construir uma confederação europeia sob o estandarte francês.

O papel hegemónico da França na vida europeia parece ser ofuscado pela crise dinástica que se verifica entre os capetianos a partir do desaparecimento de Filipe. A descontinuidade na gestão do Estado, que vê alternar os seus três herdeiros entre 1314 e 1328, gera um período de incerteza e desgoverno, determinando protestos e agitações. Tanto mais que a ausência de herdeiros masculinos entre os três soberanos provoca a adoção de uma prática que se estende do feudo à sucessão régia e se transforma a partir de 1358 em lei sálica codificada, excluindo as mulheres da herança da coroa francesa. Um dos fatores que alimentam a crise é o fiscal, dado que o Estado, para os seus compromissos internos e externos, necessita de novos recursos, convocando por isso os súbditos em assembleias divididas por grupos sociais, correspondentes ao papel que desempenham e aos privilégios de que são destinatários. Serão as primeiras assembleias, definidas mais tarde como Estados Gerais.

A dinastia de Valois

Por morte do último dos filhos de Filipe, o *Belo*, Carlos IV (1294-1328, rei desde 1322), a extinção da dinastia capetiana determina a ascensão ao trono, em 1328, do ramo do segundo filho dos Valois, já senhores do condado de Tolosa. A linha próxima de sucessão indica como herdeiro natural o sobrinho do rei, Eduardo, enquanto filho de uma irmã, mas que é rei de Inglaterra como Eduardo III. Esta solução dinástica revela-se inaceitável para os franceses, há muito hostis aos ingleses, dados os contínuos conflitos militares ocorridos entre os dois Estados. Por esse motivo é preferida a sucessão ao trono francês de Filipe VI de Valois (1293-1350, rei desde 1328), primo do último soberano capetiano.

A França, que a nova dinastia de Valois começa a governar, configura-se como uma realidade política, económica e social de grande relevo. A população atingiu e superou os 20 milhões de habitantes e desenvolve atividades económicas que permitem um notável acréscimo da riqueza do país. Profundas transformações rurais mudaram a paisagem agrária e inovaram muitas

atividades produtivas. Os campos franceses tornaram-se naquilo que dois séculos depois Maquiavel descreverá como «maravilha» e que reforçará o mito da «*douce France*. De não menor importância é o desenvolvimento das cidades e dos grupos sociais que produzem e detêm a riqueza.

Todavia, em meados do século XIV, uma grande crise social e económica atinge a França e a Europa. A longa fase de expansão demográfica cessa, carestias e epidemias devastadoras, como a peste negra de 1348, produzem uma forte redução da população. Muitas aldeias e centros menores são abandonados e a miséria das zonas rurais leva a uma forte deslocação para as cidades. Tanto a agricultura como as mais ricas e desenvolvidas manufaturas da época sofrem um declínio. Um terço dos europeus é exterminado por estes acontecimentos, as relações sociais tornam-se tensas e multiplicam-se em França as revoltas urbanas e rurais. Neste contexto, amadurecem as razões de um novo grande conflito bélico entre França e Inglaterra.

A recusa da sucessão de Eduardo de Inglaterra (1312-1377, rei desde 1327) cria as condições para o nascimento de um motivo de conflito entre a coroa inglesa, desiludida nas suas ambições expansionistas, e a francesa, que tenciona defender a sua autonomia no contexto dos Estados europeus. À distância de nove anos, em 1337, rebenta uma nova e decisiva guerra entre os dois países, destinada a durar muito tempo, tanto que ficou conhecida como Guerra dos Cem Anos. Do ponto de vista da técnica militar, traz a novidade da força vitoriosa da infantaria inglesa contra a cavalaria feudal francesa, até então, e durante séculos, rainha das batalhas. Graças à sua superioridade militar, a Inglaterra, nesta primeira fase, está em nítida vantagem e a própria sobrevivência da monarquia francesa vê-se ameaçada. Na batalha de Crécy de 1346, na tomada de Calais pelos ingleses em 1347, na batalha de Poitiers, a França sai sempre derrotada. Depois de Poitiers, o sucessor de Filipe de Valois, João, o Bom (1319-1364, rei desde 1350), é mesmo capturado e levado como prisioneiro para Inglaterra.

Burguesia e camponeses

O lugar-tenente do reino, o delfim Carlos, futuro Carlos V (1338-1380, rei desde 1364), para enfrentar a dramática emergência político-militar, convoca os Estados Gerais. Mas Paris revolta-se e a burguesia citadina leva ao poder, em 1358, o mercador Étienne Marcel (c. 1316-1358) que, já na direção da corporação dos mercadores, é designado pelos Estados Gerais como conselheiro do rei. Progressivamente, Marcel transforma-se em opositor da

política monárquica, tornando-se defensor de uma autonomia cada vez mais ampla da cidade, e prossegue a sua ação política contestando o delfim e a nobreza que o apoia. O delfim Carlos foge de Paris, convoca os Estados Gerais e cerca a capital com as suas tropas; acaba por levar a melhor sobre a resistência parisiense, dado que Marcel é assassinado e a cidade fracassa nos seus objetivos políticos. O mal-estar económico ligado às condições de miséria e às devastações das tropas, tanto francesas como inimigas, provoca, a partir da região de Compiègne, assaltos dos camponeses aos castelos dos feudatários, considerados responsáveis enquanto favoráveis à guerra em curso. O próprio Marcel tenta ligar a revolução parisiense com as revoltas que alastram nos campos. As tropas camponesas são conduzidas por um antigo soldado, Charles Guillaume, mas os camponeses são derrotados pelos feudatários e o seu chefe é decapitado.

No momento da subida ao trono, o delfim assume o nome de Carlos V. A reconquista dos territórios perdidos durante a fase da derrota militar, sancionada pela paz de Brétigny, que impõe à França a perda de províncias importantes no Sudoeste, antigas conquistas dos soberanos capetianos, torna-se o objetivo principal da sua política. Carlos tenta aumentar o prestígio dos Valois reivindicando grandes regiões isentas do controlo francês, em primeiro lugar a Borgonha, mas também a Normandia, patenteando também ambições em relação a territórios castelhanos. De qualquer modo, obtém significativos sucessos políticos porque consegue aliviar as relações com o imperador Carlos IV (1316-1378, imperador desde 1355), que, em 1374, chega de visita a Paris e, algum tempo depois, reconhece ao soberano francês a região de Arles, onde se encontra Marselha. A morte de Carlos V em 1380, a menoridade do filho e o futuro Carlos VI (1368-1422, rei desde 1380) – gravemente atingido, depois de subir ao trono, por perturbações psíquicas que o impedem de governar – ameaçam a autoridade da monarquia porque o poder cai nas mãos dos príncipes de sangue real, que são grandes feudatários.

V. também: *A Guerra dos Cem Anos*, p. 70; *A Casa de Anjou no Mediterrâneo*, p. 81;
O Estado da Igreja, p. 85;
A Inglaterra: a monarquia entre guerras e concessões, p. 95;
Os principados de fronteira entre a França e o Sacro Império Romano, p. 108;
O reino da Casa de Anjou na Sicília, p. 119.

A INGLATERRA: A MONARQUIA ENTRE GUERRAS E CONCESSÕES

Enfraquecida pela derrota militar e pela agitação interna, a monarquia tem de conceder no século XIII liberdade a eclesiásticos, barões e cidades e poder político ao Parlamento, que os soberanos do século XIV tentam inutilmente limitar. A natureza feudal e contratual do poder prevalece sobre a teocrática. O crescimento económico abrandou devido à carestia e às epidemias. A sociedade é atravessada por revoltas que são reprimidas.

O reinado de João Sem Terra: A Magna Charta Libertatum

João Sem Terra (1167-1216), quinto filho de Henrique II (1133-1189) e de Leonor da Aquitânia (1122-1204), privado de dotes, tira a Bretanha ao sobrinho Artur, filho de Godofredo. Tornando-se rei por morte do irmão Ricardo Coração de Leão (1157-1199), quer instaurar uma monarquia teocrática com novas imposições e espoliações, que fazem explodir a rebelião de eclesiásticos, barões, cavaleiros e camadas urbanas decididos a afirmar os seus direitos de liberdade estatuídos pelas obrigações feudais recíprocas. Só Londres e os Cinco Portos têm ordenamentos comunais. Entre 1202 e 1206, João perde a Normandia, ocupada por Filipe II Augusto (1165-1223, rei desde 1180); tem relações difíceis com Inocêncio III (1160-1216, papa desde 1198), que, recusando aceitar a nomeação do arcebispo de Cantuária, lança a interdição contra Inglaterra (1208) e excomunga-o (1212). João teve de se submeter ao pontífice e enfeudar Inglaterra à Igreja com um tributo anual (15 de maio de 1213). Participa na luta pela investidura imperial entre Frederico II da Suábia (1194-1250, imperador desde 1220), rei da Sicília desde 1208 e da Alemanha desde 1212, e Otão de Brunswick (1175/1176-1218), imperador desde 1209: contra Frederico, aliado do rei de França, apoia Otão, que o papa excomungou em 1210. Na grande batalha campal das nações em Bouvines (Flandres, 27 de julho de 1214), João e Otão são derrotados. O fracasso de João inviabiliza o projeto de um vasto reino anglo-francês e anima os corpos sociais a pedir a «carta de liberdade». O clero obtém-na a 21 de novembro e a cidade de Londres, a 9 de maio de 1215. O rei tem de fazer face à revolta dos barões que pediram desde o dia de Natal as liberdades contidas na carta de Henrique I (1068-1135, rei desde 1100). A conferência de Runnymede (15-19 de junho) fracassa e os barões rebeldes elegem rei de Inglaterra o delfim de França, filho de Filipe II Augusto, o futuro Luís VIII, rei de França desde 1223 (setembro-

outubro de 1215). A frente de oposição alarga-se com os prelados e os londrinos ricos. João concede a *Magna Charta Libertatum*, que o vincula à aprovação das imposições fiscais pelo «grande conselho», embora dois meses depois seja libertado por Inocência III da obrigação de fidelidade à *Charta*. As desordens internas permitiram ao principado de Gales conservar a independência e aos reis da Escócia não respeitar a vassalagem.

Henrique III: os barões e a burguesia no Parlamento

Henrique III Plantageneta (1207-1272, rei desde 1216), proclamado rei por morte do pai João Sem Terra, é um menino de nove anos sob a tutela do conde de Pembroke. Assume o poder em 1232 e tenta governar sem o controlo de clero, barões, cidades e cavaleiros, que, guiados por Simão de Montfort (c. 1150-1218), lutam contra o soberano devido às injustas cobranças fiscais e à modalidade de nomeação dos ministros escolhidos no *entourage* de Leonor da Provença (1222-1291, rainha desde 1236), casada com Henrique em 1236; com as *Provisions of Oxford* (1258) obtêm a eleição do Conselho de Estado de 15 membros escolhidos na Assembleia Nacional, chamada agora Parlamento, e a confirmação a título perpétuo das liberdades sancionadas pela *Magna Charta*. Henrique, ao reconhecer as liberdades à Igreja inglesa, aos homens livres do reino, a Londres e às outras cidades, compromete-se a respeitar e a fazer respeitar pelos seus bailios: a) as riquezas dos súbditos, mesmo dos endividados que podem fazer face aos débitos com «bens móveis» ou com fiadores; b) as liberdades pessoais; c) o comércio «segundo os antigos e bons costumes» e prevendo «cobrança injusta apenas em tempo de guerra ou por mercadores estrangeiros», cujo país esteja em guerra com a Inglaterra. O rei compromete-se a convocar o Parlamento três vezes por ano, mas não o fará. Combate contra o rei de França Luís IX (1214-1270, rei desde 1226) em defesa dos seus feudos. Com o Tratado de Paris (1259) tem de renunciar à Normandia, a Maine, a Anjou e a Poitou e de se reconhecer vassalo do rei francês como duque da Guiena (a Aquitânia). Em 1259, reconhece à pequena nobreza e à burguesia o direito de participar na vida política constituindo-se em Câmara Baixa no Parlamento, que alarga a base social. As prerrogativas do Parlamento serão definidas por Eduardo I (1239-1307, rei desde 1272). Em 1261, aliando-se com a França e o papa, recusa as *Provisions of Oxford*, mas os barões revoltam-se, fazem-no prisioneiro na batalha de Lewes (1264) e instalam no trono Simão de Montfort, duque de Leicester. Henrique III é libertado pelo filho Eduardo, que derrotou os rebeldes em Kenilworth e Evesham, onde matou

o duque de Leicester (1265). Reintegrado nos seus direitos, Henrique morre em 1272. Em 1264 é fundado o colégio Merton em Oxford, a primeira universidade inglesa.

Eduardo I e a conquista da Escócia

Eduardo I, o «Justiniano» inglês, quer relançar a monarquia contra os ataques do Parlamento, mas para consolidar as reformas administrativas tem necessidade da colaboração do Parlamento, que amplia as suas funções tornando-se órgão de governo.

Em 1284, Eduardo anexou Gales a Inglaterra como principado autónomo, com título conferido desde 1301 ao herdeiro da coroa. Intervém na Escócia perante uma crise dinástica e concede a coroa a João Balliol (c. 1249-c. 1314, rei de 1292 a 1296), que lhe presta juramento de fidelidade, apesar dos protestos dos escoceses. Em 1292, rebenta a guerra. Balliol é apoiado pela França, que espera anexar a Aquitânia. Eduardo assume uma posição defensiva na Aquitânia para concentrar as suas forças contra Balliol, que é derrotado e feito prisioneiro em Dunbar (27 de abril de 1296). A Escócia é conquistada.

Eduardo retoma a guerra contra a França com a ajuda do imperador Adolfo de Nassau (c. 1250-1298, rei desde 1292), que defende os territórios imperiais contra o expansionismo francês, e do conde da Flandres Guido de Dampierre (1226-1305), que se rebela contra o seu senhor Filipe IV, *o Belo*, declarando-lhe guerra a 9 de Janeiro de 1297. As operações militares começam em junho, mas o imperador abandona os aliados. Eduardo faz frente à revolta na Escócia, derrotando William Wallace (1270-1305) a 22 de julho, em Falkirk. A 9 de outubro, estabelece um armistício com o rei de França, transformado em paz em 1299. Guido de Dampierre, deixado sozinho, sucumbe, permitindo que Filipe IV, *o Belo* (1268-1314, rei desde 1285), conquiste a Flandres graças também ao apoio dos juízes das cidades manufatureiras. O rei de Inglaterra conserva a Aquitânia. Durante o conflito, Eduardo tem de reconhecer ao Parlamento o direito de aprovar os impostos (1297).

Contra os escoceses que apelaram a Bonifácio VIII (c. 1235-1303, papa desde 1294) como supremo juiz entre as partes, Eduardo alia-se com o rei de França, a quem se une mediante um duplo casamento: o seu com Margarida, irmã do rei, e o do filho Eduardo com Isabel, filha do rei. Solicita o apoio do Parlamento, que, em janeiro de 1303, reconhece ao soberano a legitimidade da vitória sobre os escoceses alcançada no terreno em Falkirk.

Eduardo II é deposto pelo Parlamento

Eduardo II (1284-1327, rei desde 1307), filho de Eduardo I e de Leonor de Castela, governa de maneira pessoal e torna inútil o direito de o Parlamento aprovar os impostos. Os barões animam a revolta e mobilizam as outras camadas sociais contra ele, como no tempo de Henrique III. Em 1311, a alta nobreza obtém o controlo do poder executivo (40 ordenações) e limita de facto a autoridade do soberano, cujo crédito enfraquece após a derrota infligida pelo escocês David Bruce, em Bannockburn (24 de junho de 1314).

Mas a pequena nobreza e as cidades querem defender os seus direitos no Parlamento e opõem-se às ordenações que são revogadas em 1322. O Parlamento consegue manter a sua autoridade e insurge-se contra o soberano cada vez mais súbico dos favoritos da corte: em 1326, afirma o seu direito de depor o soberano indigno. O partido da corte apela à rainha Isabel e ao príncipe real, mas o Parlamento depõe Eduardo II, a 7 de janeiro de 1327. O soberano teve o mérito de organizar os arqueiros, obrigando os *Yeomen* (camponeses livres) a treinar o uso do arco longo, importado de Gales.

Eduardo III: o conflito político e dinástico com a França

Eduardo III (1312-1377, rei desde 1327), filho de Eduardo II e de Isabel de França, dá novo vigor à ação monárquica. Em 1330 manda assassinar Rogério Mortimer (1287-1330), que organizou uma conspiração contra ele. Organiza a marinha e o exército. Derrota em 1333 os escoceses em Halidon Hall (Berwick). Opõe-se à exigência do Parlamento de submeter a julgamento o ex-chanceler para não ser implicitamente julgado (1341). A Câmara Alta (barões e altos prelados) e a Câmara Baixa (cavaleiros e burgueses) respondem com a resistência: concede que os altos funcionários sejam aprovados pelo Conselho da Coroa e pela Câmara Alta e que prestem juramento diante do Parlamento, que no termo do mandato os submete a sindicância. Mas, poucos meses depois, aproveita as divergências internas no Parlamento para revogar essas concessões, julgadas contrárias aos direitos da coroa e às leis do reino. Durante dois anos não convoca o Parlamento. Faz anular por um novo Parlamento os estatutos de 1341 e controla o poder executivo. Comprometido militarmente em França, decide manter boas relações com o Parlamento, que aprova os impostos, partilha as intervenções legislativas e controla a administração para reprimir os abusos. A crise de meados do século atinge também a Inglaterra. A população, que ascendeu a 3 700 000 habitantes, é gravemente atingida pela pandemia de peste em 1349. O desenvolvimento económico e demográfico é

interrompido. O aumento dos preços e dos salários leva a nobreza a pedir ao Parlamento, em 1350, uma lei que mantenha os salários dos trabalhadores braçais nos índices de 1347. O *Statut of Labourers* acolhe as exigências nobiliárias. Os feudatários tentam restabelecer antigos direitos senhoriais, algumas *corvéés* já caducas, para reconstituir a servidão da gleba, mas deparam-se com uma dura oposição.

A crise dinástica francesa, aberta com a morte de Carlos IV (1294-1328, rei desde 1322), último filho de Filipe IV, *o Belo*, sem herdeiros, leva Eduardo a fazer valer o seu direito ao trono como sobrinho de Filipe IV, *o Belo*, por linha materna. Entra em choque com Filipe de Valois, bisneto do falecido soberano enquanto filho de Carlos de Valois, último filho do rei Filipe III, irmão de Filipe IV, *o Belo*. Filipe VI (1293-1350, rei desde 1328) é proclamado soberano por uma assembleia de bispos e barões. Eduardo proclama-se rei de França e procura alianças junto dos venezianos e dos genoveses. Mas a missão do bispo de Bisaccia, capelão de Roberto de Anjou (1278-1343, rei desde 1309), fracassa. A guerra contra França decorre vitoriosamente com conquistas territoriais (paz de Brétigny de 1360). Mas a guerra, a carestia e as epidemias alimentam revoltas camponesas e urbanas. As coletas dos impostos e a monarquia ganham vantagem sobre a cobrança do imposto sobre a lã e o couro exportados, decidido em 1275, mas realizado em 1363, considerando que as exportações para o continente passam pelo porto de Calais, conquistado pelos ingleses em 1347.

Em 1374, ao pedido de Gregório IX (1329-1378, papa desde 1370) de receber o tributo acordado por João Sem Terra à Igreja em 1213, opõem-se o soberano e o Parlamento, apoiados pelas teorias de John Wycliffe (c. 1320-1384), teólogo, professor de Oxford e consultor da coroa, embora depois se chegue a um compromisso. Neste clima cultural e político, o Parlamento limita a ação do soberano colocando a seu lado um conselho de dez membros (1376), mas o soberano readquire os direitos régios mediante um Parlamento que lhe é favorável. Ainda que nove dos 12 filhos tidos com Filipa de Hainaut (1394-1430) tenham alcançado a maioridade, todos morrem antes do pai, e após a morte de Eduardo III sobe ao trono o sobrinho Ricardo, filho de Eduardo, o famoso Príncipe Negro, príncipe de Gales e duque da Aquitânia.

Ricardo II: o fim da dinastia dos Plantagenetas

Ricardo II (1367-1400, rei de 1377 a 1399) é um menino de 11 anos, confiado ao tio, duque de Gloucester, que aspira à coroa. A oposição ganha

vigor. O Parlamento quer nomear o Conselho do Rei, os ministros e os altos funcionários; controlar o orçamento; intervir nas decisões mais importantes. Em 1378, Inglaterra, que está em guerra contra França, coloca-se a favor de Urbano VI (c. 1320-1389, papa desde 1378), eleito em Roma pelo conclave apesar dos protestos dos cardeais franceses, que, em Fondi, lhe opõem o francês Clemente VII (1342-1394, antipapa desde 1378). Começa o cisma do Ocidente. Ao sair da menoridade, Ricardo manda matar o regente. A opressão dos senhores laicos e eclesiásticos, o aumento dos impostos e o recrutamento militar para a guerra contra França alimentam o descontentamento popular contra o poder senhorial eclesiástico e laico. As sublevações que ameaçam também a cidade de Londres em 1381 são organizadas pelo padre John Ball (?-1381), que se reclama das teorias de Wycliffe, embora não tivesse relações diretas com ele. A divergência teológica converte-se em protesto religioso e social. Para Wycliffe, a corrupção da Igreja com dois pontífices – em Roma e em Avinhão – e o abandono da simplicidade evangélica inicial exigem a revisão do aparelho doutrinal como base do poder. Nega, como obra do demónio, a transubstanciação, a confissão oral, a excomunhão, o pagamento das décimas, as indulgências e as ordens monásticas. As aspirações igualitárias e a comunhão de bens são legitimadas pela declaração de que a propriedade privada e o domínio, unidos em Deus, são distintos nos homens, por causa do pecado. As rebeliões camponesas são duramente reprimidas pelo Parlamento, que defende os interesses dos proprietários eclesiásticos e laicos. Os funcionários régios, dirigidos por Michael de la Pole (?-1389), um burguês que se torna mais tarde conde de Suffolk (1385) e chanceler, opõem-se ao poder excessivo do Parlamento para restabelecer os equilíbrios políticos. Pole, favorito do rei, é derrubado e condenado à morte em 1388 pelo Parlamento, que submete Ricardo a um conselho de vigilância. O Parlamento intervém também na escolha dos ministros. O descontentamento contra os abusos parlamentares permite ao rei reafirmar em 1389 a sua autoridade na escolha dos conselheiros e ministros, embora consulte o Parlamento. Os responsáveis da revolta parlamentar de 1388 são condenados por desejo do rei, em 1397. Em 1399, Ricardo, acusado de governar segundo a sua «vontade» contra as leis e os costumes, é obrigado a renunciar à coroa pelo Parlamento, que transferiu as prerrogativas reais para uma comissão. A comissão depõe-no com base no ato formal de abdicação (1399). O Parlamento eleva ao trono Henrique IV de Lancastre (1367-1413), neto de Eduardo III por ser filho de João, conde de Gante e duque de Richmond, que tendo recebido do sogro Henrique o título de

duque de Lencastre permite ao filho dar vida à nova dinastia.

Nos séculos XIII e XIV, a justiça régia é dirigida pela *common law*, recolhida em textos, como *Glanvill* e *Bracton*, apoia-se nos registos de *writs*, de uma advocatura própria e da corporação dos *serjeants at law*, com relatórios atualizados sobre as sentenças (*Year Books*).

V. também: *A Guerra dos Cem Anos*, p. 70; *A França*, p. 89;

Roger Bacon e a ciência experimental, p. 545; *Geoffrey Chaucer*, p. 681.

O SACRO IMPÉRIO ROMANO-GERMÂNICO

de Giulio Sodano

Na Baixa Idade Média, o Império Germânico é o reino mais prestigiado. Com Gregório VII e Henrique IV rebenta a luta pela investidura, que se conclui com um compromisso. À dinastia saxónica, após um longo período de lutas, sucede a dinastia de Hohenstaufen, que procura contrariar as tendências centrífugas dos ducados alemães e das cidades lombardas. Mas o verdadeiro sucesso conseguido por Frederico, Barba-Ruiva, é o casamento do filho Henrique VI com Constança de Altavila, a herdeira normanda do reino da Sicília.

Frederico II e a Itália

Frederico II (1194-1250) é o último intérprete do império universal. Herda o reino da Sicília e é eleito imperador em 1215, sendo coroado em 1220. Dedica-se com grande energia ao reino da Sicília de tal modo que é acusado de descurar todo o resto. Tem o projeto de um império universal absoluto, romano, mas é um projeto político fraco para a profunda diversidade dos seus domínios: a Germânia tem uma organização política e administrativa feudal de vassalagem, a Sicília é uma monarquia mais centralizada e a Itália centro-setentrional já tem comunas autónomas.

Quando Inocêncio III (1160-1216, papa desde 1198) morre, Frederico II quebra a promessa de manter separada a Sicília do império. No momento da coroação, tem em seu poder um amplo domínio, só interrompido pelos territórios da Igreja. Uma vez reorganizado o reino da Sicília, procura a afirmação da autoridade imperial plena no reino de Itália e o controlo dos territórios da Igreja, necessários para dar continuidade territorial aos seus

domínios. Para a Itália setentrional quer um reino dividido em vicariatos, cada um deles presidido por elementos da sua confiança. Em 1226, na dieta de Cremona, pede perentoriamente às comunas que se submetam aos vigários. Assim se reconstitui a Liga Lombarda. Em 1227, é eleito o papa Gregório IX (c. 1170-1241), que o excomunga por não ter realizado a cruzada. Frederico parte então para a Terra Santa, mas, em vez de combater, estabelece com o sultão do Egito, em 1229, um pacto diplomático que oferece um pretexto para a propaganda contra o império. Entretanto, no norte de Itália, alastra a guerra entre cidades guelfas e gibelinas. Frederico derrota as primeiras em Cortenuova em 1237 e, em 1239, sofre uma nova excomunhão do papa, que oficialmente o condena como herético. No concílio de Lyon, em 1245, é deposto do cargo pelo imperador. Na Germânia é eleito um novo rei, mas Frederico morre em 1250.

A Germânia e a autoridade imperial na época de Frederico II

O projeto italiano de Frederico II tem consequências graves para o ordenamento do poder imperial na Germânia. Frederico só obtém o cargo de imperador ao fim de uma guerra de 20 anos contra os barões da Germânia, que opõe Filipe da Suábia (1167-1208, rei desde 1198) a Otão de Brunswick (1175/1176-1218, imperador de 1209 a 1215), filho de Henrique, o *Leão*. Por morte de Filipe, quando Otão reivindica também os domínios italianos, o papa prefere Frederico. Em 1214, Otão é derrotado em Bouvines pelos franceses e deposto, abrindo caminho a Frederico para a coroa da Germânia. As discórdias de Frederico com as cidades da Itália e com o pontífice são totalmente indiferentes à Germânia, e o imperador é obrigado a fazer numerosas concessões e a governar no dia a dia. Para manter o apoio dos grandes eclesiásticos, oferece à Igreja alemã garantias com a concessão de uma carta das liberdades (1220). Em 1222, renuncia a numerosos direitos financeiros e fiscais. Consegue fazer eleger o filho Henrique (1211-1242, rei de 1222 a 1235) como rei dos romanos, mas, durante a menoridade do eleito, os reinos da Germânia e da Borgonha são confiados a regentes: primeiro, ao arcebispo de Colónia e, depois, a Luís da Baviera. Quando rebenta o conflito em Itália, Gregório IX suscita numerosos inimigos entre os alemães. Para manter o consenso, Frederico ordena a Henrique que promulgue na dieta de Worms de 1231 o *Statutum in Favorem Principum*, por meio do qual os privilégios dos bispos se tornam extensivos aos príncipes. Por outro lado, é limitado o direito régio de cunhar moeda e de construir fortalezas e aos senhores é dada a

faculdade de controlar o tráfico, sendo proibidas as ligas entre as cidades. A oriente, concede grandes liberdades, em particular ao seu companheiro de cruzada Hermann von Salza (c. 1209-1239), primeiro grão-mestre dos cavaleiros teutônicos, que, em contrapartida, procura fazer de mediador entre Roma e Frederico. Assim, Frederico II opta pela Germânia dos príncipes e não pela das cidades, receando que as autonomias citadinas causassem os mesmos problemas italianos. Em 1235, bane o filho Henrique, favorecendo o mais jovem Conrado (c. 1200-1254). Por morte de Frederico, em 1250, sucede-lhe o filho Conrado IV, que terá de ajustar contas com Guilherme da Holanda, apoiado pelo papa e por algumas cidades. Depois da morte quase simultânea de Conrado, Guilherme e Inocêncio IV (1291-1254), tem início um longo período de interregno (1254-1273), caracterizado pela anarquia causada por uma acesa luta pelo trono. O último representante da dinastia de Hohenstaufen é o jovem Conradino (1252-1268), que morre em Nápoles, em 1268, depois de uma inútil tentativa de recuperação do reino da Sicília.

O advento da dinastia de Hohenstaufen e a política italiana

Depois de Frederico II, as perspectivas de afirmar um efetivo poder imperial vão-se deteriorando. O desinteresse de Manfredo (1231-1266) pela Sicília, a seguir às batalhas de Benevento e Tagliacozzo, restringe a atividade política alemã exclusivamente ao território nacional e faz coincidir reino e império, nacionalizando o próprio império. Um dos poucos efeitos positivos deste processo é a maior resistência às intrusões e às candidaturas externas à Germânia. No início do século XIV, Filipe, o *Belo* (1268-1314, rei desde 1285), avança por duas vezes uma candidatura francesa ao império, mas é repellido.

O interregno termina com a subida ao trono, em 1273, de Rodolfo de Habsburgo (1218-1291), que procura restabelecer a autoridade imperial e pacificar a Germânia. Todavia, Rodolfo, é um modesto senhor feudal, preocupado sobretudo em utilizar o pouco que resta do poder imperial para reforçar a sua linhagem, investindo o seu filho Alberto no ducado da Áustria.

No início do século XIV, está em causa não só a existência do império mas a própria existência de um reino da Germânia. De Rodolfo de Habsburgo a Segismundo de Luxemburgo (1368-1437, imperador desde 1433) sucedem-se nove imperadores, dos quais apenas três obtêm a dignidade imperial de pleno direito. Dois deles, Adolfo de Nassau (c. 1250-1298, imperador desde 1292), em 1298, e Venceslau de Luxemburgo (1361-1419, imperador de 1378 a 1400), em 1400, são depostos. No topo da política do império estão quatro famílias: a

família Wittelsbach na posse da Baviera; a família Luxemburgo, que desde 1310 governará o Luxemburgo, o Brabante e a Boémia, desde 1333, a Silésia e, desde 1415, a Lusácia e o Brandeburgo; a família Wettin na Saxónia; a família Habsburgo na Áustria, com posses dispersas no sul de Itália. A sucessão ao trono está nas mãos de príncipes desejosos de afirmar a sua linhagem, mais do que reforçar a monarquia. Henrique VII (c. 1278-1313, rei desde 1308), da linhagem Luxemburgo, é eleito precisamente por ser representante de uma linhagem do modesto domínio territorial. Sentindo-se ameaçado pela política de Filipe, o Belo, rei de França, retoma a política italiana para se reforçar, mas a sua tentativa evidencia ainda mais a fraqueza da sua posição. Em 1310, desloca-se a Itália e faz-se coroar rei em Milão e, em 1312, imperador em Roma. A sua viagem é ruínosa, interrompida, por outro lado, pela imprevista morte em 1313. O seu sucessor Luís, o Bávaro (c. 1281-1347, imperador desde 1328), leva a cabo a separação da coroa imperial do reconhecimento papal, de tal modo que se faz coroar não pelo papa, mas por um representante da família Colonna. Em 1338, chega a um acordo com os príncipes alemães, estabelecendo definitivamente que a eleição do imperador não necessita da coroação do pontífice. A sua divergência com o papa provoca a eleição de Carlos IV de Luxemburgo (1316-1378, imperador desde 1355), que, por morte de Luís, é eleito imperador. Também Carlos usa o império sobretudo para reforçar o seu poder na Boémia. Em 1356, promulga a Bula de Ouro, que estabelece definitivamente os mecanismos da eleição: o imperador é eleito em Frankfurt, no Meno, por um colégio composto por sete eleitores, nomeadamente, pelos arcebispos de Mainz, Trier e Colónia, e pelos príncipes laicos do Palatinado, da Saxónia e de Brandeburgo e pelo rei da Boémia. Carlos IV, ao promulgar a Bula de Ouro, vergou-se à realidade. De facto, são os eleitores que, já há algum tempo, devido ao seu poder e prestígio, designam o imperador. O império é agora definitivamente um reino alemão, formado por uma federação de principados, sem qualquer outra pretensão de universalismo. A bula sanciona de facto que o imperador não tem poder, ainda que controle a chancelaria e o tesouro do reino.

V. também: *A expansão alemã para oriente*, p. 29;

As cruzadas e o Império Latino do Oriente, p. 32;

Frederico II Hohenstaufen e o declínio da dinastia suábia em Itália, p. 39;

A monarquia eletiva e a dinastia de Habsburgo, p. 61;

Os principados de fronteira entre a França e o Sacro Império Romano, p. 108;

O reino de Frederico II, p. 738.

REINOS, PRINCIPADOS, DUCADOS, BISPADOS, CIDADES NA ÁREA GERMÂNICA

de Giulio Sodano

Nos séculos XIII e XIV regista-se um impulso do associativismo entre as cidades, muitas vezes para defesa das tentativas de os príncipes submeterem os centros urbanos. Não obstante a conflitualidade, o desenvolvimento socioeconómico da Germânia não se ressentiu. A ausência do poder régio é um impulso à formação de leis citadinas. O crescimento da importância da Prússia e da Pomerânia acentua o eixo político da Germânia para leste, em prejuízo da Suábia. A peste reduz a população nos campos e provoca as primeiras perseguições de judeus.

A Germânia das cidades

As cidades imperiais dos séculos XIII e XIV estão distribuídas predominantemente na Germânia sudoeste, onde se encontram os velhos domínios da Casa de Hohenstaufen e as cidades que se emanciparam do domínio dos bispados. Por sua vez, são mais raras na zona setentrional (Aix-la-Chapelle, Colónia, Dortmund), nas zonas central e sudeste (Nuremberga, Ratisbona). A natureza imperial não as salvaguarda da possibilidade de se tornarem cidades territoriais de uma senhoria. Viena, por exemplo, é cidade imperial em 1237, para depois se tornar cidade territorial dos Habsburgos no século XIV.

No decurso do século XIII regista-se na Germânia um forte impulso para o associativismo entre as cidades. Não se trata apenas da génese dos ordenamentos comunais, que a partir de uma cidade mãe derivam depois para filiação, como foi típico no século precedente. A novidade do século XIII é uma verdadeira tendência federal: as federações entre os mercadores das diversas cidades dão vida a federações de cidades, organismos com finalidades económicas e políticas. No fenómeno participam cidades importantes como Augusta, Ratisbona, Passau, Ulm e Nuremberga. Nestes casos, trata-se de cidades poderosas, privadas de inimigos externos e que têm as vias livres para o comércio pacífico, enquanto as cidades da Germânia ocidental e setentrional, todas com senhorias pelo meio, têm necessidade de se associar entre si precisamente para se defender dos senhores feudais. Em meados do século XIII, a grande Liga Renana reúne as cidades desde a Suíça ao Baixo Reno e procede

de acordo com a mais antiga Liga Suábia. A sua ação é bastante eficaz, conseguindo em alguns casos influenciar as eleições imperiais. Combatem os salteadores e libertam vias e rios. Mas a Liga Hanseática é seguramente a mais poderosa e a mais conhecida, formando um grupo de cidades poderosas sem igual na Idade Média. Os mercadores que se estabelecem nos portos do mar Báltico e no mar do Norte, predominantemente alemães, associam-se por motivos de segurança. A primeira *Hansa* é instituída em Visby, na Gotlândia, em 1161. Durante um século desenvolve-se uma ampla confederação de cidades livres marítimas do Atlântico ao golfo da Finlândia. A Liga Hanseática atinge o seu máximo poderio no século XIV. É um conjunto de ligas, cujos delegados se reúnem regularmente para coordenar uma política comum. A liga não tem uma constituição nem um governo central, mas acumula um *corpus* de leis e de costumes. Em 1373, Lubeque é confirmada como sede de tribunal e de reunião das assembleias gerais trienais da liga. Inicialmente, a *Hansa* tende a consolidar os direitos de ancoragem, de depósito, de residência e de imunidades necessários aos membros para conduzir os negócios. O aspeto político vai crescendo sucessivamente. A liga impõe tributos e reforça as defesas navais para se desembaraçar dos piratas e fazer face à política dos reinos, em primeiro lugar da Dinamarca, que é derrotada e obrigada, com o tratado de Stralsund (1370), a confirmar os privilégios da liga incluindo o direito a ratificar a coroação de um novo rei.

As cidades, tanto imperiais como territoriais, conhecem também, no decurso do século, graves conflitos internos, assistindo ao diferendo entre as burguesias mercantis e as corporações de artesãos. Os êxitos destas lutas são variados: em alguns casos regista-se uma maior democratização da vida cidadina, noutros, a afirmação de regimes oligárquicos em detrimento dos sectores artesanais.

A Germânia dos príncipes

Relativamente à Germânia senhorial, no decurso do século XIII, regista-se uma progressiva organização territorial, que vê a afirmação dos príncipes mais poderosos sobre a multidão de pequenos senhores com a constituição de verdadeiros Estados principescos. Os Habsburgos tornam mais tranquilo o seu país enquanto em Brandeburgo os últimos representantes da Casa de Ascânia são ótimos administradores como os seus antepassados. Mas onde os príncipes dão más provas de governo, as cidades conseguem arrancar privilégios, que nada têm que invejar às cidades imperiais.

O período do interregno (1254-1273) vê aumentar fortemente o poder da

nobreza, tendo como consequência a intensificação dos problemas de segurança interna. Nos cronistas contemporâneos prevalece a opinião de que a diminuição do poder régio tem como consequência o crescimento da violência dos salteadores, cavaleiros e senhores em prejuízo das populações rurais e das comunidades urbanas. Por outro lado, as violências não se devem apenas às lutas dos senhores com as cidades mas também à tensão no seio dos próprios grupos sociais das cidades. No entanto, o desenvolvimento socioeconómico da Germânia não se ressentiu. A ausência do poder régio é mais um impulso para a formação de ligas citadinas.

O avanço para leste

Desde o final do século XII, o Báltico assiste a um fluxo intermitente de cruzados do Ocidente. Pouco depois de 1230, está em pleno regime o serviço de recrutamento da Ordem Teutónica, ordem monástica cavaleiresca com base na Palestina, depois em Veneza até 1309, e finalmente transferida para o magnífico Castelo de Malbork, sede do grão-mestre. A partir deste momento, a ordem começa a alistar elementos provenientes da alta nobreza alemã e os cavaleiros assumem formas mais cavaleirescas e cortesãs. No século XIV, a ordem teutónica estende o conceito de guerra santa à mobilização contra os cristãos da Rússia e da Polónia, considerados os potenciais aliados dos pagãos lituanos.

A Prússia é subdividida em distritos político-administrativos confiados a bailios ou procuradores, todos monges-cavaleiros. Algumas cidades na zona, como Gdansk, Elbing, Thorn e Königsberg conseguem atribuir-se um regime comunal autónomo.

O crescimento da importância da Prússia e da Pomerânia acentua o eixo político da Germânia para leste, em detrimento da Suábia já em declínio. No entanto, a Baviera permanece forte e continua a exercer um peso político relevante, enquanto a região da fronteira sudeste vê a presença de domínios dos Habsburgos cada vez mais fortes.

O século XIV entre crise e conflitualidade

Com o século XIV, a Germânia apresenta-se como um país composto por uma diversidade de cidades e de territórios senhoriais, o que a aproxima da Itália das comunas. A política local é controlada por prelados onnipresentes e rapaces, pelas poderosas cidades imperiais ou por uma massa agitada de pequenos cavaleiros. É a época dos *Raubritter*, cavaleiros ladrões, e da

Faustrecht, «a lei do punho». Os cavaleiros são um grupo social não homogêneo e demasiado turbulento para servir de apoio à política régia. Já desde o final do século precedente não era difícil um cavaleiro possuir uma praça-forte ou um castelo, que podia constituir um problema para o poder estatal. O poder central continua a ser um fantasma, e mesmo para as cidades, circundadas pelos poderes senhoriais, a vida política torna-se cada vez mais difícil. Não obstante estas condições problemáticas, a cultura progride nas cidades e o artesanato, a média e a pequena burguesia gozam de um período de prosperidade e de desenvolvimento intelectual. Este desenvolvimento sofre um brusco compasso de espera com a peste. As epidemias, como no resto da Europa, sucedem-se de modo virulento entre 1348 e 1351. A crise é violenta e a Alemanha passa de 15 para oito milhões de habitantes. Todavia, as perdas são sobretudo nas zonas rurais. As cidades são menos atingidas e recuperam rapidamente preparando o grande crescimento económico do século xv. Entre as consequências mais graves da epidemia está a explosão da perseguição aos judeus, instigada pelos flagelantes que percorrem os campos da Alemanha.

As consequências políticas da Bula de Ouro promulgada por Carlos de Luxemburgo (1316-1378, imperador desde 1355) são a liquidação da velha organização alemã. A Alemanha torna-se um conjunto de territórios autónomos, alguns extensos, outros reduzidos, geridos por senhores. Cidades e nobreza menor continuam a hostilizar-se e muitos príncipes apoiam os nobres menores para submeter as ricas cidades ao seu domínio. Não obstante, as ligas são explicitamente interditas pela bula, as cidades da Suábia e da Renânia unem-se em ligas, que, por sua vez, estabelecem alianças temporárias e procuram unir-se à poderosa *Hansa*. Em oposição surgem ligas de cavaleiros e de príncipes menores. O fenómeno das ligas assume dimensões perturbadoras a partir de 1370 e depois da morte de Carlos, em 1378, quando o território é atormentado por um estado de guerra contínua entre príncipes e cidades. No final do século xiv, sucedem-se períodos de trégua alternados com fases de guerra. A isto junta-se a secessão de parte da Suíça. Os cantões de Uri e Schwyz gozaram da proteção imperial contra os Habsburgos, os seus senhores territoriais, e por este motivo permaneceram no âmbito do império. Mas a viragem ocorre quando, em 1315, os suíços derrotam Leopoldo de Habsburgo (c. 1290-1326) em Morgarten. A vitória é de tal modo estrondosa, que os suíços tomam consciência de que são capazes de garantir a sua proteção. Seguem-se as batalhas de Sempach (1386) e Näfels (1388), que levam à secessão com os Habsburgos.

V. **também:** *A expansão alemã para oriente*, p. 29; *As cidades da Liga Hanseática*, p. 135.

OS PRINCIPADOS DE FRONTEIRA ENTRE A FRANÇA E O SACRO IMPÉRIO ROMANO

de Fausto Cozzetto

Os complexos acontecimentos que fazem renascer a Lotaríngia sob as novas vestes do ducado de Borgonha no coração da Europa dos séculos XIV e XV têm uma aceleração no decurso dos dois séculos precedentes. Os fatores essenciais deste processo podem ser identificados na permanência na direção do ducado de um sólido ramo da dinastia capetiana, que, em 1361, quando se extingue, encontra um substituto eficaz em Filipe, o Audaz, da dinastia Valois. Por sua vez, a Flandres e os Países Baixos conhecem um progressivo enfraquecimento das suas dinastias e a emergência de relevantes experiências comunais, de cidades-estado que reivindicam as suas liberdades e defendem os seus interesses comerciais e produtivos.

O condado da Flandres

Durante uma boa parte do século XII, o condado da Flandres desenvolve um importante papel no plano internacional quer intervindo nas cruzadas quer participando nas lutas da *Reconquista* contra os mouros em Portugal e Espanha. O seu território estende-se a leste para a Flandres e a oeste para Lille, Douai e Arras. O condado está sob a direção de Teodorico da Alsácia (1100-1168) e do filho Filipe (1142-1191), que governam uma região com substanciais bases económicas devido à sua poderosa economia mercantil, ligada à importação de tecidos de lã ingleses e espanhóis e ao desenvolvimento de uma importante indústria têxtil com centros em Ypres, Gante, Bruges e as acima referidas Arras e Douai.

Quando Filipe morre sem herdeiros, para impedir que o condado acabasse na posse do rei de França Filipe Augusto (1165-1223, rei desde 1180), é designado como sucessor o cunhado Balduíno, conde de Hainaut, que reúne sob o seu domínio os dois condados, transmitindo-os três anos depois ao filho Balduíno IX (1171-c. 1205, imperador desde 1204). O prestígio e a força do principado territorial são confirmados pelo papel que o seu senhor desenvolve na história da Europa: participa na quarta cruzada, que, por vontade dos

venezianos, se desloca ao Império Bizantino, conquistando-o e transformando-o em Império Latino de Constantinopla, no comando do qual é colocado precisamente Balduíno da Flandres.

Quando o imperador morre, a sua herdeira no condado é a filha Joana de Constantinopla (c. 1199-1244), que, sob inspiração do soberano francês, casa com Fernando de Portugal (1188-1233), que muda o rumo político do condado aliando-se com o soberano inglês João Sem Terra (1167-1216) e com o imperador Otão IV (1175/1176-1218, imperador 1209-1215) contra a França, da qual o condado da Flandres é vassalo feudal. Na batalha de Bouvines, Filipe Augusto derrota os seus adversários e faz prisioneiro o próprio Fernando. No entanto, Joana é mantida à frente do condado e, quando morre, sucede-lhe a irmã Margarida de Constantinopla (1202-1280). Os casamentos de Joana e Margarida lançam as premissas de uma nova divisão entre a Flandres e Hainaut, atribuídas por mediação do rei de França Luís IX (1214-1270) às famílias Dampierre e D'Avesnes, respetivamente.

Os complexos acontecimentos das sucessões dinásticas à cabeça dos dois condados têm muito menos importância do que o papel desempenhado na Flandres pelas cidades industriais e mercantis, que constituem um dos grandes polos da riqueza produtiva europeia. No seu interior, a estratificação social tornou-se complexa e, como nas comunas italianas coevas, tem início uma decisiva dialética social, que no entanto não enfraquece o seu papel político. Testemunho disso é o que se verifica entre 1301 e 1382, quando, em consequência da fraqueza dos condes da Flandres, o rei de França Filipe, o *Belo* (1268-1314, rei desde 1285), une o condado ao reino, defrontando a dura reação das milícias citadinas flamengas, que derrotam a cavalaria francesa na batalha de Courtrai (julho de 1302).

Readquirido o papel de vassalo de França, a Flandres não se deixa envolver na longa guerra entre França e Inglaterra, porque esta é a fornecedora indispensável da lã, na base da qual assenta o poderio económico flamengo. Daí as repetidas revoltas das cidades flamengas: Gante, em particular, revolta-se em 1337 e em 1379. Graças a Jacob van Artevelde (c. 1290-1345) é instituída uma república flamenga, que dura até à morte da sua direção política (1345). O último dos fracos condes da Flandres é Luís de Male (1330-1384), que só graças à ajuda de um exército francês consegue levar a melhor sobre a segunda rebelião de Gante, na batalha de Roosebeke (novembro de 1382). Por causa da sucessão de Margarida, que se casou com Filipe, o *Audaz* (1342-1404), duque da Borgonha, a Flandres começa a fazer parte da nova e poderosa

estrutura estatal (1384).

Os Países Baixos

Na sequência dos tratados de Meerssen (870) e de Verdun-Ribemont (879), enquanto a Flandres presta vassalagem ao rei de França, a Lotaríngia, que se estende da foz do Escalda até à Suíça, presta-a à Germânia. Em meados do século x, a Lotaríngia está dividida entre a Alta Lotaríngia ou Lorena, e a Baixa Lotaríngia ou Lothier (cujo território coincide com a atual Bélgica). No decurso dos séculos xi-xii, esta região esboroa-se em cerca de 40 pequenas senhorias feudais, as mais importantes das quais são os ducados de Brabante, Limburgo, Luxemburgo, os condados de Hainaut e Namur, a senhoria de Malines e o bispado de Liège. Este extremo *esboroamento* feudal favorece o desenvolvimento das cidades e da sua ampla capacidade de governo. No decurso do século xiii, com a batalha de Worringen (1288), Brabante apodera-se de Limburgo após a extinção da dinastia que dirigia o último ducado. O processo de aproximação e assimilação entre as estruturas políticas herdadas de Lothier e as que se encontram no interior da Flandres torna-se evidente com o pacto de 1339, que, sem constituir uma forma de nova organização estatal, estabelece vínculos de boa vizinhança, a exemplo dos cantões suíços, entre a Flandres, Brabante-Limbargo e Hainaut.

O ducado da Borgonha

Com a dissolução do Império Carolíngio, o território ocupado pelos burgúndios constitui, no final do século ix, o ducado da Borgonha, compreendido entre o Ródano, o Jura e o Reno (877); a sul desta formação, a cadeia do Jura forma, por sua vez, dois outros ducados, a Alta e a Baixa Borgonha, que constituem o reino de Arles, até que é anexado ao império em 1347. O ducado da Borgonha, depois de ter sido regido por um duque carolíngio, Ricardo, *o Justiceiro*, no início do século xi passa para os capetianos, que, embora com algumas interrupções, o mantêm até 1361, ano em que se extingue a dinastia com Henrique de Rouvres. O ducado regressa então à coroa francesa, que, a partir de 1328, passou para a família Valois. É João, *o Bom* (1319-1364, rei desde 1350), quem volta a reconhecer autonomia feudal à Borgonha, ao investir o filho Filipe, *o Audaz*, que, em 1384, após o casamento com Margarida (1350-1405), duquesa da Flandres (1369), adquire esta última, Artois e o Franco-Condado. A sua política interna é particularmente eficaz para garantir a progressiva pacificação das novas

aquisições. Com a paz de Tournai (1385) restabelece as relações entre o príncipe e a cidade de Gante, à qual reconhece as tradicionais autonomias. Além disso, casa o filho com a herdeira do condado de Hainaut, preparando uma ligação orgânica com esta região do mundo da Lotaríngia.

V. também: *A França*, p. 89; *O Sacro Império Romano-Germânico*, p. 101.

A CONFEDERAÇÃO HELVÉTICA

de Fausto Cozzetto

Em 1291, com o juramento do Rütli, nasce o primeiro embrião da Confederação Helvética, que reúne as comunidades que residem nas imediações do lago dos Quatro Cantões. A formação política constitui pouco mais do que uma forma de acordo de boa vizinhança, mas está destinada a reforçar-se na sequência da ameaça constituída, para estes como para outros cantões, pela presença feudal dos Habsburgos, que tentam construir na região suíça um principado territorial.

Habsburgo e principado territorial

O ambiente que originou a Suíça desenvolve-se na região próxima do lago dos Quatro Cantões. Aqui se encontram as pequenas regiões rurais de Schwyz, Uri, Unterwalden, embora a sua extensão seja nesta fase menor do que atualmente. São vales de montanha colonizados em épocas posteriores às planícies e que passaram por uma fase de crescimento a partir do momento em que a passagem de São Gotardo adquiriu maior importância no plano das trocas internacionais. Tudo isso se verifica a partir do século XIII, quando se inicia um florescente comércio entre a Itália das comunas e a Alemanha. Por sua vez, estes intercâmbios comerciais são favorecidos pelos acontecimentos políticos bastante relevantes que ocorrem com a presença dos imperadores alemães em Itália, como as conhecidas expedições de Frederico, *Barba-Ruiva* (c. 1125-1190), e mais tarde com a dinastia de Hohenstaufen, representada por Frederico II (1194-1250, imperador desde 1220). É precisamente o filho deste último, Henrique, que, em 1231, readquire a cidade e o cantão de Uri ao conde Rodolfo, o *Velho*, de Habsburgo (1218-1291), tornando-se o cantão um feudo imperial. Mais ou menos nos mesmos anos, é concedido a Schwyz um privilégio imperial pelo próprio Frederico II, enquanto está empenhado no

cerco a Faenza. O fim da dinastia de Frederico deixa o campo aberto aos apoiantes do papado. Em particular aos Habsburgos, que, além de manterem as suas posses junto ao lago dos Quatro Cantões, veem aumentado o seu papel político após a escolha de Rodolfo I como novo imperador do Sacro Império Romano em 1273. Assim, parece inevitável que a família austríaca se constitua como um forte principado territorial também nas regiões alpinas onde se encontram as referidas regiões suíças. Todavia, regista-se uma viragem nas ambições dos Habsburgos quando Rodolfo morre em 1291.

O juramento do Rütli

O nascimento da Confederação Helvética deve-se ao juramento do Rütli, segundo o qual, os três cantões de Schwyz, Uri e Unterwalden, também conhecidos como países florestais, prometem ajuda recíproca em caso de ataque: comprometem-se a não aceitar juízes originários de localidades exteriores aos seus vales e, sobretudo, juram submeter a arbitragem todos os eventuais motivos de dissensão entre as três comunidades resolvendo-os pacificamente. No dia 1 de agosto de 1291, nasce a Confederação Helvética na base deste pacto, cujo significado político é claro para a camada dirigente das três cidades signatárias, que realizam um ato de consciente e permanente rebelião à autoridade dos Habsburgos, que desde o início do século XIII asseguraram, em concorrência com as outras linhagens feudais laicas e eclesiásticas, o domínio de grande parte do território que constitui a atual Suíça. A força de contestação da autoridade feudal tem raízes no sentimento de imitação em relação à experiência comunal italiana, que influencia profundamente as referidas cidades, que se localizam na região de São Gotardo; esta imitação diz respeito em particular à aquisição do condado pelos centros urbanos da Itália setentrional e central.

Cidades e condados

Esta forma de aquisição na Confederação Helvética aparece ligada à capacidade demonstrada pelos centros urbanos de alargar e controlar, militar e economicamente, os respetivos distritos. O que conta são as modalidades deste alargamento: além da força militar, o instrumento utilizado é a concessão da cidadania a comunidades e entidades eclesiásticas, e esta concessão estende-se não só aos homens livres, pequenos e médios proprietários de terras, mas também aos servos da gleba.

É o caso de Berna, que em 1229 começa a impor a sua proteção militar a

uma instituição eclesiástica, que se separou da Ordem Teutónica, e a abadias cistercienses, impondo tratados que preveem a passagem do seu território para a jurisdição citadina; mas o instrumento mais bem utilizado para ampliar o condado é a concessão da cidadania a comunidades das aldeias e até a feudatários singulares, súbditos dos Habsburgos, como no caso da Argóvia, que no início do século xv se libertará da tutela dos Habsburgos e se juntará a Berna. É mais ou menos semelhante a política conduzida por Zurique em relação ao condado, que é realizada a partir da segunda metade do século xiv. Em 1336, o burgomestre Rodolfo Brun (c. 1290-1360) inicia uma política de controlo das vias de comunicação para os mercados mais próximos. Os instrumentos utilizados por Bruno, o filho do burgomestre, são típicos de uma cidade dotada de amplos meios financeiros: empréstimos a senhores endividados e transferência dos seus territórios quando não são satisfeitos; aquisições financiadas com um sistema de carga fiscal particularmente eficaz, além, naturalmente, da muito relevante concessão da cidadania. No entanto, nem sempre os instrumentos para o controlo do condado são idênticos nas cidades suíças. Por exemplo, no caso de Berna, a cidade dominante cobra impostos pessoais aos habitantes do condado. Por sua vez, Zurique confere a cidadania preferencialmente a homens livres e a pequenos feudatários, mantendo o princípio da dupla cidadania da cidade dominante e dos centros menores, e não exigindo, a não ser excecionalmente, contribuições fiscais a cargo do condado. Deste modo, realiza-se uma profunda conexão entre cidades e campo, que se exprime na forma tradicional dos mitos políticos helvéticos ligados à figura, por exemplo, de Guilherme Tell. Segundo a tradição, o montanhês do cantão de Uri, por não ter prestado homenagem ao chapéu do governador austríaco exposto na praça da cidade, é condenado a atingir com uma flecha uma maçã colocada sobre a cabeça do filho. A difusão do lendário acontecimento e a sua instrumentalização contra os Habsburgos assumem o valor ideológico da luta pela liberdade de cada um dos habitantes suíços e das comunidades, independentemente de serem urbanas ou rurais, de associação contra os vexames do poder feudal identificado nos bailios do duque da Áustria, deixando emergir uma comunhão de sentimentos entre homens dos vales e montanheses do condado helvético. A relação entre cidade e campo constitui um elemento muito positivo na formação da Suíça moderna, ao estabelecer vínculos associativos muito fortes entre montanha e planície, baseados em interesses políticos concretos e comuns. Por outro lado, tanto na Suíça como noutras regiões da Europa, como por exemplo nas comunas

italianas coevas, alianças apenas de cidades e também federações apenas de comunidades camponesas obtiveram êxitos políticos de relevo, de curta duração, mas muito rapidamente ruíram ou foram dissolvidas depois de sucessos, mesmo militares, de escasso relevo.

Cantões e poderes imperiais

A ação de contestação prossegue sempre que os suíços são capazes de recorrer ao poder imperial declarando-se diretamente dependentes dele, como de resto aconteceu com a Casa de Hohenstaufen à cabeça do império; pelo contrário, a ascensão ao título imperial de Rodolfo de Habsburgo põe em dificuldade a política autonomista dos três cantões. Depois da nomeação de Henrique VII de Luxemburgo (c. 1278-1313, imperador desde 1312) para a direção do Sacro Império Romano, os confederados assistem à confirmação da sua dependência direta do império, extensiva, em 1309, ao cantão de Unterwalden. O acontecimento constitui o início de uma nova fase de conflito militar entre os Habsburgos e os suíços, porque o duque Leopoldo da Áustria (c. 1290-1326) intervém para punir os habitantes de Schwyz, que atacaram a abadia de Einsiedeln. O duque ataca os cantões suíços, mas é mais uma vez derrotado pelos confederados em Morgarten, em 1315. Trata-se de um acontecimento de grande peso político na história da confederação. De facto, poucos dias depois, os cantões assinam um novo pacto de aliança em Brunnen. No documento é estabelecido que todos os cidadãos da confederação têm a obrigação periódica de jurar e renovar o seu juramento nas assembleias citadinas, tornando-se assim companheiros ligados por juramento. O acontecimento reflete-se na escolha de uma grande parte dos centros urbanos e das vilas compreendidas nas barreiras naturais que rodeiam a Suíça – o Reno, os Alpes e o Jura – e que decidem aderir à confederação dos três cantões iniciais. Aderem com alianças perpétuas Lucerna, em 1332, Zurique, em 1351, Glarus e Zug, em 1352, Berna, em 1353. Assim se define a Confederação dos Quatro Cantões, mas não se trata de um Estado com uma estrutura federal, dado que falta um governo central e cada cantão pode contar com a sua própria autonomia e pode exprimir um governo e uma legislação próprios. O reforço do poder dos confederados provoca novas reações dos Habsburgos. O duque Leopoldo III da Áustria (1351-1386) é atacado pelo cantão de Lucerna num conflito denominado Guerra de Sempach, ocorrido entre 1386 e 1393, no decurso do qual o próprio duque dos Habsburgos perde a vida. No ano seguinte, os confederados desbaratam em Näfels um exército de cavalaria

austriaca que pretende atacar Glarus. Os êxitos obtidos levam os oito cantões suíços a estabelecer normas que os vinculam a formar um exército comum para a defesa da confederação em caso de guerra. As relações políticas entre os cantões são assim reforçadas por um elemento de notável significado como é a construção de uma força militar nacional.

V. também: *O Sacro Império Romano-Germânico*, p. 101.

A PENÍNSULA IBÉRICA

de Rossana Sicilia

Durante os séculos XIII e XIV, a Reconquista cristã é apoiada pela intervenção da cruzada proclamada pelo papa Inocêncio III, levando, por um lado, à concentração da restante população mourisca no reino de Granada, no sul da Península Ibérica; por outro, à consolidação dos Estados cristãos no plano territorial, com os reinos de Portugal, Castela e Leão, bem como a monarquia catalã-aragonesa a adquirirem as características que irão manter até ao início da Idade Moderna. Em particular, em Portugal e na Catalunha tornam-se predominantes as forças citadinas e os interesses mercantis, que trarão importantes êxitos no plano da escolha das respetivas dinastias reinantes.

A Reconquista

No início do século XII, os muçulmanos almorávidas, que ao longo dos séculos viveram relativamente integrados com os novos Estados cristãos da Península Ibérica – não obstante os repetidos episódios da *Reconquista*, que de qualquer modo sancionaram o encontro entre uma evoluída civilização muçulmana e uma bastante mais atrasada civilização cristã –, são substituídos por novos grupos islâmicos, expressão de reformadores muçulmanos denominados almóadas, que, no decurso da primeira metade do século XII, asseguram o controlo da Espanha muçulmana e, em 1195, derrotam os Estados cristãos em Alarcos.

No início do século XIII, Inocêncio III (1160-1216, papa desde 1198) proclama uma cruzada contra os mouros em Espanha, coeva da quarta cruzada (1202-1204), que o mesmo papa inicia contra o Egito islâmico, mas que tem como objetivo último a conquista latina do Império Bizantino. Também no

caso ibérico, se trata de uma cruzada de simples cavaleiros (borgonheses, provençais, francos e de outras regiões) que participam em grande número nas várias fases da luta cristã-muçulmana, ficando em alguns casos surpreendidos e indignados pelas intrigas e manobras entre soberanos cristãos-ibéricos e muçulmanos.

As tropas cruzadas são organizadas sob a direção de três soberanos: Sancho VII de Navarra (1154-1234), Pedro II de Aragão (1178-1213) e Afonso VIII de Castela (1155-1214). Na batalha de Navas de Tolosa (1212), as tropas cristãs derrotam os almóadas. Nos anos seguintes, Fernando III de Castela e Leão (1201-1252, rei desde 1213) conquista Andújar, Córdoba, submete o reino de Múrcia, Carmona e Sevilha e Medina Sidónia, e depois ainda Arcos, Cádiz e Sanlúcar. No mesmo período, Jaime I de Aragão (1208-1276, rei de leão desde 1230) apodera-se do arquipélago das ilhas Baleares e conquista o reino de Valência ocupando a sua capital. Todas estas conquistas ocorrem numa década, de 1228 a 1238.

No final, cerca de 1270, as forças almóadas estão confinadas apenas ao reino de Granada, governado pelos Nasridas, originários de Arjona, que, para poderem resistir e salvar-se do avanço cristão, se submetem a Fernando III de Castela e Leão, ajudando-o mesmo durante as suas ações militares de *Reconquista*. Como consequência desta aliança, o reino de Granada torna-se um ponto de refúgio dos islâmicos que aí confluem em grande número para não abandonar a Península Ibérica, de tal modo que, no decurso do século XIII, a sua população chega a ultrapassar os três milhões de habitantes.

O esforço manifestado na ação de *Reconquista* sob o estandarte cristão tem certamente repercussões profundas, constituindo um momento fundador e de formação da identidade dos povos hispânicos. Naquele acontecimento é redefinida a fisionomia da grande feudalidade, que apresenta as características de uma classe de guerreiros, zelosos e orgulhosos da sua autonomia e da sua peculiaridade; de um outro grupo social que se dedica exclusivamente à carreira das armas e que não tem outros recursos económicos; de comunidades cristãs, nas regiões conquistadas, que são destinatárias de privilégios particulares (os *foros*) do Estado e que têm a missão de implantar novos postos avançados católicos, extirpando as comunidades muçulmanas sobreviventes, que, por isso, são obrigadas a converter-se ou a abandonar a península. Estas comunidades, que se estendem por vastas regiões, defenderam com força as suas prerrogativas territoriais e jurídicas, unindo-se e associando-se em *hermandades* e gerando presenças políticas de relevo com as quais o Estado,

em momentos particulares, deverá ajustar contas.

Se a identidade religiosa sob os vestígios cristãos garante aos povos da península um sentimento comum de uniformidade e unidade social, as fortes diferenças territoriais e políticas, pelo contrário, diversificam e dividem a estrutura ibérica. De facto, em meados do século XII, na região ocidental da península, é constituído o reino de Portugal e, quase simultaneamente, na região nordeste e mediterrânica, chega-se à união dinástico-territorial entre Aragão e a Catalunha (1137), enquanto, um século mais tarde (1230), o vasto planalto castelhano se liga com os territórios do noroeste criando a amálgama que representa o Estado de Castela e Leão.

Portugal

No final do século XI, Afonso VI de Castela (1040-1109, rei desde 1072) atribui o condado de Portugal ao genro Henrique da Borgonha (1066-1112) e o filho deste, Afonso I, o *Conquistador* (1107/1111-1185), declara a independência da região em relação ao reino de Castela, em 1139, como resultado do alargamento do condado, na sequência das vitórias alcançadas sobre os muçulmanos presentes no território português. Para reforçar a independência e a autonomia, Portugal coloca-se sob a proteção direta do pontífice, a quem paga um tributo anual em sinal de vassalagem. O rei Afonso II (1185-1223, rei desde 1211) participa, sob o estandarte cristão, na batalha de Navas de Tolosa. O seu sucessor Afonso III (1210-1279, rei desde 1248), em meados do século XIII, ocupa a região do Algarve, anexando assim a parte meridional de Portugal, estabelecendo e delimitando definitivamente a atual fronteira do Estado. Esta aquisição territorial leva o Estado a novos confrontos com Castela, e o rei português, para tentar atenuar a manifesta hostilidade de Afonso X (1221-1284, rei desde 1252), soberano do Estado confinante, casa com a sua filha Beatriz (1242-1303). Dado que Afonso III já é casado, é acusado de bigamia e obrigado a romper as relações com a Igreja católica e a encontrar apoio na nova força da burguesia urbana, permitindo que seja inserida nas *Cortes* (1254) como uma das componentes sociais privilegiadas, ao lado da nobreza e do clero.

O papel dinâmico da monarquia manifesta-se durante todo o século através de frequentes intervenções e das concessões de privilégios às cidades portuguesas, destinadas, em particular, a incentivar as atividades comerciais e industriais. Neste sentido, o rei Dinis (1261-1325), inicia a criação de uma frota que possa garantir proteção e defesa, para oferecer uma saída ao conjunto das

atividades urbanas, e coloca ao seu serviço peritos de navegação de origem genovesa. Em 1291, funda a Universidade de Lisboa. No decurso do século seguinte, a monarquia portuguesa prossegue na política interna a estratégia tendente a contrariar o papel preponderante da nobreza e do clero, adotando também atitudes rígidas, destinadas a garantir o respeito da legalidade, assumidas pelo soberano Pedro I (1320-1367, rei desde 1357).

Na política externa, os lusitanos continuam a ação defensiva em relação a Castela, particularmente na segunda metade do século XIV, sob o reinado de Fernando I (1345-1383, rei desde 1367), que tem de combater durante longo tempo contra o país vizinho. Quando morre, a dinastia tem como única herdeira a princesa Beatriz, casada com João I de Castela (1358-1390, rei desde 1379), por sua vez aliado com a França na guerra contra os ingleses. À parte as históricas hostilidades em relação à monarquia castelhana, Portugal prossegue, no decurso da Guerra dos Cem Anos, uma atitude de proximidade com Inglaterra, pelo papel de potência marítima que os lusitanos adquiriram ao longo do século XIV. Daí uma dura oposição sobre o problema da sucessão, com a nobreza, favorável à sucessão castelhana, e as cidades e as camadas burguesas a declarar-se a favor de uma solução nacional, identificada na figura de João I de Avis (1357-1433), grão-mestre da ordem homónima, filho bastardo de D. Pedro I, designado como rei pelas *Cortes* de Coimbra em 1385. Pouco depois da chegada ao trono de João I, o seu exército, comandado por Nuno Álvares Pereira, e integrado por um forte contingente de arqueiros ingleses, derrota na batalha de Aljubarrota (1385) o exército do pretendente castelhano. A nova e mais sólida relação com Inglaterra é sancionada pelo tratado de Windsor (1386).

Castela

A vizinha Castela teve uma génese mais complexa comparativamente a Portugal. Está dividida em Velha Castela, a norte (Burgos, Santander e Segóvia), que esteve submetida ao reino de Leão e ao reino de Navarra, e Nova Castela, a sul, uma região conquistada graças a uma longa luta contra os sarracenos, adquirindo Madrid, Toledo e Cuenca, a partir da promoção a reino da Velha Castela, precisamente com o nome de Castela, por Sancho III de Navarra (990-1035, rei desde 1000), que o confia em 1035 ao filho Fernando (c. 1016-1065). A luta contra os mouros continua depois de Castela e Leão terem retomado a sua antiga unidade e o espírito de *Reconquista* da sua classe dirigente feudal torna possível novos alargamentos territoriais, conquistando

cidades de grande importância como Córdoba, Sevilha e Cádiz.

O reforço das forças feudais, em consequência destes sucessos militares, cria dificuldades à monarquia castelhana, a tal ponto que a anarquia que alastra no reino se prolonga desde o início do século XIV até à subida ao trono de Henrique II de Trastâmara (1333-1379, rei desde 1369), culminando numa guerra civil, de 1350 a 1369, entre Pedro, o *Cruel* (1334-1369, rei desde 1350) e Henrique. Esta longa fase de desordens intestinas é também o resultado do final do período da *Reconquista*, dado que a monarquia castelhana, que atuou mais do que as outras contra os mouros, se encontra a administrar uma condição de normalidade estatal que se revela complexa e ingovernável por causa da fraqueza do poder monárquico.

É neste quadro que se pode encontrar a explicação do falhado controlo sobre a classe feudal, que se desvinculara dos esquematismos estatais; do mesmo modo se comportam os *hidalgos*, que com a paz se viram privados dos instrumentos de sobrevivência económica. Na mesma direção converge a heterogeneidade das províncias que foram integradas na estrutura castelhana: no passado, tinham gozado de uma ampla autonomia e, sob os mouros, de jurisdições autossuficientes. Um posterior elemento de fraqueza do poder monárquico é constituído pelas *hermandades*, as associações entre cidades e condado, formadas como meio de autodefesa para combater o banditismo, a opressão e a prepotência da aristocracia feudal, mas também contra as pretensões do monarca quando estas uniões territoriais previnem o risco para a sua própria existência e para a dos *foros* que lhes foram concedidos.

A monarquia catalã-aragonesa

Na costa oriental, também a monarquia catalã-aragonesa é atormentada por lutas civis, que apresentam as mesmas motivações, no período pós-bélico a seguir à *Reconquista*. Por outro lado, a aristocracia aragonesa revela uma organização mais eficaz em relação à castelhana. A repartição dos domínios destinada aos seus filhos pelo soberano Jaime I cria duas monarquias distintas e opostas, a primeira compreende Aragão, Catalunha e Valência; a segunda, Maiorca e as Baleares. É a esta que são atribuídas as posses francesas mantidas pela dinastia aragonesa. Quando, em 1343, a unidade entre os dois ramos da dinastia é consolidada, são perdidos precisamente os territórios franceses.

O reino já unido empreende um programa político de forte presença no Mediterrâneo. Pedro III (1240-1285, rei desde 1282), filho de Jaime, empenha-se na guerra para assegurar a posse da Sicília, onde decorre a luta autonomista

das Vésperas Sicilianas contra a Casa de Anjou. Levado pelas necessidades financeiras, o soberano é obrigado a ceder às exigências da componente feudal das *Cortes* e promulga o *Privilegio General*, com que esta classe vê reconhecidos antigos privilégios presentes nas diversas províncias. Tudo isto consolida e dá força à sua posição, a tal ponto que pede e obtém o *Privilegio de la Unión*, isto é, o direito de contestar a monarquia sem que o soberano possa atuar contra as componentes da União.

Durante cerca de 50 anos, a união aragonesa e a de Valência atormentam a vida do Estado e só em 1348 o rei Pedro IV (1319-1387, rei desde 1336) consegue desmembrar o exército das duas uniões. Na luta contra a nobreza, o soberano aragonês pode servir-se da ajuda das organizações urbanas, em particular das da Catalunha: cidades governadas por uma classe burguesa de comerciantes e industriais. Já na época a mais poderosa de entre elas é Barcelona: controla um vasto território, é destinatária de vastos privilégios, entre os quais os de cunhar moeda, nomear os seus representantes no estrangeiro, constituir a sua milícia armada, bem como o direito de exercer jurisdição sobre a atividade mercantil através de dois cônsules do mar.

No final do século XIV e início do século XV, as várias componentes da monarquia catalã-aragonesa entram mais uma vez em conflito. Mas desta vez os termos da oposição são tanto dinásticos como de perspectiva política. Quando Martinho I (1376-1409) morre sem deixar herdeiros, a solução da crise dinástica leva ao trono aragonês um príncipe castelhano. A escolha é o resultado da recusa de Barcelona e da Catalunha oferecerem o seu apoio financeiro à ação militar da monarquia aragonesa nos complexos acontecimentos século-napolitanos, onde há mais de um século está envolvida a ação militar aragonesa. Daí a decisão de as *Cortes* aragonesas escolherem uma dinastia castelhana.

V. também: *A monarquia eletiva e a dinastia de Habsburgo, p. 61.*

O REINO DA CASA DE ANJOU NA SICÍLIA

de Francesco Paolo Tocco

A 26 de fevereiro de 1266, Carlos de Anjou, irmão mais novo do rei de França Luís IX, ao derrotar Manfredo, filho natural de Frederico II da Suábia, em Benevento, torna-se rei da Sicília, restabelecendo a ordem a

pedido expresso do titular feudal do reino, o papa Urbano IV. Com este convite, o pontífice pretende obter dois resultados: recolocar o reino da Sicília sob a obediência feudal devida à Igreja e encontrar o braço armado que consolide as forças guelfas da Itália centro-setentrional em torno do papado. Mas bem cedo as expectativas pontifícias e as de Carlos I irão ser remodeladas face à mudança do panorama internacional provocada pelas Vésperas Sicilianas.

A conquista e o afrancesamento

Após a vitória de Benevento, Urbano IV (c. 1200-1264, papa desde 1261) verifica que Carlos I (1226-1285, rei da Sicília 1266-1282, rei de Nápoles desde 1266), embora permanecendo fiel à Igreja, não pretende renunciar a amplos espaços de autonomia de decisão em Itália e no Mediterrâneo oriental, onde aspira a conquistar Constantinopla e Jerusalém, cuja coroa – meramente nominal – obtém em 1277. Por sua vez, Carlos de Anjou experimenta a complexidade da gestão do reino. Em 1267-1270, tem de empenhar-se para dominar uma revolta suábica, revigorada pela infeliz expedição do último Hohenstaufen, Conradino (1252-1268), derrotado em Tagliacozzo a 23 de agosto de 1268, capturado na sequência da traição de um nobre e mandado decapitar em Nápoles. Em 1270, Carlos I põe em prática uma política de repressão que atinge os nobres e as cidades rebeldes e inicia um programa de afrancesamento da aristocracia reinante, com a inclusão de muitos cavaleiros transalpinos. Também os dignitários do reino, os quadros administrativos de nível superior e os maiores cargos eclesiásticos vão para franceses e provençais. Estas escolhas, juntamente com uma fiscalidade cada vez mais pesada, agudizam as tensões sociais, cujas motivações profundas já vêm do reino de Frederico II da Suábia (1194-1250, imperador desde 1220), favorecendo a explosão insurrecional das Vésperas Sicilianas, ocorridas em Palermo na segunda-feira de Páscoa de 1282.

Embora não se possa falar de uma conspiração internacional urdida contra Carlos I pelo imperador bizantino Miguel VIII Paleólogo (1224-1282), que receia um ataque angevino, é certo que os apelos do rei de Aragão Pedro III (1240-1285, rei desde 1276) – marido de Constança (1249-1300), protetor dos florescentes reinados suábios e soberano de um reino rival do de Anjou na conquista de espaço económico mediterrânico –, de uma parte da cúria pontifícia hostil ao poder excessivo de Carlos e, naturalmente, do *basileus* bizantino contra a dinastia de Anjou estão na base dos esforços que, mais ou

menos coordenados, encorajarão a revolta. De facto, os rebeldes, depressa pedem a ajuda de Pedro III, que, vindo da Tunísia onde está a chefiar uma cruzada, se dirige para a Sicília e recebe a coroa do reino. Urbano IV proclama uma cruzada contra os insurretos e o seu soberano ilegítimo, confiando a chefia ao rei de França Filipe III, o *Temerário* (1245-1285, rei desde 1270), transferindo a guerra para a Catalunha e para o sul da atual França e criando grandes dificuldades a Pedro III. Mas os angevinos não reconquistam a Sicília, perdem também a Calábria e arriscam-se a perder o reino quando, em 1284, Carlos, o *Coxo* (1252-1309, rei desde 1285), filho de Carlos I, contrariando as diretivas do pai, ocupado em França, lança contra os sículo-aragoneses uma batalha naval no golfo de Nápoles, perdendo-a e sendo capturado pelos inimigos. Nápoles subleva-se contra os angevinos e só o imediato regresso do rei repõe a ordem.

Em 1295, quando reina Carlos II, o *Coxo*, a Sicília parece estar prestes a regressar à dinastia de Anjou em virtude do tratado de Anagni, fruto da tenacidade diplomática de Bonifácio VIII (c. 1235-1303, papa desde 1294). De facto, o novo rei de Aragão, Jaime II (c. 1267-1327), aceita a investidura do reino da Sardenha e da Córsega e compromete-se a restituir a Sicília aos angevinos. Mas os sicilianos oferecem a coroa ao lugar-tenente de Jaime na ilha, o irmão mais novo Frederico (1272-1327, rei desde 1296), que, sendo o segundo rei insular com esse nome, toma o nome de Frederico III, em clara continuidade com a política imperial de Frederico II da Suábia. Depois de alguns anos durante os quais Jaime combate (ou finge combater) contra o irmão, nada muda e, em agosto de 1302, os angevinos e os aragoneses, não obstante a contrariedade de Bonifácio VIII, assinam um tratado de paz em Caltabellotta, próximo de Sciacca. O pontífice aceita a situação de facto, mas impõe algumas cláusulas vexatórias, entre as quais a obrigação, quase imediatamente desfeita, de Frederico se intitular rei de Trinácia e não da Sicília, sendo Carlos II o único legítimo titular.

O processo de italianização

A partir deste momento, o reino angevino, que se estende por todo o sul, começará a «italianizar-se», sobretudo a partir do sucessor de Carlos II, Roberto, o *Sábio* (1278-1343, rei desde 1309), que, além de se dedicar à condução nem sempre afortunada da liga guelfa na Itália centro-setentrional, extingue as finanças do reino nos repetidos fracassos das campanhas de guerra para a reconquista da Sicília. O reinado de Roberto é culturalmente magnífico,

mas politicamente perturbado, sobretudo depois da morte de Carlos (1298-1328), único herdeiro masculino ao trono. Roberto decide que a coroa vá de qualquer modo para Joana (1326-1382), a primogénita de Carlos, não obstante as intrigas dos ramos angevinos mais novos de Tarento, de Durrës e da Hungria, que esperam substituir ou pelo menos pôr ao lado da soberana designada um seu representante do sexo masculino. Em 1343, Joana I sobe ao trono, coadjuvada por um conselho de regência escolhido pelo pontífice para a tutelar.

Joana I reina até 1382 e tem quatro maridos, o primeiro dos quais é André (1327-1345, rei desde 1344), irmão mais novo do rei da Hungria Luís, o *Grande* (1326-1382), que, para vingar a sua morte urdida por uma conjura palaciana, invade o reino de 1348 a 1352. É uma das fases mais graves da história do reino, que se resolve graças ao esforço financeiro e às capacidades políticas de Niccolò Acciaiuoli (1310-1365), membro de uma prestigiada família mercantil florentina que, começando como tutor de Luís de Anjou-Tarento (1320-1362), segundo filho de Catarina de Valois-Courtenay (1303-1346), viúva de Filipe de Anjou-Tarento (1278-1332), será bem-sucedido, fazendo casar Luís com Joana e, depois, defendendo o reino dos húngaros, acabando por ser grande senescal e artífice da política angevina até à morte, em 1365. Acciaiuoli consegue também conquistar quase toda a Sicília entre 1354 e 1357 (mas Messina manter-se-á angevina até 1364).

De qualquer modo, a paz está próxima. Em 1372, chega-se ao acordo definitivo: a Sicília é subenfeudada pelos angevinos à dinastia aragonesa insular. Os últimos dias de Joana são fustigados pelo cisma que, a partir de 1378, divide a cristandade entre sequazes do pontífice romano e apoiantes do papa de Avinhão. A rainha, não obstante Urbano VI (c. 1320-1389, papa desde 1378) ser um pretendente ao reino e a população napolitana lhe ser abertamente favorável, apoia o pontífice de Avinhão, suscitando a hostilidade de grande parte dos súbditos, da qual se aproveita um sobrinho, Carlos (c. 1345-1386), da família Anjou-Durrës, proclamando-se rei da Sicília e mandando prender e depois matar a tia cismática, que, no entanto, escolheu Luís de Anjou (1339-1384), irmão do rei de França, designando-o seu herdeiro.

Carlos III é um soberano particularmente empreendedor: favorecido pela imprevista morte de Luís de Anjou, pacifica o reino e consegue fazer-se coroar rei da Hungria. Mas na Hungria, para onde se desloca para a coroação, é morto em 1386 pela nobreza que lhe é hostil. Seguem-se anos duros para o reino, disputado por Luís II de Anjou (1377-1417), que se instala em Nápoles, e pela

mulher de Carlos III, Margarida de Durrës (1348-1412), que, na qualidade de tutora dos filhos de Ladislau (c. 1377-1414) e de Joana (c. 1370-1435), se refugia em Gaeta. Só cerca de 1398 Ladislau pode dizer-se dono do reino, rebatendo as veleidades de uma aristocracia muito forte e sempre disposta a mudar de bandeira, aproveitando a existência simultânea de dois reis e iniciando uma agressiva política de expansão na península italiana, que o levará a defrontar-se duramente com Florença. Em 1414, morre inesperadamente: sucede-lhe a irmã Joana II, que reina fracamente até 1435 e que, em 1420, toma uma decisão plena de consequências escolhendo Afonso V de Aragão (1396-1458, rei desde 1416): apesar de recuar na sua decisão com a escolha de Luís III de Anjou (1403-1434), fornecerá a Afonso uma motivação legítima para arrancar o reino a Renato de Anjou (1409-1480), herdeiro de Luís III. Em 1442, Afonso, entrando vitorioso em Nápoles, levará o sul de Itália para a órbita do domínio aragonês e porá a palavra fim na quase centenária dominação angevina.

V. também: *A Casa de Anjou no Mediterrâneo*, p. 81; *A França*, p. 89;
O reino aragonês da Sicília, p. 122; Giovanni Boccaccio, p. 672.

O REINO ARAGONÊS DA SICÍLIA

de Francesco Paolo Tocco

Na segunda-feira de Páscoa de 1282 desencadeia-se em Palermo uma revolta contra o rei Carlos I de Anjou. Os revoltosos oferecem a coroa a Pedro III de Aragão, chefe dos exilados gibelinos e suábios do reino da Sicília, porque é marido de Constança, filha de Manfredo, que se compromete a respeitar as leis do reino e a garantir que a coroa aragonesa e a coroa siciliana constituem duas entidades distintas. Durante pouco mais de 100 anos, reina na ilha uma dinastia aragonesa independente, nutrindo-se de sonhos autonomistas que deixam uma marca duradoura nas classes dirigentes locais mesmo depois da integração nos domínios da coroa de Aragão ocorrida no início do século xv.

A força da resistência

As modalidades da assunção da coroa siciliana por Pedro III (1240-1285, rei

desde 1282) e os acontecimentos seguintes que obrigam os sucessores do monarca a defender-se das tentativas angevinas determinam uma relação peculiar entre classes dominantes: não sendo Pedro um conquistador, mas um rei eleito pela aristocracia insular, os nobres reivindicarão sempre perante ele e os seus sucessores um papel de interlocutores diretos. Pedro III, imediatamente excomungado por Urbano IV (c. 1200-1264, papa desde 1261), é obrigado a empenhar-se contra o poder angevino, fortemente apoiado pelo reino de França, sendo incentivado pelos êxitos obtidos pelas milícias sicilianas e pela experiente frota catalã.

Em 1285 sucede-lhe no trono aragonês o primogénito Afonso (1265-1291), por cuja morte se torna rei de Aragão o segundo filho de Pedro, Jaime (c. 1267-1327), que, contrariando os pactos, não deixa a coroa siciliana, nomeando seu lugar-tenente na Sicília o irmão Frederico. O papa e os angevinos opõem-se com particular vigor a esta escolha e Jaime, compreendendo que forçou demasiado a situação, aceita a paz que Bonifácio VIII (c. 1235-1303, papa desde 1294) impõe aos contendores: na base do tratado de Anagni (1295), a Sicília regressa a Anjou. Em compensação, Jaime é investido como rei da Sardenha e da Córsega.

No entanto, a classe dirigente insular opõe-se a esta solução, oferecendo a coroa a Frederico (1272-1337), que a partir de 1296 se proclama rei da Sicília desencadeando um conflito que o colocará em oposição ao irmão (que, no entanto, se abstém de o pôr em debandada quando tem a oportunidade de o fazer). Em 1302, as potências beligerantes preferem chegar a um acordo momentâneo (paz de Caltabellotta), que inicialmente se depara com a hostilidade pontifícia. Por fim, Bonifácio VIII ratifica o tratado: Frederico, que deve restituir a Anjou a Calábria, então totalmente nas mãos dos sicilianos, reinará apenas na ilha, intitulado-se «rei da Trinácria»; o título do reino da Sicília continua a ser dos angevinos, aos quais a ilha regressará por morte de Frederico III. Mas a corte siciliana mostra-se quase de imediato hostil ao acordo: Frederico continua a intitular-se rei da Sicília, reivindicando assim todo o reino, e em 1321 associa ao trono o filho Pedro (c. 1305-?), tornando inútil o núcleo do tratado de Caltabellotta. A partir de então existe um reino insular da Sicília dirigido por uma dinastia aragonesa independente, e de nada valerão as repetidas tentativas de conquista dos soberanos de Anjou.

Este novo reinado tem características contratuais ainda mais marcadas do que o de Pedro. De facto, a coroa da Sicília encontra-se na cabeça de Frederico por um ato de rebelião explícito dos notáveis insulares, os únicos que ao longo dos

anos dirigirão o esforço bélico de resistência ao inimigo angevino. Em troca deste apoio militar vital, as forças que promoveram a eleição de Frederico III, além do alargamento dos domínios e privilégios, obtêm um reconhecimento acrescido do poder exercido no território. Por sua vez, os nobres de maior peso detêm os principais cargos do reino e, com o aval régio, usurpam parcelas cada vez maiores de terras dominiais.

Além disso, acontece que, por morte de Frederico em 1337, Pedro reina por poucos anos, morrendo em 1342, enquanto os soberanos seguintes, Luís (1337-1355, rei desde 1342) e Frederico IV (1342-1377, rei desde 1355), viverão muito pouco para deixar uma marca da sua política na ilha. Estas circunstâncias conduzirão a um período de duras lutas de facção entre as fileiras aristocráticas, que, divididas pelas ilusórias etiquetas de «latinas» e «catalães» (denominações totalmente privadas de uma matriz nacionalista e que, quando muito, indicam uma linha de maior ou menor abertura à coroa aragonesa), serão os verdadeiros atores da política do reino, sobretudo a partir da morte de João, duque de Randazzo (1317-1348), única personagem da corte capaz de equilibrar o peso das diversas fileiras. De facto, não é por acaso que, imediatamente após este momento de crise, a ilha fica de novo, quase integralmente, sob a hegemonia dos angevinos entre 1354 e 1357. Mas, com a paz de Castronovo de 1362, as facções em luta encontram um equilíbrio que, entre altos e baixos, durará 30 anos. Nestes anos, algumas famílias da aristocracia insular como as famílias Chiaromonte, Ventimiglia, Alagona, Peralta, Moncada e Rosso Spatafora, distinguidas com o título hereditário de conde e dotadas de grandes patrimónios e de fortes séquitos de homens de armas e, em alguns casos, também de navios, conseguem controlar vastas áreas do reino, garantindo a posse hereditária dos cargos públicos. Ao fazê-lo inibem as veleidades de crescimento e de autogoverno das cidades, onde se desenvolverão sólidas camadas dirigentes, compostas não só de *milites* mas também de juristas, proprietários de terras e mercadores-banqueiros, originários sobretudo das cidades da Ligúria e da Toscana.

A integração na coroa de Aragão

Em 1377 morre Frederico IV, que deixa uma filha menor de nome Maria (1367-1402): o mestre da Justiça do reino, Artale Alagona (?-1389), em virtude do alto cargo que tem, proclama-se, juntamente com os representantes de outras três prestigiadas famílias aristocráticas da ilha (Chiaromonte, Ventimiglia e Peralta), tutor do herdeiro. Começa assim o regime vicarial,

durante o qual as quatro principais famílias governam autonomamente nas respectivas áreas de influência a quase totalidade da ilha, chegando mesmo, no caso dos Peraltas, a cunhar moeda. Mas os soberanos aragoneses nunca desistiram de considerar a Sicília como uma parte dos seus domínios, reforçando a ligação com a dinastia insular através de casamentos cruzados, que tornarão mais fáceis as suas reivindicações no momento oportuno. De facto, Pedro IV de Aragão (1319-1387, rei desde 1336), ignorando a sucessão de Maria, manda-a raptar e casa-a com Martin (1376-1409), filho homónimo do seu irmão, duque de Montblanc (1356-1410). Em 1392, Martin de Montblanc, amadurecidas as condições para a conquista da Sicília, manda armar uma poderosa frota que desembarca na ilha, onde é proclamado o direito à coroa insular do filho Martin (depois chamado *o Jovem* para o distinguir do pai). A vontade aragonesa é enfatizada com a decapitação do príncipe opositor Andrea Chiaromonte, mandado executar diante da sua residência de Palermo no dia 1 de junho de 1392. Os Martins passaram pelo menos seis anos de dura guerra civil para alcançar o poder efetivo: neste período, a maior aristocracia insular perde grande parte do prestígio conseguido no decurso do século XIV. Algumas grandes linhagens, como a Chiaromonte, desaparecem totalmente, outras são obrigadas a aceitar a redução drástica do património. Deste estado de coisas aproveitam-se sobretudo os nobres catalães que vieram a seguir aos Martins e os muitos sicilianos que se colocam ao serviço da monarquia, apoiada decididamente pelas classes dirigentes urbanas, que adquirem espaços de poder inconcebíveis até há pouco.

Em 1398, Martin celebra a restauração régia presidindo a um parlamento em Siracusa e perspetivando a união da coroa ibérica com a insular. Mas Martin morre em 1409, durante uma expedição contra os rebeldes do reino da Sardenha. Sucede-lhe o pai e, por morte deste, a nova rainha siciliana Branca de Navarra (1385-1441), na qualidade de vigária. Tanto o reino da Sicília como o de Aragão ficam sem titulares, e é necessária uma assembleia de representantes dos reinos ibéricos em Caspe (1412), que estabelece a sucessão ao trono aragônês de Fernando de Trastâmara (1380-1416), segundo filho do rei de Castela e Leão, que herda de Martin I também a coroa da Sicília. A partir deste momento as coroas dos dois reinos ficarão numa única cabeça e para o governo da ilha serão escolhidos lugares-tenentes do soberano: os vice-reis.

ENEZA E AS OUTRAS CIDADES MARÍTIMAS

de Catia di Girolamo

Com a concorrência cada vez mais acirrada entre as cidades marítimas cruzam-se processos de transformação do ordenamento interno que revelam as ligações entre o cenário global do Mediterrâneo e o equilíbrio político e social dos principais centros. Enquanto prossegue o declínio das cidades costeiras meridionais, descentralizadas em relação aos sistemas políticos em que se inserem, ainda estão muitas ativas Pisa, Génova e Veneza. No entanto, nos séculos XIII e XIV, amadurecem as premissas que verão apenas a Sereníssima estabelecer as condições de uma plena autonomia política, de uma longa continuidade institucional e de uma duradoura solidez económica.

As cidades costeiras do sul de Itália: perda de autonomia, perda de centralidade

A riqueza das cidades costeiras meridionais, que tinham conseguido obter um papel no intercâmbio entre o interior italiano, o mundo árabe e o Império Bizantino, está já em pleno declínio no decurso do século XII. São muitos os fatores na origem da mudança: a marginalidade em relação aos portos da Europa continental (em fase de vigorosa recuperação económica), a limitada atenção ao comércio das classes dirigentes locais, a perda de autonomia política depois da conquista normanda, a concorrência das cidades costeiras do Tirreno, Pisa e Génova e – sobretudo, mas não só, para os centros adriáticos – da República de Veneza.

É evidente que, no princípio do século XIII, as atividades comerciais das cidades meridionais têm um fôlego reduzido; as posições no Oriente foram perdidas e os acontecimentos internos inscrevem-se nas dinâmicas relacionadas com a formação do reino normando-suábio e, mais tarde, com o delineamento dos projetos angevinos e de Aragão, articulados com implantações territoriais e ambições de expansão no Mediterrâneo, que ultrapassam largamente as fronteiras da península, no seio dos quais nenhum papel de relevo é atribuído às antigas cidades marítimas.

Pisa: quadro conflitual e experiências políticas

Pisa organiza no século XII de modo definitivo o seu ordenamento judicial e administrativo (já legitimado no final do século precedente), bem como o reordenamento do condado e do sistema portuário. No final do século perfilam-se as tensões que caracterizarão todo o século XIII: a classe dirigente urbana divide-se tomando o partido de uma ou de outra das maiores famílias, enquanto os grupos mercantis e artesanais emergentes pressionam para ter acesso ao exercício do poder. Resulta daqui uma fase de alternância entre gestão consular e gestão da suprema autoridade comunal, ainda atravessada pela rivalidade entre as principais linhagens, que se encerra em 1254 com uma revolta que conduz à representação institucional do povo (anciãos do povo, conselhos do povo, capitão do povo).

As transformações internas encontram amplos obstáculos na turbulenta situação da península, atravessada pelos conflitos entre guelfos e gibelinos: Pisa mantém uma quase ininterrupta fidelidade imperial, fortemente enraizada sobretudo na época de Frederico II (1194-1250, imperador desde 1220); quando o soberano morre começa também o declínio político e económico da cidade toscana. O seu papel no Adriático já foi travado pelos venezianos; Florença vai corroendo com sucesso crescente as suas posições comerciais na Toscana; genoveses e aragoneses reforçam-se em regiões mediterrânicas sob a tradicional influência de Pisa; o embate direto com os genoveses conduz, em 1284, ao fracasso de Meloria; em 1289, depois da derrota da aliada Arezzo na batalha de Campaldino, Pisa vê-se obrigada a enfrentar sozinha a liga guelfa toscana (Florença e Luca), em terra, e ainda os genoveses (aos quais cederá a Córsega), no mar; em 1324-1326, os aragoneses retiram a Pisa também a Sardenha, reduzindo-a ao nível de potência do Tirreno e agravando a rivalidade com os florentinos.

As repercussões internas não faltam: a partir dos últimos 20 anos do século XIII, Pisa faz experiências de governo senhorial confiando-se a personagens exteriores, como a Montefeltro ou Ugucione della Faggiuola (1250-1319), mas também a cidadãos como o conde de Donoratico, Giovanni dell'Agnello, ou a família Gambacorta. Mas a passagem a senhoria não é suficiente para travar o declínio de Pisa, num contexto em que estão já em afirmação Estados com uma amplitude maior do que regional: pouco depois de Perugia, Siena e Assis, também Pisa se submete em 1399 ao expansionismo triunfante de Gian Galeazzo Visconti (1351-1402), legitimado pelo título imperial de duque de Milão. Será precisamente o duque que irá ceder a cidade aos florentinos, aos

quais Pisa se renderá depois de um prolongado cerco em 1406.

No entanto, as transformações institucionais de Pisa no século XIV não constituem unicamente uma «resposta à crise», mas representam também uma prova – não diferente da que estão a dar ou darão cidades destinadas a uma fortuna mais longa – da capacidade de reagir com ductilidade às instâncias da transformação social, realizando um equilíbrio muito particular entre magistraturas populares e formas de poder de tipo senhorial e garantindo também poder e representação aos membros de algumas famílias de ascensão económica recente, como as famílias Agliata e Bonconti, à cabeça de fortes companhias comerciais e financeiras.

Génova: rumo a uma autonomia intermitente e penosa

Também a adversária vitoriosa de Pisa, Génova, não está isenta de angustiantes confrontos internos por ação das fações citadinas. Aqui, como noutros locais, a evolução institucional da comuna atravessa a fase consular e a da suprema autoridade comunal sem conseguir resolver a rivalidade entre as maiores famílias e complicando a situação com o envolvimento das cidades nos recontros entre guelfos e gibelinos. Em 1257, na sequência de uma revolta popular, o capitão do povo Guglielmo Boccanegra (?-ante 1274) obtém plenos poderes, mas depressa é derrubado por uma conjura nobiliária; a partir de 1270 as famílias Spinola e Doria, de orientação gibelina, dividem a direção da cidade, mais tarde substituídas pelas famílias guelfas Fieschi e Grimaldi. Uma nova iniciativa popular, em 1339, leva ao poder Simone Boccanegra (c. 1301-1363), que institui o cargo de doge perpétuo.

Mas as disputas internas não abrandam e, sobretudo, não ficam circunscritas ao âmbito local: enquanto a tradicional rivalidade com Veneza também se complica devido à capacidade de a última estabelecer alianças com os aragoneses e a um renovado vigor que desemboca nas derrotas genovesas da guerra de Chioggia (1378-1381), não são apenas as famílias genovesas que disputam o poder na cidade, mas também a família Visconti de Milão, que, em 1353, consegue a senhoria com Giovanni Visconti (c. 1290-1354). Génova vê-se então inserida num jogo de forças que ultrapassam o próprio território italiano: em 1396-1409, a cidade é ocupada pelos franceses, depois, o expansionismo turco priva-a de grande parte dos domínios orientais; na segunda metade do século XV, Génova está de novo nas mãos dos duques de Milão e, depois, dos franceses. Só em 1528, o almirante Andrea Doria (1466-1560), com uma política sem escrúpulos de mudança de alianças entre Espanha

e França, consegue instaurar uma república oligárquica, dirigida por doges com mandato bienal, que asseguram a independência da cidade durante toda a Idade Moderna.

Veneza: clausura oligárquica, alteração da direção expansionista

No princípio do século XIII, por ocasião da quarta cruzada, os venezianos consolidam as suas posições no Mediterrâneo oriental, que se torna mais do que nunca uma área de confrontação com os genoveses. Choques diplomáticos e episódios de guerra multiplicam-se até à derrota de 1298, junto da ilha de Curzola, em águas da Dalmácia.

Ainda que os equilíbrios orientais não se tenham ressentido profundamente, Curzola revela e agudiza um período de dificuldades para a *Sereníssima*, que se reorganiza também no plano do ordenamento institucional interno.

Até à segunda metade do século XIII, a cidade lagunar permanecera imune à instabilidade que tinha caracterizado outras comunas, sobretudo pela ausência de fortes consórcios nobiliários e pela relativa disponibilidade das classes dirigentes para acolher também as componentes populares nas estruturas do governo: a *Curia Ducis*, constituída pelo doge e pelos seus *iudices*, já em meados do século XII tinha acolhido um *Concilium Sapientium* de derivação popular; depois constituíram-se o Conselho Maior e o Conselho Menor e, em geral, no início do século XIII, novas e velhas instituições encontraram um equilíbrio codificado sob a forma escrita. Esta relativa harmonia, devida principalmente à partilha da base económica entre as famílias mais antigas e as emergentes, é prejudicada pelas dificuldades do final do século, e os conflitos internos que se seguem conduzem Veneza a uma fase de clausura oligárquica, não diferente da de outras cidades italianas centro-setentrionais, que, nos séculos XIII e XIV, tentam fazer face a problemas de diversa natureza e de diferentes origens, inclusive os derivados da crescente complexidade exigida às estruturas de governo.

No caso de Veneza, esta tendência dá origem à decisão do Conselho Maior de 1297: algumas famílias de origem popular são admitidas no organismo que detém os principais poderes públicos, mas ao mesmo tempo são definidos procedimentos eleitorais que excluem de facto, no futuro, a possibilidade de acesso para novos grupos familiares. A debilidade da componente popular determina a falência da tentativa de derrubar o ordenamento oligárquico, em 1299, e a clausura é, pelo contrário, acentuada em 1323 quando é reservado às classes privilegiadas o acesso não só ao Conselho Maior mas também aos

outros órgãos de governo.

Assim reforçada, Veneza está em condições de retomar uma política de expansão, mas que irá mudar o seu sinal. Perante a concorrência genovesa (que com a guerra de Chioggia de 1378-1381 chega a pôr em perigo a própria Veneza) põe-se ao lado de Aragão; a Hungria apodera-se da Dalmácia; a peste começa a fazer sentir os seus efeitos; intensificam-se as pressões exercidas pelas outras senhorias da região de Véneto e da senhoria milanese da família Visconti; a instabilidade do Mediterrâneo oriental é agudizada pelo expansionismo otomano: um conjunto de circunstâncias críticas às quais a cidade responde virando-se resolutamente para o interior. Treviso e o território circundante são submetidos já no final do século XIV (1389); pouco depois, em menos de 25 anos (1405-1428), Véneto, Friul, Bérgamo e Brescia constituem um conjunto territorial solidamente controlado pela *Sereníssima*, que ao longo de todo o século XV representa, com Bruges, o principal centro do comércio mundial e que se consolida, após a paz de Lodi (1454), no papel de potência regional. Se é certo que os protagonistas da história política europeia, durante a Idade Moderna, serão procurados fora da península italiana, também é verdade que, no seu seio, a República de Veneza continua a ser um Estado de primeiro plano, cujo fim só será decretado pelas guerras napoleónicas.

V. também: *A concorrência entre as repúblicas marítimas*, p. 36;
Das comunas às senhorias, p. 65; *As cidades*, p. 188.

OS PAÍSES ESCANDINAVOS

de Renata Pilati

Lutas civis e confrontos entre soberanos, nobreza e clero cristão servem de cenário ao reforço da monarquia nos países escandinavos que, através de alianças matrimoniais, alcançam com o Ato Constitucional de Kalmar (1397) a união política e económica sob a hegemonia dinamarquesa.

A Noruega

O século XIII começa na Noruega com as lutas entre o rei Sverre Sigurdsson (1145/1151-1202), aceite em 1184 como soberano, e a facção Bagler, rebeldes apoiados pelo alto clero. O soberano consegue submetê-los, mas as lutas são alimentadas no país pelos senhores de Vestlandet e de Trøndelag.

Por morte de Sverre sobe ao trono o filho Haakon III (1182-1204, rei desde 1202), que se empenha em pôr termo às revoltas civis, mas morre envenenado dois anos depois. Tem início a luta pela sucessão entre Haakon Galin e o irmão Inge II Bårdsson (1185-1217), que vence. Por morte do soberano, sucede-lhe o sobrinho Haakon Haakonsson IV (1204-1263, rei desde 1217), filho natural de Haakon III, um rapaz de 13 anos que é confiado ao tutor Skule Bårdsson, com cuja filha o soberano se casará. Durante o seu reinado, reacendem-se as lutas civis, que só se extinguem com a morte de Skule em 1240. Por outro lado, Haakon apoia o comércio através de relações diplomáticas com Inglaterra, Lubeque, que é o coração da Liga Hanseática, Rússia, Dinamarca e Suécia. Participa também, a convite de Luís IX de França (1214-1270, rei desde 1226) na sétima cruzada no Egito. Em 1261, dá início à ocupação da Groenlândia e da Islândia, que compromete os noruegueses até 1264. Quando morre, sucede-lhe o filho Magnus VI Lagabøte [*o Legislador*] (1238-1280, rei desde 1263), que cede de imediato as ilhas Hébridas (1266) à Escócia, apesar do desejo paterno de restabelecer a sua autoridade sobre elas. Magnus reorganiza a administração e a justiça, dotando a Noruega de um código que estabelece os direitos dos cidadãos em todo o território. Favorece também o comércio com grande benefício para as cidades: de facto, neste período, são fundados novos centros citadinos para acolher uma população em crescimento. Um sinal dos vastos trabalhos de arroteamento em curso é o aparecimento na lei de 1267 do termo *plog*, que significa arado.

No entanto, durante o seu reinado, a aliança com a Dinamarca, consolidada pelo casamento com Ingeborg, converte-se em guerra devido ao desrespeito dos pactos. Sucede-lhe o filho Erik Magnusson (1268-1299), um rapaz de 12 anos. Durante a regência ocorreram duras lutas com o alto clero, na sequência das quais o poder é dividido com o irmão Haakon V (1270-1319, rei desde 1299), dois anos mais novo, que se instala em Oslo, em 1285, e governa a parte oriental da Noruega. Erik continua a combater contra a Dinamarca pelo dote da sua mãe e, em 1295, assina com a Dinamarca um acordo para a cedência da Öland setentrional na Noruega, mas não obtém o que lhe foi prometido. Sucede-lhe o irmão Haakon V Magnusson, que retoma a guerra contra a Dinamarca até conseguir obter, em 1309, a Öland. Combate também contra a Suécia e, para a defesa do país, manda construir uma série de fortalezas defendidas por milícias profissionais. A sua filha Ingeborg casa-se com o duque sueco Erik: estão assim lançadas as premissas para a unificação da Noruega e da Suécia.

Com a morte de Haakon V extingue-se em 1319 a dinastia de Harald Haarfager. O sucessor é Magnus Eriksson Smek, o *Burlão* (1316-1374, rei da Noruega 1319-1355 e da Suécia 1319-1363), neto de Haakon V e filho de Ingeborg, um menino de três anos, já rei da Suécia e que quer unificar os dois reinos mantidos separados pelos regentes precedentes. Mas, em 1344, a Noruega pede um rei seu, sendo escolhido o filho de três anos do soberano, Haakon VI (1339-1380), confiado a um conselho de regência. Magnus consegue também realizar em 1359 uma importante aliança com o rei da Dinamarca Valdemar IV (c. 1320-1375, rei desde 1340), consolidada pelo contrato de casamento entre o filho Haakon e Margarida da Dinamarca (1353-1412). O casamento é celebrado em 1370.

A Noruega, como os outros países europeus, é atingida em 1349 e 1350 pela epidemia de peste que tem fortes repercussões no ordenamento demográfico e nos recursos económicos, e estes fatores são fortemente sentidos durante o reinado de Haakon. Sucede-lhe o filho Olavo V Haakonsson (1370-1387), que por ser filho de Margarida se tornou rei da Dinamarca por morte do avô Valdemar IV Atterdag, ocorrida em 1375. Olavo unifica assim as coroas da Dinamarca e da Noruega, dissolvendo pela segunda vez a unidade nacional: a Noruega continuará unida à Dinamarca até 1814. Por morte de Olavo, a rainha viúva Margarida faz nomear rei o seu sobrinho Erik VII da Pomerânia (c. 1382-1459), mas assume a regência que mantém até à morte (1412). Depois da conquista da Suécia por Margarida em 1389, Erik obtém também, em 1396, a coroa da Dinamarca e torna-se Erik XIII da Dinamarca e da Suécia.

A Suécia

Por morte de Canuto Eriksson (1195), o rei que introduziu o sistema monetário comum, o poder é tomado pelo rival Sverker Karlsson (?-1210, rei de 1198 a 1208); no entanto, Erik X Knutsson (1180-1216), sobrinho de Erik, o *Santo*, reivindica a sucessão. Começa assim a guerra civil entre os apoiantes de Erik e de Sverker, que leva Erik X a refugiar-se na Noruega. De regresso à Suécia, derrota Sverker, o *Menor*, no Lena, apodera-se do trono e reina de 1208 a 1216. Quando morre, a nobreza escolhe como rei João I (1201-1222), filho de Sverker, que, durante o seu reinado, consegue difundir o cristianismo na Estónia. Depois da sua morte impõem-se os apoiantes de Erik X, que conseguem fazer eleger rei o seu filho Erik XI (1216-1250), um menino de seis anos, que seria deposto em 1229 na sequência de uma revolta promovida pelo primo Canuto Långe (?-1234). Erik XI é posto a salvo na Dinamarca, onde

permanece até ao ano do desaparecimento do usurpador. A regência é exercida pelos duques Ulf e Birger. Birger reprime uma revolta organizada pelo filho de Ulf e consolida as relações com o soberano casando com a sua irmã Ingeborg: do casamento nasce Valdemar (1243-1302, rei desde 1257), que sucede ao tio Erik XI, privado de herdeiros.

Valdemar, que é o primeiro rei da dinastia Folkungar, realiza a fusão entre os suecos e os godos, que se convertem ao cristianismo. A Suécia tornou-se um Estado e o rei funda Estocolmo. Ao morrer, sucede-lhe no trono o irmão Magnus Ladulås (1240-1290) que cria uma nobreza hereditária e alarga os poderes do clero, cuja autoridade foi reforçada pelo sínodo de Skåninge de 1248, que estabeleceu o celibato eclesiástico e o direito de cobrar os dízimos. Graças à habilidade estratégica de Torkel Knutsson, já precetor do seu filho, Magnus conquista também a parte sudeste da Finlândia. No entanto, o seu sucessor, o filho Birger (1280-1321), vai enfrentar durante o seu reinado lutas entre as duas facções dirigidas pelos seus irmãos Erik e Valdemar e é feito prisioneiro (1306). A Suécia fica assim desmembrada entre os dois irmãos: Erik governa as províncias ocidentais e, com o seu casamento com a princesa hereditária da Noruega, lança as bases para a união dos dois reinos. De regresso à liberdade, Birger retoma o poder e combate contra os irmãos, que, feitos prisioneiros, são mortos em 1317. Este ato provoca a hostilidade do povo que o obriga a refugiar-se na Dinamarca (1318).

Os suecos confiam a coroa a Magnus Eriksson Smek IV, o *Burlão*, filho mais novo de Erik, que é o primeiro rei da Suécia e da Noruega, herdada por via materna. As grandes famílias aristocráticas ligadas à terra obtêm o reconhecimento dos privilégios e a criação de um Conselho do Reino que lhes permite governar com o rei. Relativamente às conquistas, Magnus deve ceder à Dinamarca Scania, Öland e a Gotlândia.

Magnus divide as coroas pelos filhos que teve com Branca de Namur: Erik XII (1339-1359), um rapaz de 11 anos, fica com o trono da Suécia desde 1344 e Haakon, com o da Noruega. Mas Erik XII, apoiado pelos nobres, rebela-se em 1356 para obter o exercício do poder. Magnus concede-lhe quase toda a Suécia com a Scania, pela qual Erik combate contra o rei da Dinamarca Valdemar III, derrotando-o. Erik XII morre em 1359 com a mulher e os filhos, talvez envenenado. O seu pai retoma o controlo e quer instaurar um poder absoluto, apoiando-se nos direitos territorial (*Landslag*) e comunal (*Stadslag*), elaborados naqueles anos, mas é deposto pelos nobres. Em 1363, extingue-se a dinastia Folkungar, que se afirmara em 1250.

A nobreza sueca, apoiada pela burguesia, para manter a independência, eleva ao trono o alemão Alberto (c. 1340-1412), segundo filho do duque de Meclemburgo, lesando o direito de Haakon VI rei da Noruega, filho de Magnus. Alberto, refém dos seus eleitores, é abandonado quando a rainha Margarida da Dinamarca, que tem direito ao trono sueco como viúva do rei Haakon VI da Noruega, promove a guerra contra ele. Alberto é derrotado em Falköping (1389) e tem de se submeter para salvar a vida. A rainha Margarida assume o poder e, em 1397, com o Ato Constitucional de Kalmar, unifica a Suécia, a Noruega e a Dinamarca.

A Dinamarca

Com Valdemar I (1131-1182, rei desde 1157) e o seu filho Canuto VI (1162/1163-1202, rei desde 1182), apoiados e aconselhados pelo ministro Absalão, arcebispo de Lund, primaz da Dinamarca, Suécia e Noruega, a Dinamarca reforça-se política e militarmente. Com a construção do castelo de Hafn nasce o núcleo de Copenhaga. Canuto VI, que teve filhos de Gertrude, filha de Henrique, o *Leão* (1129-1195), associa ao trono o irmão Valdemar, que por sua morte (1202) é proclamado rei. Estes acontecimentos são narrados pela *Gesta Danorum* (c. 1186-1216) de Saxo Grammaticus (c. 1140-c. 1210), secretário dos arcebispos de Lund, Absalão e Andrea, e historiador de boa preparação, protegido por Valdemar I e Valdemar II.

Valdemar II Sejr, o *Vitorioso* (1170-1241, rei desde 1202), leva a cabo a obra de expansão de Canuto com a conquista de Schwerin, das costas oriental e meridional do Báltico, da Estónia, contra a qual organiza em 1219 uma cruzada para a evangelizar. Além disso, submete a Noruega a um tributo e manda compilar o Código da Jutlândia. Em 1223, durante uma caçada, é feito prisioneiro, com o filho Valdemar, pelo conde Henrique de Schwerin, e é levado para a Alemanha. A regência é assumida pelo conde Alberto de Orlamünde. Falhadas as tentativas de mediação do imperador Frederico II (1194-1250, imperador desde 1220) e de Honório III (?-1226, papa desde 1216), o rei Valdemar tem de aceitar condições muito duras para a libertação: a renúncia aos territórios da Germânia do Norte, à exceção de Rügen, o pagamento de um resgate, estabelecido num grande valor, a entrega dos filhos como reféns e, finalmente, o juramento de não retomar as armas depois de regressar à Dinamarca. Mas, uma vez libertado, Valdemar esquece o juramento que lhe foi extorquido durante a prisão e organiza a guerra contra Henrique de Schwerin: depois das primeiras vitórias, é derrotado em Bornhöved, em 1227, e

perde muitos territórios. No entanto, mantém a jurisdição da Dinamarca, Estónia, Rügen e de territórios da Prússia. Em 1231, o seu filho Erik IV Plovpenning (1216-1250, rei desde 1241) é eleito rei, mas efetivamente só acede ao poder depois da morte do pai em 1241. Erik IV, atacado pelo irmão, o duque Abel (1218-1250), tem de lançar impostos sobre os camponeses para obter o dinheiro para a defesa, mas é derrotado, feito prisioneiro e decapitado em 1250. O vencedor Abel reina dois anos. Depois da sua morte, torna-se rei o seu irmão Cristóvão I (1219-1259), terceiro filho de Valdemar II, que luta contra os bispos do reino a favor do sobrinho Valdemar, mas é feito prisioneiro de Arfast, cónego da cidade de Ribe, onde morre. É proclamado rei o filho Erik V Klipping [*o Vesgo*] (c. 1249-1286, rei desde 1259), um rapaz de 10 anos. A regência é assumida pela mãe, que tem de enfrentar a oposição do clero e dos nobres. Ao sair da menoridade, Erik V tem de fazer promessas aos nobres e ao clero, dirigido por Jacob Erlandsen (1274); em 1282 compromete-se a convocar os nobres em assembleia uma vez por ano, mas é vítima de uma conjura nobiliária (1286). O filho Erik VI Menved (1274-1319, rei desde 1286), um rapaz de 12 anos, é confiado à regente, a mãe Inês de Brandeburgo. Os responsáveis pela morte do pai são condenados em 1287, mas conseguem fugir para a Noruega, de onde organizam expedições contra a Dinamarca até 1310. Erik VI tem um temível adversário no arcebispo de Lund, Jens Grand, que é apoiado por Bonifácio VIII (c. 1235-1303, papa desde 1294), embora o rei tenha tido o apoio papal durante algum tempo. No entanto, Erik consegue levar a cabo a política expansionista: apodera-se de Rostock, submete Lubeque, que o aceita como senhor, e a região a norte do Elba. Além disso, em 1304, obtém a legitimação das conquistas pelo imperador Alberto I da Áustria (c. 1255-1308), que o reconhece senhor daqueles territórios e seu vassalo. Mas a política expansionista impôs um aperto da carga fiscal. Erik VI morre a 13 de novembro de 1319 deixando a Dinamarca economicamente de rastos. Sucede-lhe o irmão Cristóvão II (1276-1322), que tem de fazer largas concessões à nobreza, que, por sua vez, nomeia regente o conde Gerardo III de Holstein (c. 1292-1340), que põe termo ao diferendo entre a monarquia, a nobreza e o clero e derrota em batalha o rei Cristóvão II, que se refugia com o filho Valdemar IV junto do imperador Luís, o *Bávaro* (c. 1281-1347). Em 1326, Gerardo faz proclamar rei Valdemar II (1314-1364, rei de 1326 a 1330), filho do duque de Schleswig, de quem obtém por herança Schleswig. Mas Valdemar III é derrotado por Erik XII da Suécia e Gerardo é assassinado em 1340. Valdemar IV Atterdag (c. 1320-1375, rei desde 1340), filho de Cristóvão II, regressa a

Dinamarca e é proclamado rei; proclama a paz, reunifica o país e empenha-se na reorganização das finanças. Mas as suas ambições expansionistas sobre Öland e a Gotlândia são impedidas pela Liga Hanseática. Começa a guerra com a *Hansa* (1361-1370), que é economicamente mais forte e o derrota, obrigando-o ao exílio. Em 1370, Valdemar IV tem de subscrever a humilhante paz de Stralsund, que assegura à *Hansa* o domínio económico no Báltico; mas conserva o trono. Conclui com o rei da Suécia Magnus Eriksson o casamento entre a sua única filha Margarida e o herdeiro Haakon VI, então rei da Noruega, e é Margarida, viúva de Haakon VI, quem conclui habilmente em Kalmar, depois da derrota em batalha do usurpador da coroa sueca, Alberto de Meclemburgo, a união dos reinos escandinavos sob a hegemonia dinamarquesa em 1397.

V. também: *As cidades da Liga Hanseática*, p. 135.

AS CIDADES DA LIGA HANSEÁTICA

de Fabrizio Mastromartino

As cidades da Baixa Germânia e da região renana aproveitam a ausência de poderes territoriais fortes para construir uma rede de alianças para defesa dos interesses dos mercadores alemães dedicados ao comércio externo, que bem depressa forma um verdadeiro poder económico regional. Todavia, a inconsistência constitucional da aliança compromete, a partir do final do século XIV, a longevidade da supremacia dificilmente conquistada pela liga.

A Hansa

O termo de origem antiga *Hansa* (razão do termo português «Hanseática») indica, desde a primeira metade do século XII, a união dos mercadores alemães que se dedicam ao comércio externo, destinada à defesa e à promoção dos seus interesses comuns. Genericamente, fala-se de *Hansa* em relação a qualquer companhia, associação ou corporação de mercadores que desenvolvem as suas atividade comerciais no estrangeiro, como a Sociedade dos Mercadores da Lombardia e da Toscana com sede em França. Todavia, bem cedo, a *Hansa* coincide com a sociedade formada pelos mercadores da Baixa Germânia, conhecida como Liga Hanseática (ou Teutónica). A sua especificidade, que se

distingue das outras corporações existentes na época, consiste no perfil político, e não só económico, que assume no momento em que as ligações entre os mercadores se transformam progressivamente em vínculos de solidariedade entre as cidades de onde provêm os comerciantes.

Origem e desenvolvimento da Liga Hanseática

A data da certidão de nascimento da liga é incerta. Mas não há dúvida de que as origens da sua formação e do seu formidável desenvolvimento no decurso do século XIV remontam à fundação pelos mercadores alemães de bases comerciais nos maiores eixos das transações da Europa setentrional, como Londres, Bruges, Visby (na Gotlândia), Novgorod (na Rússia) e, mais tarde, Bergen (na Noruega). Já no final do século XII, os mercadores da Baixa Alemanha e das cidades renanas gozam, nestes centros, de amplos privilégios comerciais: benefícios tarifários, dispensa parcial e em certos casos total dos impostos sobre as exportações das mercadorias, isenção da jurisdição local.

Embora a primeira aparição da liga num documento oficial seja tardia, só sendo testemunhada incontestavelmente a partir de meados do século XIV, o nascimento da *Hansa* está ligado ao desenvolvimento urbano da segunda metade do século XII e às primeiras alianças estabelecidas entre as cidades da Baixa Alemanha no século seguinte. Aproveitando a longa ausência de Frederico II (1194-1250, imperador desde 1220), ainda em 1241, as cidades de Lubeque e Hamburgo unem-se para melhor tutelar os seus interesses comuns, grande parte dos quais diz respeito ao comércio externo na região do Báltico e do mar do Norte. Mas mais importante é a aliança formada por Lubeque e Hamburgo, algumas décadas mais tarde, com as outras cidades costeiras da região, entre as quais Rostock, Wismar e Stralsund, que, em 1270, se estende também às províncias renanas e ao seu maior centro, Colónia.

O fator que, mais do que qualquer outro, favorece a construção desta rede de alianças, em que participam mais de 50 cidades, é a ausência de poderes territoriais capazes de contrariar o seu desenvolvimento e de defender os interesses das categorias sob cuja tutela a liga é constituída. No continente, o império é enfraquecido pelas divisões internas e os países escandinavos, também eles enfraquecidos por conflitos que opõem as monarquias aos potentados feudais, em vez de controlar as rotas comerciais dos mares confinantes, acabam por desenvolver um papel bastante passivo, alimentando assim o espírito empreendedor dos mercadores alemães e aumentando a riqueza das cidades de onde provêm. Muitas vezes, são os próprios soberanos

dos reinos escandinavos que, na tentativa de obter mais receitas para impor a sua supremacia sobre as camadas nobiliárias, favorecem o desenvolvimento do comércio endividando-se com os mercadores estrangeiros, sobretudo das cidades costeiras da Baixa Germânia, dos quais recebem generosos empréstimos.

Mas a riqueza da liga resulta sobretudo do controlo, em muitos casos monopolistas, que exerce sobre o grande comércio de exportação dos países bálticos. Por meio desta posição de força, que no decurso do século XIV a coloca ao mesmo nível dos representantes das monarquias e dos nobres escandinavos, a liga torna-se uma importante potência económica capaz de influenciar consideravelmente as dinâmicas políticas da região.

A liga, potência económica regional

Graças ao carácter permanente das alianças e devido à amplitude do território sobre o qual estende a sua ação, a liga condiciona as políticas das maiores cidades mercantis da Europa setentrional através de uma extraordinária diplomacia, que não raramente se serve de doações e empréstimos como instrumento de pressão, e que, para tutelar os seus interesses, não hesita recorrer a represálias económicas e, como último recurso, à guerra.

Em 1303, a diplomacia da liga consegue que a célebre *Charta Mercatoria* promulgada por Eduardo I (1239-1307, rei desde 1272) seja modificada em benefício dos mercadores alemães. O bloqueio comercial imposto a Bruges em 1307, em oposição à violação dos privilégios concedidos às corporações alemãs em meados do século XIII, induz as autoridades citadinas não só a restaurar os velhos benefícios mas também a conceder novos, como a garantia de que todas as controvérsias jurídicas que envolvem os mercadores alemães sejam resolvidas na base das suas próprias regras consuetudinárias. A arma do bloqueio revela-se a tal ponto eficaz, que a liga não hesita, com sucesso, utilizá-la novamente contra Bruges em 1360, por ocasião de graves violações dos privilégios comerciais favorecidas pela difícil situação em que vive a Flandres durante a guerra anglo-francesa. A decisão do bloqueio é deliberada pela dieta geral da liga, que se reúne em Lubeque, em 1356, pela primeira vez.

Em 1361, a liga, inicialmente em conjunto com as monarquias sueca e norueguesa e a Ordem Teutónica, declara guerra contra o soberano dinamarquês Valdemar IV (c. 1320-1375, rei desde 1340), que tinha saqueado a cidade mercantil de Visby, base estratégica do comércio da liga, e imposto gravosas condições para o controlo do comércio do arenque na região sueca da

Scania. A guerra arrasta-se por mais de quatro anos e termina a favor da liga, cuja vitória é testemunhada pelo tratado de Stralsund, que em 1370 sanciona definitivamente a supremacia da liga na região.

O tratado de Stralsund

O acordo prevê enormes privilégios para a liga: a liberdade de comércio nos territórios da coroa dinamarquesa, a isenção da aplicação da lei sobre os naufrágios, a faculdade de os mercadores nomearem os seus magistrados, regras sobre os impostos ainda mais vantajosas, em certos casos a isenção total dos impostos e da propriedade dos principais castelos e centros mercantis da Scania, com direito a dois terços dos proventos. O tratado prevê também uma nova e importante cláusula, segundo a qual a liga disporia do poder de veto sobre a eleição do monarca dinamarquês, que não poderia subir ao trono sem se ter comprometido previamente a confirmar estes privilégios. É o momento do poder máximo da *Hansa*, que nos anos seguintes obtém a garantia dos seus privilégios pelo reino da Noruega, com o qual assina um acordo em grande parte análogo ao tratado de Stralsund, e pela Rússia, que, em 1392, cede ao bloqueio comercial imposto pela liga em 1388.

A fraqueza constitucional da liga

Mas este poder não tem correspondência numa clara organização estrutural da liga, que nunca assume o carácter de uma federação estável: não goza de nenhuma personalidade jurídica, não tem uma sede (embora as reuniões da dieta geral se realizem em Lubeque, onde são conservados os arquivos da liga), não dispõe de funcionários próprios, nem de uma frota ou de um exército. É precisamente esta inconsistência constitucional que se revela a limitação mais grave da liga.

No virar do século, a sua supremacia na região é ameaçada pelo aparecimento de fortes concorrentes comerciais, os primeiros dos quais são os mercadores ingleses, que reclamam para si a concessão de privilégios análogos aos desfrutados pelos comerciantes alemães em Inglaterra. Mas, para o destino da liga, muito mais grave é o reforço das monarquias e dos principados da península escandinava, da região báltica e da Flandres, cuja liga, aliança fraca sob o aspeto organizativo e politicamente inexistente, acabará por sucumbir gradualmente.

A POLÓNIA

de Giulio Sodano

Depois de mais de um século de lutas feudais, a Polónia é unificada por Vladislau. Os alemães e a Ordem Teutónica aproveitaram a decadência polaca para se apoderar de vastas regiões do território polaco. O filho de Vladislau, Casimiro, o Grande, é o último da dinastia Piast a subir ao trono e leva a cabo uma intensa obra de reforma do Estado, voltando os seus objetivos expansionistas para leste. Depois de um breve parêntesis angevino, a Polónia une-se com a Lituânia formando o mais vasto Estado da Europa do Leste.

A invasão mongol e as suas consequências

A Polónia, como os outros países da Europa oriental, sofre a brutal invasão dos mongóis no século XIII. Batu Khan (c. 1205-1255), neto de Gengis (1167-1227), saqueia a Galícia e põe a ferro e fogo Cracóvia. A 9 de abril de 1241, no campo de batalha de Legnica, na Silésia, extermina os príncipes polacos comandados por Henrique II, o Pio (?-1241).

No século XIII, não obstante o rasto de destruição deixado pelas incursões mongóis, a Polónia assiste a um significativo avanço da vida civil. À miríade de principados em discórdia, ao poder excessivo dos latifundiários e da Igreja coberta de privilégios, à desordem das invasões tártaras, sucede uma ordem mais coerente, uma legislação mais homogénea, uma maior independência. Em primeiro lugar, a destruição de população pela mão dos tártaros abre o caminho a uma emigração maciça da população alemã, muitas vezes atraída pelos próprios senhores polacos desejosos de mão de obra e do repovoamento das cidades. A presença do elemento germânico tem efeitos positivos para a Polónia, já que os alemães são culturalmente avançados e economicamente ativos, sendo uma força animadora das cidades. No século XIV, em Cracóvia e Lviv é instaurado o direito comunal com base nos estatutos de Magdeburgo. No entanto, esta presença alemã torna-se em breve motivo de fricção entre as populações eslavas, que consideram excessivamente intrusiva esta presença germânica.

Vladislau rei da Polónia

Depois de mais um século de lutas feudais, a Polónia é unificada por Vladislau (c. 1259-1333), rei entre 1320 e 1333. Vladislau pertence a um ramo da família Piast, não particularmente amado pelos polacos porquanto é o que mais se germanizou. No entanto, por causa da extinção dos outros ramos, pode apresentar amplos direitos hereditários e, por outro lado, goza do apoio de Bonifácio VIII (c.1235-1303, papa desde 1294), encontrando-se em Roma por ocasião do jubileu. Em 1306, obtém o reconhecimento do título de grande príncipe da Pequena Polónia, de Kujawy e da Pomerânia polaca. Internamente, opõem-se-lhe sobretudo os elementos alemães, que intuem que um príncipe forte implica o renascimento do espírito polaco em prejuízo dos alemães. Externamente, opõe-se-lhe a Casa de Luxemburgo da Boémia que, com João da Boémia (1296-1346), pretende o trono da Polónia, apoiada pelos cavaleiros teutónicos, que têm na sua posse muitas terras polacas. Efetivamente, os alemães aproveitaram-se da decadência polaca para se apoderar de terras a leste da Saxónia e as perdas a ocidente foram muito relevantes. Vladislau procede à reconstrução do reino criando uma ampla aliança com o seu genro Carlos Roberto de Anjou, rei da Hungria (1288-1342, rei desde 1308), com os príncipes escandinavos e com os lituanos de Gediminas (?-1341, rei desde 1316). Em 1320, assegurado o poder interno e oportunamente defendido de agressões dos teutónicos, com o apoio papal, e apesar do protesto de João da Boémia, Vladislau faz-se coroar rei em Cracóvia com o título de Vladislau I. Reúne forças contra os alemães, contando com o apoio da pequena nobreza. A cavalaria polaca, aliada com a lituana, percorre as planícies de Brandeburgo, domínio da Ordem Teutónica. Atacado simultaneamente pelo imperador, por João da Boémia e pelos cavaleiros teutónicos, Vladislau obtém uma estrondosa vitória em Płowce, em 1331. Desta guerra, a Polónia retira vantagens e prejuízos. De facto, o rei deve pagar o favor da nobreza com a ampliação dos seus poderes e privilégios. Por sua vez, a burguesia, que é quase toda alemã, recebe um duro golpe com este recontro sendo excluída da vida política.

A época de ouro do último Piast: o reinado de Casimiro, o Grande

O filho de Vladislau, Casimiro, *o Grande* (1310-1370, rei desde 1333), é o último Piast a subir ao trono. Como sinal de mudança do clima do país e do sucesso alcançado pelo reinado de Vladislau, a subida ao trono de Casimiro decorre pacificamente e sem oposição. O soberano recebeu uma educação vasta e moderna, em estreito contacto com a corte de Anjou na Hungria e tem

posições próximas do Ocidente sem se exceder no filo-germanismo. Consciente da desigualdade de uma luta contra a Casa de Luxemburgo e contra a Ordem Teutónica, prefere chegar a um acordo de paz com João da Boémia, reconhecendo-lhe a soberania sobre a Silésia em troca da renúncia às pretensões ao trono polaco. Depois de longas e extenuantes negociações com a Ordem Teutónica, que têm a mediação do papado, Casimiro renuncia em 1343 às pretensões polacas sobre a Pomerânia. Trata-se de cedências pesadas, porquanto a Polónia fica privada da sua ligação ao mar. Para compensar a perda da Pomerânia, que acaba nas mãos dos alemães, e da Silésia, nas mãos da Boémia, Casimiro decide-se pela expansão para leste. Engrandece o reino com incursões na Ruténia e na Volínia. Adquire a importante região da Galícia, rica e extensa. A conquista de Lviv em 1349 é o primeiro passo importante nessa direcção. Ainda em 1349, Casimiro acolhe os judeus da Germânia, lançando as bases da maior comunidade judaica europeia. Quando morre, a Polónia estende-se da Posnânia a Pripet e mantém estreitas ligações com a Hungria e a Lituânia, sendo um vasto e poderoso Estado. O reinado de Casimiro marca de facto uma retração territorial em relação ao Império Germânico e aos cavaleiros teutónicos, mas um crescimento e uma projecção muito maior para o mundo russo.

Do ponto de vista da política interna, Casimiro tem de enfrentar a escassa propensão para a unidade dos polacos, entre os quais continua a prevalecer uma forte divisão de base tribal. De facto, deve considerar-se não tanto rei da Polónia, entendida como Estado unitário, mas como príncipe da Grande Polónia, príncipe da Pequena Polónia e príncipe soberano da Mazóvia. Institui uma administração mais eficiente, e o acréscimo do poder régio nas províncias permite um certo fluxo de dinheiro no tesouro real. Outro problema para o qual tenta encontrar remédio é a ausência de um direito homogéneo. Cada uma das regiões polacas tem um direito consuetudinário próprio, ao qual que é acrescentada a caótica legislação dos príncipes no período da fragmentação. Casimiro estabelece uma comissão de trabalho para dar à Polónia um código comum. A época de Casimiro é considerada a mais florescente da história polaca, com a população camponesa, que goza de direitos, e a população urbana fortemente dinâmica e próspera graças aos intercâmbios comerciais.

Dos angevinos ao advento dos jagelões: a união com a Lituânia

Com a morte de Casimiro em 1370, a família Piast extingue-se. Casimiro, não tendo filhos, medita longamente sobre o possível sucessor ao seu trono,

escolhendo Luís da Hungria (1326-1382), o filho da sua irmã, mulher de Carlos Roberto de Anjou. Deste modo, os angevinos são chamados ao governo da Polónia. Com o reinado de Luís de Anjou, já rei da Hungria, é concedido aos nobres, em 1374, o estatuto de *Kosice*, que concede os mesmos direitos dos nobres húngaros. Deste modo, Luís reconhece à classe nobre a relevante função de ter ajudado Casimiro na fundação do Estado polaco, mas ao mesmo tempo favorece a grande nobreza dos magnatas, diminuindo o poder monárquico, que já não pode ter a pretensão de cobrar imposto à classe nobre.

Luís morre em 1382 apenas com herdeiros femininos. Importante para o futuro da Polónia é o casamento da filha de Luís, Hedvigés (1372-1399, rainha desde 1384), com Jogaila (c. 1351-1434, rei desde 1386), grão-duque da Lituânia. Fruto deste casamento é a extraordinária oportunidade da união entre a Polónia e a Lituânia. Ambos os países são caracterizados por um intenso dinamismo que dá origem ao nascimento de um novo Estado. A razão imediata da união é a ameaça dos cavaleiros teutónicos, que preocupam tanto Cracóvia como Vilnius. A união estende as fronteiras dos dois reinos unificados muito além das do catolicismo e a Polónia-Lituânia é o mais vasto Estado da Europa. Em 1386, quando Jogaila, batizado com o nome de Ladislau Jaguelão, se torna soberano direto também da Polónia, dá um grande impulso ao reino. Surgem novas cidades como Lviv. Em Cracóvia nasce a Universidade. Recomeça a luta contra os cavaleiros teutónicos e, desta vez, com relevantes sucessos. Marienburg, a capital da ordem é atacada e, finalmente, chega-se à batalha de Tannenberg de 1412, que marca a derrota da Ordem Teutónica.

V. também: *A expansão alemã para oriente*, p. 29; *O grão-ducado da Lituânia*, p. 144.

A HUNGRIA

de Giulio Sodano

A devastação tártara custa aos húngaros metade da população. Para preencher o vazio recorre-se à imigração. Em 1222, André II concede a Bula de Ouro para ratificar os direitos constitucionais da nobreza húngara, que, a partir desse momento, goza de enormes privilégios. A dinastia de Árpád extingue-se em 1301 e a Hungria fica sob o domínio Anjou de Nápoles, com Carlos Roberto e Luís I. Com os soberanos de Anjou, o reino é plenamente integrado no sistema político europeu.

A devastação mongol e as suas consequências

A política internacional da Hungria no século XIII mostra que o país se reforçou ao ponto de poder prescindir, em relação ao passado, do apoio do Império Bizantino para a sua expansão. Pelo contrário, após a cruzada latina, é o Império Bizantino que tem de recorrer à ajuda dos húngaros. De facto, é indiscutível o papel que os soberanos húngaros desempenham no apoio à dinastia dos Paleólogos na restauração do império, até à reconquista de Constantinopla de 1261.

Mas, no decurso do século XIII, também a Hungria conhece as invasões devastadoras dos mongóis. Cerca de 1240, chega a horda de Batu Khan (c. 1205-1255), neto de Gengis (1167-1227), que, depois de ter posto a ferro e fogo a Rússia, derrota os príncipes húngaros dirigidos por Bela IV (1206?-1270) junto do rio Sajó. O próprio rei tem de deixar o país e refugiar-se na Dalmácia. A invasão tártara (1241-1242) dizima os húngaros, reduzindo a população a metade. Esta queda demográfica encoraja o afluxo de novas populações, desta vez provenientes do Ocidente. É um dos fenómenos mais relevantes do século XIII húngaro. De facto, os monarcas magiares favorecem o afluxo de imigrantes para reerguer o país. Particularmente importante para as terras húngaras é a corrente colonizadora que traz artesãos e comerciantes às cidades já existentes, aos locais fortificados e aos centros menores. Os colonos de várias nacionalidades trazem novos ofícios e novas técnicas produtivas e comerciais. Na bacia do Danúbio coabitam diversas etnias: valões, italianos, mas sobretudo alemães, que conferem às terras da Hungria um carácter de particular proximidade com a Europa ocidental. São também introduzidas no país novas formas de governo citadino, geralmente copiadas das cidades alemãs. Em 1244, por exemplo, o rei Bela IV concede à cidade de Peste um estatuto de autonomia que permite à cidade ser governada com base nos estatutos de Magdeburgo.

O fraco governo dos últimos membros da dinastia de Árpád e a formação do poder dos magnatas

A dinastia de Árpád extingue-se em 1310 e a Hungria fica sob o domínio angevino de Nápoles, com Carlos Roberto (1288-1342, rei desde 1308) e Luís I (1326-1382). A extinção da dinastia local de Árpád tem como consequência o enfraquecimento das reivindicações especificamente húngaras em detrimento dos novos monarcas de Anjou, que, podendo contar com parentelas dinásticas para conseguir os seus objetivos, podem deixar de ter em devida conta as

exigências magiares. Mas é precisamente através dos casamentos diplomáticos dos soberanos de Anjou que o reino consegue integrar-se plenamente no sistema político europeu. Os angevinos reforçam consideravelmente no país o papel do Estado. Efetivamente, com os últimos membros da dinastia de Árpád, a nobreza sobrepôs-se ao poder monárquico pondo em perigo a própria unidade do Estado. No decurso do século XIII, começou a organizar-se a sociedade segundo uma ordem feudal, com a transferência de grandes recursos para os privados, no passado pertencentes à coroa. Em 1222, André II (c. 1176-1235, rei desde 1205) concede a Bula de Ouro, que ratifica direitos constitucionais da pequena e grande nobreza húngara. São numerosos os privilégios e as imunidades da classe nobiliária magiar e do alto clero, entre os quais, a isenção de impostos. A bula marca a passagem de uma forte monarquia patriarcal para um domínio nobiliário indisciplinado. Nos anos do menino soberano Ladislau IV (1262-1290, rei desde 1272) atinge-se no país a total anarquia. No final do século, os proprietários de terras tomam as rédeas do governo, enquanto os grandes magnatas exercem os cargos públicos como poderes privados.

No momento da extinção da família, diversos pretendentes ao trono podem basear os seus direitos na linha materna de descendência Árpád. Carlos Roberto, sobrinho de Carlos II de Nápoles (1252-1309, rei desde 1285) e de Maria da Hungria (1257-1323), pode vangloriar-se de maiores direitos. No entanto, opõem-se-lhe os apoiantes de Venceslau da Boémia (1271-1305, rei desde 1278), genro do último rei Árpád. As resistências dos mais poderosos magnatas à eleição de Carlos Roberto, perorada pelos legados pontifícios, são vencidas, e o rei dos angevinos é aclamado em 1308 legítimo soberano da Hungria.

O fausto do período angevino entre consolidação monárquica e impulso expansionista

Com os angevinos reemerge o poder monárquico. Tanto Carlos Roberto como Luís favorecem as cidades, o comércio e os estudos; rodeiam-se de homens devotos e procuram diminuir o peso das dietas; instauram uma força militar de primeira ordem, que torna possível uma política externa de grande fôlego em relação à Polónia, por um lado, e em relação ao Adriático, por outro. É com Luís que, em 1361, Buda toma o lugar da anterior residência real.

Carlos de Anjou submete cautelosamente à obediência os magnatas mais fortes que fomentaram a anarquia. Sabiamente, apercebe-se da impossibilidade de regresso ao velho sistema Árpád e reforma o sistema inovando, em vez de

tentar um regresso ao passado. Assegura rendimentos adequados e posses certas, embora não tão vastas como as precedentes. Para favorecer o erário público sem agravar excessivamente a pressão fiscal, prossegue a política de repovoamento da Hungria através da imigração. Com uma nova legislação mineira, favorece a exploração das minas de ouro da Hungria, que são as mais ricas da Europa tardo-medieval.

Luís I de Anjou retoma a política expansionista, favorecido pelo facto de o Império Bizantino e os mongóis estarem em total desagregação. Os únicos países com alguma consistência e força são a Polónia, a Boémia e a Sérvia. Relativamente à primeira, Luís, além de ter relações de amizade e parentesco, foi reconhecido como herdeiro ao trono. Além disso, tem ligações pessoais com Carlos da Boémia (1316-1378), futuro imperador. Assim, pode movimentar-se considerando seguras as fronteiras setentrionais. Em primeiro lugar, volta a submeter os senhores croatas que se tornaram autónomos na época da anarquia. Depois, reconquista a Dalmácia e Ragusa também irá reconhecer a soberania da Hungria. Torna progressivamente seus vassallos os senhores da Sérvia setentrional. Veneza é derrotada pela Hungria na guerra de 1356-1358, perdendo numerosas cidades dálmatas. O círculo dos vassallos húngaros chega à Valáquia. A partir de 1370, Luís obtém também a coroa da Polónia. A sua filha Hedvig casou-se com o príncipe Jaguelão da Lituânia há pouco batizado com o nome de Ladislau (c. 1351-1434). Por sua vez, Jaguelão torna-se rei da Polónia. A sua política de acumulação de mais coroas nas mãos de uma única personalidade antecipa a política dos Habsburgos na Idade Moderna. O relevo internacional de Luís é tal, que a ele se dirige, deslocando-se em visita pessoal, o imperador de Bizâncio João V Paleólogo (1332-1391, imperador de 1341 a 1376 e a partir de 1379), para que perore junto das potências ocidentais a defesa contra o avanço turco. Luís persegue um plano ainda mais ambicioso: unir os tronos napolitano e húngaro, criando um vasto domínio Anjou de Nápoles à Polónia. Por esse motivo, cerca de 1350, na sequência da sua intervenção militar destinada a punir o homicídio do seu irmão André (1327-1345, rei de Nápoles desde 1344), príncipe de Salerno, ocupa brevemente Nápoles. No entanto, o falhado apoio ao plano do imperador Carlos IV, do papado e da França, obriga-o a retirar-se, fazendo fracassar o projeto.

Também do ponto de vista interno, Luís consegue resultados consideráveis. Os seus dotes e o seu carisma asseguram-lhe uma indiscutível autoridade, a tal ponto que não há qualquer sinal de rebelião ao longo do seu reinado pelos

obstinados magnatas. Por outro lado, o soberano introduz e põe em voga a moda cavaleiresca, civilizando as maneiras e suavizando as relações sociais. Nesta fase da sua história medieval, a Hungria assume formas de vida decididamente ocidentais.

Mas, com a morte de Luís em 1382, o sistema evidencia os seus frágeis alicerces, dissolvendo-se rapidamente. Até o núcleo central dos seus domínios cai em crise, devido às lutas internas entre Segismundo de Luxemburgo (1368-1437, imperador desde 1433), marido da rainha Maria, herdeira ao trono, e os seus adversários na pátria e nos países vizinhos. A crise rebenta num momento difícil, precisamente quando os otomanos avançam na Península Balcânica, submetendo todos os Estados cristãos.

V. também: *A Polónia*, p. 138; *O grão-ducado da Lituânia*, p. 144;
O canato da Horda de Ouro, p. 154;
O Império Bizantino e a dinastia paleóloga. Declínio e guerras civis, p. 159.

O GRÃO-DUCADO DA LITUÂNIA

de Giulio Sodano

O declínio da Horda de Ouro tem entre outras consequências a emergência do poder do grão-ducado da Lituânia. A Lituânia é o último reino pagão da Europa. A pressão da Ordem Teutónica e da Ordem dos Irmãos Livónios da Espada leva os vários senhores lituanos a unir-se sob uma única autoridade e a procurar um grande aliado. No decurso do século XIV apoderam-se da parte ocidental e meridional do principado de Kiev. Em 1386, a classe dirigente lituana converte-se ao catolicismo unindo-se à Polónia.

A unificação do grão-duque da Lituânia

O declínio da Horda de Ouro na segunda metade do século XIV tem, entre outras consequências na vastíssima região oriental da Europa, a emergência do poder do grão-ducado da Lituânia. De facto, os lituanos estabelecem-se no vazio de poder criado entre os nómadas e os eslavos orientais. A Lituânia não é um reino cristão; os lituanos são os últimos pagãos da Europa na Idade Média Tardia. A sua presença justifica a existência da Ordem Teutónica. Escapam aos cavaleiros teutónicos e à conquista mongol porque estão protegidos pelas

vastas florestas bálticas e são governados por príncipes guerreiros, que vislumbra na desagregação do principado de Kiev uma oportunidade enorme de expansão. A Lituânia tem uma primeira fase com Mindaugas, mas entra rapidamente em decadência. No final do século XIII, a pressão das ordens dos cavaleiros teutônicos e livônios leva os vários senhores lituanos a unir-se sob uma única autoridade. Enquanto Moscovo consolida o seu domínio na região setentrional e oriental do principado de Kiev, os lituanos começam a apoderar-se da parte ocidental e meridional.

Durante o século XIV emergem três grandes chefes: o grão-duque Gediminas (?-1341, rei desde 1316) o seu filho Algirdas (?-1377) e Jogaila (c. 1351-1434, rei da Polónia desde 1386), que com o nome de Ladislau Jaguelão inaugura a histórica união com a Polónia. Nas últimas décadas do século precedente e nas primeiras do século XIV, os lituanos limitam-se a fazer incursões, depois, a recolher tributos, e, a seguir, começam a construir castelos. O carácter belicoso dos lituanos nasceu de uma longa fase de atividades predatórias e de verdadeiras guerras de agressão, e agora também ele contribui para um forte espírito de vingança alimentado pelas populações fugidas da Prússia. Gediminas, verdadeiro fundador do poder lituano, acolhe os numerosos refugiados provenientes da Prússia, expulsos pelos cavaleiros teutônicos. Depois instala-se na nova capital Vilnius. Gediminas intui a importância de uma aliança com os polacos, porque estes têm como inimigos os cavaleiros teutônicos. Por isso, estabelece um primeiro pacto com Vladislau (c. 1259-1333, rei desde 1320) através de um casamento: a sua filha Aldina casa-se com o filho de Vladislau, Casimiro (1310-1370, rei desde 1333). Depois, os lituanos conquistam a Ruténia branca (a Bielorrússia) e, em 1349, repartem com os polacos a Ruténia vermelha (a Galícia). Kiev é conquistada em 1362, e Algirdas destrói o domínio mongol na batalha da «água azul» no Dniepre e, em 1375, conquista Polock. Cerca Moscovo três vezes (1368, 1370, 1372) sem a conseguir derrotar. No entanto, os sucessos na frente ocidental e meridional são acompanhados pelos graves problemas na parte setentrional, devidos à pressão dos cavaleiros teutônicos. Com a conquista da Estónia em 1346, a ordem está no auge do seu poder e pressiona com violência os lituanos.

No final do século, a Lituânia estende-se do mar Báltico ao mar Negro. O enorme crescimento do grão-ducado faz dos lituanos uma minoria nos seus domínios. Os eslavos orientais, com a sua superioridade numérica e cultural, caracterizam o grão-ducado a tal ponto, que o russo branco se torna a língua oficial da chancelaria lituana, sendo redigido nessa língua o «código lituano».

A conversão ao catolicismo

Em 1386 ocorre outra grande viragem quando a classe dirigente lituana se converte ao catolicismo, enquanto a maior parte da população da Ruténia e da Ucrânia é eslavo-ortodoxa. A conversão da Lituânia ocorre após décadas de hesitação entre a Igreja latina e a Igreja ortodoxa. Algirdas, com a perspectiva de uma conversão, segue uma política de equilíbrio, adulando tanto Avinhão como Constantinopla. Nos anos 70 parece pender para a Igreja ortodoxa, porque a sua escolha lhe permitiria suplantar Moscovo como ponto de referência dos eslavos ortodoxos. Em 1375, convence o papa de Constantinopla a nomear um metropolitano de «Kiev, Rússia e Lituânia» em oposição ao mais antigo metropolitano de «Kiev e de toda a Rússia» controlado por Moscovo. Também o filho parece favorável à Igreja ortodoxa e, em 1382, aproxima-se de Moscovo, enquanto o primo rival faz acordos com os cavaleiros teutónicos, o que provoca uma breve, mas intensa, guerra interna. Pouco depois de 1384, Juliana de Tver, a mãe cristã de Jogaila, estabelece um tratado provisório segundo o qual Jogaila é prometido a uma princesa moscovita e perspectiva-se a conversão da Lituânia ao cristianismo ortodoxo. O projeto não se realiza, provavelmente por causa da destruição de Moscovo pelos tártaros, que torna a aliança pouco aliciante. Em vez disso, verifica-se uma viragem repentina e inesperada com a união com a Polónia católica. De facto, as pressões dos cavaleiros teutónicos tornam cada vez mais indispensável uma aproximação com a Polónia, realizando-se no final do século a primeira aliança entre Gediminas e Vladislau. Em 1385, o Ato de Krewa estabelece a conversão ao catolicismo dos lituanos e a união com a Polónia. A 15 de fevereiro de 1386, Jogaila é batizado em Cracóvia e recebe o nome cristão de Ladislau. Três dias depois casa-se com Hedvigis (1372-1399, rainha desde 1384), filha de Luís da Hungria, que tem 12 anos. A 4 de março é coroado rei da Polónia. Nasce a dupla monarquia, que se torna o Estado mais forte desta parte do continente e potência hegemónica da Europa oriental. Nos séculos XIV e XV, a base do poder dos príncipes lituanos é constituída pela Rússia branca e pela Ucrânia.

Ladislau procede depois à conversão dos lituanos, dando vida também a uma hierarquia eclesiástica em cujo vértice é colocado o bispo de Vilnius. A cristianização não é uma operação fácil. Muitos lituanos, especialmente nas zonas interiores do país, continuam orgulhosamente pagãos, enquanto os russos continuam solidamente ligados à Igreja ortodoxa.

O vice-reinado de Vytautas

Não faltam motivos de tensões internas, suscitadas neste caso por Segismundo de Luxemburgo (1368-1437, imperador desde 1433). Ladislau, ao deslocar-se à Polónia, deixou a governar o seu irmão Skirgaila (1352-1396), contra quem Segismundo suscita a rebelião de Vytautas (1359-1430), valoroso soldado descendente do rei Gediminas, particularmente amado pelos lituanos. A sua revolta derruba o governo do irmão de Ladislau, que é obrigado a nomear Vytautas seu vice-rei. Depois de ter reprimido a rebelião que ele próprio suscitara, Vytautas considera ter chegado o momento de se proclamar soberano da Lituânia, procurando um grande sucesso militar mediante o qual pudesse lançar-se à conquista do poder. Pensa aproveitar a ocasião para infligir uma dura derrota aos tártaros e organiza um grande exército de soldados lituanos, russos e polacos. Mas a batalha nas margens do Vorskla tem um desfecho negativo e morrem muitos príncipes lituanos e russos, indicando que a expansão lituana atingiu o seu limite. Vytautas redimensiona os seus projetos políticos e percebe que chegou o momento de fazer um acordo com o seu primo Ladislau. No congresso de Vilnius de 1401, Vytautas é nomeado grão-príncipe da Lituânia com a condição de, por sua morte, a Lituânia regressar ao ramo dos Jaguelões de Cracóvia descendentes de Ladislau. Por sua vez, os polacos comprometem-se a eleger os sucessores de Ladislau tendo em devida consideração a vontade dos lituanos. É este o primeiro dos acordos que tendem a fazer da Polónia e da Lituânia Estados unificados, pelo menos na política internacional, e que terá como fruto mais importante a luta contra os inimigos comuns, os cavaleiros teutónicos, que, de facto, no início do século xv, sofrerão uma duríssima derrota do exército lituano-polaco em Tannenberg.

V. também: *A Polónia*, p. 138; *O canato da Horda de Ouro*, p. 154.

A PENÍNSULA BALCÂNICA

de Fabrizio Mastromartino

O saque de Bizâncio perturba a fragmentada articulação da Península Balcânica. O vazio de poder é rapidamente preenchido pela ascensão das dinastias búlgara e sérvia, que assumem uma incontestável hegemonia na região. A supremacia dificilmente conquistada pela Grande Sérvia de Estêvão Dušan depressa se revela efémera. A independência de toda a península é depois comprometida nas últimas décadas pelo imparável

avanço dos exércitos otomanos.

A queda do Império do Oriente

A devastação e o saque da antiga cidade de Bizâncio pelas mãos dos cruzados do Ocidente em 1204 perturbam o já incerto equilíbrio da Península Balcânica. A queda do Império do Oriente, cuja autoridade só será restabelecida mais de meio século depois por Miguel VIII Paleólogo (1224-1282) em 1261, afasta definitivamente qualquer influência imperial do quadro da articulação política da região.

A nem sempre luminosa herança de Bizâncio, que exercia há séculos um papel de guia para os povos da península, é agora detida pelas potências limítrofes, em particular por Veneza e pelo reino da Hungria. Mas estas não são capazes de evitar o desmembramento da região em numerosas formações estatais locais. Sobretudo, não podem impedir o reforço progressivo dos principados balcânicos, que se seguiu à ascensão das dinastias sérvia e búlgara, Nemanjić e Asen.

Ascensão e declínio do reino búlgaro

Em 1204, o soberano búlgaro Kaloyan (1168-1207, rei desde 1197) é coroado imperador por Inocêncio III (1160-1216, papa desde 1198) na capital Tarnovo, que desde então se tornará um centro cultural e artístico de rara riqueza. Kaloyan investe os recursos do seu renovado império, o chamado segundo império búlgaro, na contenda para a conquista de Bizâncio e dos territórios que antes lhe estavam submetidos e que haviam caído, após o saque da capital, num profundo estado de anarquia e de miséria. Exaltado pela vitória conseguida contra Balduíno I (1171-c. 1205, imperador desde 1204) em Adrianópolis, persegue audazmente as suas ambições, acabando por enfraquecer o reino (já esgotado pelas exorbitantes despesas militares), que depois da sua morte é abalado por duras lutas pela sucessão e pela difusão do movimento dos bogomilos, já condenado como herético pelo concílio de Tarnovo em 1211.

João II Asen (?-1241) irá reerguer os destinos do reino, realizando finalmente as aspirações expansionistas do seu predecessor, estendendo as fronteiras do reino até à Macedónia central e meridional e a regiões da Albânia. É o período de máximo fulgor do império búlgaro, cuja hegemonia em grande parte da Península Balcânica só sobrevive até alguns anos depois da morte de João. As devastadoras incursões mongóis, entre 1241 e 1242, e a extinção da dinastia

reinante em 1257 provocam, na sequência de incessantes lutas pela sucessão, o esboroamento do império em inúmeras senhorias locais.

A construção da Grande Sérvia

A distância das regiões sérvias do teatro onde decorre a contenda para a conquista de Bizâncio e dos seus territórios bem como a posição periférica que o reino assume inicialmente em relação ao vazio de poder criado pela queda do império permitem ao jovem principado sérvio superar sem dificuldades um longo período de instabilidade depois da abdicação de Estêvão Nemanjić (1117-1199) no limiar do século XIII.

O processo de consolidação da organização do reino é levado a cabo gradualmente até ao final do século. Estêvão II (1176-1228) é coroado rei da Sérvia e da Dalmácia por Honório III (?-1226, papa desde 1216), em 1217. A extensão das fronteiras do reino até à Macedónia e à Albânia consolidam o poder sérvio na região, cuja capital passa a ser Skopje, em 1282. Estêvão Uroš II (1253-1321) alarga posteriormente os territórios do reino, anexando parte da Bósnia e toda a costa adriática albanesa nas décadas do final do século XIII e do início do século XIV. Decisiva para a definitiva afirmação sérvia é a vitória sobre os exércitos búlgaros (que até àquele momento tinham ameaçado a hegemonia do reino na península) em Velbuzd, em 1330, conquistada graças ao notável desenvolvimento da indústria mineira, fonte de riqueza económica e recurso inesgotável para a formação de um eficiente exército mercenário.

Já livre da presença incómoda dos búlgaros, por sua vez divididos por duradouros conflitos internos entre os poderes locais, a potência da Sérvia atinge o seu auge no segundo quartel do século. Estêvão Dušan (c. 1308-1355) completa a conquista da Macedónia e anexa as regiões gregas da Tessália, de Epiro e do atual Montenegro. Coroado imperador em 1346, em Skopje, Estêvão declara as suas ambições imperialistas para a conquista de Bizâncio, cidade pela qual demonstra um orgulhoso respeito, promulgando em 1349 um código de leis, em que funde a grande tradição jurídica do Império do Oriente com as regras consuetudinárias do povo sérvio.

Mas a fulgurante ascensão da Grande Sérvia depressa chega ao fim da sua parábola. O reino divide-se depois da morte de Estêvão e esboia-se em inúmeras senhorias, independentes entre si, segundo os interesses particularistas da alta aristocracia do principado. Da desagregação política da região procura aproveitar-se o pequeno reino da Bósnia, autónomo desde 1180. Na primeira metade do século XIV, sob a regência de Estêvão II Kotromanić (?)

-1353) tinha obtido importantes conquistas territoriais, financiadas mediante os proventos da indústria mineira, naquele período em grande desenvolvimento também na Bósnia. Com a dissolução da supremacia sérvia na península, o sucessor de Estêvão, Tvrtko I (1338-1391), estende as fronteiras do reino englobando parte da Sérvia, a Croácia e a Dalmácia. Mas a unificação entre estes territórios é impedida pela morte do soberano e, sobretudo, pelo imparável avanço otomano na península.

A conquista turca da Península Balcânica

Com a conquista turca, que se conclui ao fim de poucas décadas, «são impostas aos povos balcânicos, mais uma vez pelo exterior, as formas de uma organização política unitária, obrigando-os a subordinar novamente os seus interesses particulares a uma estrutura imperial pré-constituída» (Edgar Hosch, *Storia dei Paesi Balcanici*, 2005). A rápida conquista otomana é favorecida pela queda do reino da Sérvia e da extrema inconsistência da autoridade bizantina. Quando os turcos ultrapassam o estreito de Dardanelos e põem os pés na Europa, conquistando Gallipoli em 1354, o seu avanço continua imparável nas décadas seguintes, sem nunca encontrar sérios obstáculos à sua passagem.

Em 1361 e 1362, os turcos ocupam a Trácia e Adrianópolis, para onde Murad I (c. 1326-1389) transfere a capital do império. Uma primeira tentativa de resistência dos povos balcânicos, sérvios e búlgaros, organizados sob a direção de Vukašin (c. 1320-1371), príncipe dos territórios sérvios meridionais, é subjugada ao longo da linha do rio Maritsa dez anos mais tarde, permitindo aos turcos submeter à sua autoridade também a Macedónia. Um último esforço conjunto dos povos balcânicos contra o invasor turco consuma-se depois sem sucesso, em 1389, na lendária batalha de Kosovo Polje (literalmente «planície dos melros»): aqui uma ampla aliança, composta por búlgaros, bósnios, albaneses e sérvios, é derrotada, minando definitivamente a esperança de uma desforra balcânica contra o sultão Murad, que perde a vida durante a batalha.

Decisiva para a derrota de Kosovo é a tomada do reino búlgaro pelos otomanos, que um ano antes da batalha alivia os turcos de outra frente militar difícil. A capital do segundo império búlgaro cai nas mãos do sultão em 1393, abrindo o caminho à conquista de Nicópolis em 1396, que marca o fracasso da cruzada organizada por Segismundo I da Hungria (1368-1437, imperador desde 1433). Na primeira metade do século xv toda a Península Balcânica cairá, região após região, sob o jugo islâmico, que ocupará também a antiga capital

do Império do Oriente, Constantinopla, em 1453.

V. também: *O Império Bizantino e a dinastia paleóloga. Declínio e guerras civis*, p. 159.

OS PRINCIPADOS RUSSOS

de Giulio Sodano

A invasão dos mongóis separa os russos da Europa. Durante dois séculos parte da Rússia torna-se província de um império asiático, enquanto a outra está submetida a contínuas incursões e tributos. No século XIV a zona nordeste começa a dar sinais de recuperação. A rivalidade entre Tver e Moscovo termina com a afirmação da segunda, graças também às alianças estratégicas com os mongóis. Em 1364, os príncipes de Moscovo assumem o título hereditário de Grande Príncipe de Vladimir e começam a perseguir o projeto da unificação de todos os russos.

As diferenciações regionais

No início do século XIII, acentuam-se na Rússia as diferenciações regionais, que antecipam a diversidade da Idade Moderna. Kiev, após os saques de 1169 e 1203, perde o seu papel dominante a favor de outras metrópoles regionais, em particular da cidade setentrional de Vladimir. Kiev continua a ser o centro cultural da Igreja russo-ortodoxa, bem como um grande empório, pelo menos até à irrupção mongol.

As regiões do sudoeste da Ucrânia e da Galícia formam o principado de Halych e constituem desde sempre a porta para o Ocidente através das vias terrestres para Cracóvia e Ratisbona e das vias fluviais até Gdansk. A influência ocidental verifica-se na arquitetura românica e na expressão das formas do poder, com uma aristocracia latifundiária que limita a influência dos príncipes. Polónia e Hungria são os parceiros e os antagonistas desta região, porquanto a dinastia húngara de Árpád, de 1216 a 1234, possui o principado de Halych como prerrogativa dos segundos filhos. Em 1241, durante a invasão mongol, o príncipe Daniel (soberano de 1221 a 1264) procura a ajuda da Europa ocidental. Inocêncio IV (c. 1200-1254, papa desde 1243) coloca Daniel sob a sua proteção com o título de *Rex Russiae* e fá-lo coroar por um legado seu em 1254. Mas a Ucrânia retira poucas vantagens desta política e o único efeito é o nascimento dos *ucraini uniati*. Daniel irá depois estabelecer pactos

com os mongóis e participar como vassalo nas suas expedições. A Rússia do nordeste estende-se até ao curso superior do Volga. O centro da região é Rostov-Suzdal, adotada depois como residência dos príncipes por Vladimir, que, por sua vez, durante o período mongol, cede este papel a Moscovo, que é reconstruída depois de ter sido arrasada. O solo fértil torna a região economicamente florescente. Na primeira parte do século, Novgorod vê a sua autonomia redimensionada por causa da sua dependência do fornecimento de cereais, a que acede através das vias controladas pelos príncipes de Vladimir. Contrariamente ao principado de Halych, nesta região é mais forte e precoce a tendência para um poder absoluto dos príncipes, tendente a limitar a influência da aristocracia fundiária.

A invasão mongol

No início do século XIII, a Europa oriental é tomada de assalto por invasores de origem mongol. No limiar da Idade Média Tardia, uma catástrofe percorre toda a Rússia. O Império Mongol da Ásia expande-se em todas as direções, atingindo primeiro os povos nómadas das estepes e estendendo-se depois para as planícies meridionais. Em 1207, Jochi (1185-1227), filho de Gengis Khan (1167-c. 1227), submete a Sibéria e, em 1223, um corpo militar russo e cumano é destruído pelos mongóis junto do rio Kalka. Em 1236 e 1237, Batu Khan (c. 1205-1255), neto de Gengis, atravessa novamente os Urales. Entre 1238 e 1241 conquista a Rússia a partir do principado de Riazan, a sudeste, cercando e expugnando as cidades graças ao auxílio de técnicos chineses. Arrasa Moscovo e, em 1240, cerca Kiev, conquistando-a e destruindo-a. Os príncipes russos, profundamente divididos entre si, não conseguem organizar uma defesa comum, e os mongóis irão enfrentar apenas exércitos de reduzidas dimensões. Todas as cidades são incendiadas e os habitantes massacrados. Novgorod escapa à destruição apenas porque o intenso inverno de 1238 impediu a sua conquista. Só as aldeias escondidas nas florestas escapam à devastação. As expedições realizadas entre 1236 e 1241 levam à conquista da Rússia meridional. Batu Khan instala-se no Médio Volga, situando a sua capital em Sarai, no atual Astracã, e exercendo sobre os territórios russos uma soberania baseada na coleta de tributos periódicos.

Precisamente nos anos da invasão mongol, Alexandre Nevsky (1220-1263), príncipe de Vladimir e Novgorod, recusa a proposta de combater contra os mongóis sob o comando do papado. A cruzada latina de 1204 e a expansão germânica no Báltico criaram um forte ressentimento entre os gregos e os

russos em relação aos ocidentais. Por outro lado, Nevsky considera que colocar-se ao comando de uma aliança ocidental contra os mongóis faria da Rússia um campo de batalha entre a Europa e a Ásia. Por isso, opta por uma política de submissão aos mongóis e de defesa em relação ao Ocidente. Assim, combate contra os suecos junto do Neva (batalha do Neva) em 1240 e contra a Ordem Teutónica no gelo do lago Peipus em 1241. Nevsky tem esperança numa política de tolerância religiosa dos mongóis, convencido de que o cristianismo nestoriano difundido entre eles substituiria o islamismo. Mas as suas previsões mostram-se erradas. De facto, o cristianismo não se difunde entre os mongóis e as invasões alteram os dados da Europa oriental.

Durante cerca de dois séculos, os mongóis separam a Rússia da Europa, lançando-a na miséria e no atraso, destruindo as suas estruturas políticas. O século XIII representa uma catástrofe, um século de escuridão, para os eslavos orientais. Com a população citadina desaparecem de facto as atividades manufactureiras de alto valor tecnológico como a ourivesaria, a prataria e os tecidos preciosos. Por sua vez, entre o Volga e o Don instala-se uma população asiática que constitui a base moderna da atual população tártara. Os tártaros fundam um Estado florescente, a Horda de Ouro, que durante séculos vive de incursões. Só o centro da Rússia ocidental, de Novgorod a Halych, fica fora do domínio tártaro e prossegue o seu desenvolvimento com intercâmbios com o Ocidente. Mas também os principados desta Rússia independente pagam muitas vezes pesados tributos e sofrem incursões. Os principados orientais da Rússia tornam-se vassalos diretos da Horda de Ouro. Como os outros territórios do Império Mongol, são governados com dureza. A Rússia está limitada a ser uma província ocidental de um império asiático e só os contactos eclesiásticos com Constantinopla e as trocas comerciais com o Báltico a unem à Europa. Os príncipes são convocados regularmente ao acampamento do cã e são obrigados a caminhar entre duas filas de fogo, a parar sob o jugo e obrigados a prostrar-se. Os tributos são pagos aos governadores mongóis presentes no território. Os mongóis pretendem dez por cento de todos os bens, homens e coisas.

Nascimento do poder de Moscovo

Com o século XIV, na Rússia de nordeste dos principados de Tver, Moscovo e Vladimir, as perdas humanas causadas pelas invasões dos mongóis são rapidamente compensadas pela imigração. Embora não estejam presentes as condições favoráveis de fertilidade e de clima da região meridional, a

agricultura recupera. Por outro lado, a epidemia de peste é menos devastadora do que no resto da Europa, tanto pela menor densidade da população, como pelo clima pouco favorável ao contágio.

A luta pela supremacia na região setentrional da Rússia tem como contendores os príncipes de Tver e de Moscovo. Mas são os mongóis que decidem, de facto, quem, da família Rurik, deve ser o Grande Príncipe de Vladimir, logo, sumo cobrador por sua conta. A posição de cobrador de impostos assegura força militar e riqueza. Enquanto os príncipes de Tver são mais ardentemente contra os tártaros, sofrendo devastadoras punições, os príncipes de Moscovo, misturando coragem e deslealdade, seguem uma linha política de aliança com os mongóis, que lhes permite adquirir uma posição de supremacia sobre os outros senhores da região. Cativando o cã da Horda de Ouro, obtêm a autorização de agir como chefes cobradores dos próprios mongóis. Ivan I Kalita (c. 1284-1341, soberano desde 1301) acumula uma enorme riqueza a cobrar tributos para os tártaros. Em 1327, ajuda os mongóis a vencer a rebelião da cidade de Tver, devastando a cidade rival de Moscovo. Os outros pequenos principados vão cedendo pouco a pouco a Moscovo os seus direitos políticos e os seus territórios. Em 1364, os príncipes de Moscovo atribuem-se o direito hereditário de Grande Príncipe de Vladimir. Tem início a «reunião das terras russas», que os príncipes de Moscovo sentem como a sua missão.

O território de Moscovo é um Estado patrimonial em que o príncipe trata os súbditos e a sua propriedade segundo o seu arbítrio. O controlo dos recursos dos principados reforça a hegemonia moscovita. Entre 1380 e 1382, o príncipe Demétrio Donskoi (1350-1389, Grande Príncipe de Moscovo desde 1362) considera chegado o momento de desafiar abertamente os mongóis. De facto, a Horda de Ouro é percorrida por fortes tendências centrífugas. Na segunda metade do século, numerosos conflitos internos enfraquecem-na tanto em relação ao poder crescente polaco-lituano (Kiev torna-se lituana em 1363) como ao de Tamerlão (1336-1405), que desbarata os exércitos tártaros em 1395 determinando a sua completa crise. Os moscovitas decidem lançar uma ofensiva contra os tártaros e, a 8 de setembro de 1380, obtêm uma extraordinária vitória em Kulikovo. Mas dois anos depois desencadeia-se a vingança dos mongóis, que incendiam Moscovo. No entanto, no final do século XIV, é evidente que os moscovitas, embora ainda permaneçam vassalos da Horda de Ouro, se tornaram os mais poderosos da região.

A Igreja russa no tempo dos mongóis

A Igreja ortodoxa é a única instituição que resiste ao choque dos mongóis e, no decurso dos séculos XIII e XIV, constitui a única força capaz de consolidar e manter viva a unidade dos russos. É o monaquismo, em particular, que impede a Rússia de se transformar numa sociedade asiática. É precisamente graças a esta função, que desenvolve durante dois séculos, que a Igreja ortodoxa tem uma forte capacidade de penetração no quadro da sociedade russa, que se torna profundamente clericalizada. Com a destruição de Kiev em 1240, o metropolita foge para norte. Em 1299, Máximo (metropolita de Kiev, de Vladimir e de toda a Rússia, de 1283 a 1305) elege Vladimir como sua residência. Com o deflagrar das rivalidades entre Tver e Moscovo, a Igreja ortodoxa toma o partido da segunda. Efetivamente, os príncipes de Moscovo, a partir de Ivan I Kalita, são muito generosos com o clero e, em troca, recebem o apoio das hierarquias eclesiásticas, que juntam ao poder político o carisma religioso. Em 1328, o metropolita Pedro I (?-1336) estabelece-se em Moscovo, onde será sepultado em 1336 no interior do Kremlin e depois proclamado santo padroeiro da cidade.

V. também: *O canato da Horda de Ouro*, p. 154.

O CANATO DA HORDA DE OURO

de Marie Francine Favereau

A Horda de Ouro é um Estado nascido do Império Mongol que se torna independente na segunda metade do século XIII. Nesta época, a Horda de Ouro atinge a sua máxima expansão, abrangendo a Bulgária danubiana, a Crimeia, o Cáucaso, os principados russos, o vale do Volga, a Sibéria meridional e as estepes do oeste do Cazaquistão. O coração do Estado situa-se no vale do Volga, que continua a ser a terra predileta da dinastia dominante dos cãs até à conquista russa, em 1550.

Um Estado nascido do Império Mongol

No final do século XII, um chefe mongol, chamado Gengis Khan (1167-1227), ou seja, «o imperador universal», consegue unir sob uma única bandeira os clãs nómadas turcos, os mongóis das regiões do Altai (Sibéria meridional) e do lago Baical. Lança os seus guerreiros à conquista do «mundo»,

nomeadamente da China do Norte, da Ásia Central e do nordeste da Pérsia. Quando morre, em 1127, o império estende-se do mar da China até ao mar Cáspio. A historiografia, principalmente constituída por fontes estrangeiras, que são porta-vozes das lamentações dos povos vencidos, põs geralmente o acento nos aspetos devastadores das campanhas mongóis. No entanto, esta grande rutura está na origem de mutações que alteram o mapa político da Ásia no século XIII e que abrem caminho a um islão renovado, marcado pelas novas civilizações esboçadas sob a égide dos mongóis e dos turcos.

Entre os Estados nascidos da conquista, o canato da Horda de Ouro revela rapidamente a sua independência. Situado entre o Danúbio e o Irtysh, dista cerca de 4000 km do coração do Império Mongol (Caracórum na Mongólia e, depois, Pequim na China). Segundo a tradição – que impõe que o filho mais velho receba as terras mais distantes do património paterno –, Gengis Khan teria concedido ao seu primogénito Jochi (c. 1185-1227) a prerrogativa (*ulus*) de todos os territórios efetivamente conquistados e potencialmente ocupáveis a leste do rio Irtysh: assim, a Horda de Ouro é a ala ocidental do Império Mongol. A totalidade dos seus territórios é adquirida em duas séries de campanhas: a primeira, durante a época de Gengis Khan, é conduzida por Jochi; a segunda, no tempo do seu sucessor, o Grande Khan Ögedei (1186-1241), por Batu (c. 1205-1255), filho de Jochi.

Assim, a formação da Horda de Ouro é legada a uma única linhagem dinástica, a descendência de Jochi. A partir do reinado de Batu, a Horda de Ouro atinge a sua máxima expansão, abrangendo a Bulgária danubiana, a Crimeia, o Cáucaso, os principados russos, o vale do Volga, a Sibéria meridional até ao rio Irtysh e as estepes ocidentais do Cazaquistão até ao Sirdária. Por outro lado, na época de Batu, o coração do Estado é transferido definitivamente da Corásmia para o vale do Volga, que se torna a terra predileta da dinastia dominante: os restantes territórios são repartidos entre os homens da família reinante. O soberano, chamado *cã*, não é considerado como um detentor do poder absoluto, mas como um *primus inter pares*. Não obstante a autoridade dispersa e a presença intermitente dos representantes do poder em algumas regiões, a influência dos cãs continua a pesar na maior parte destes territórios até à segunda metade do século XV. Por outro lado, a Corásmia e o Cáucaso, duas regiões muito ambicionadas pela sua posição comercial estratégica, são disputadas pelos Estados mongóis vizinhos (Ilkhanate e Chagatai), tornando-se definitivamente persas no início do século XV.

Uma formação estatal original, turco-mongol e muçulmana

Os cãs, que se consideram como a vanguarda europeia do império, impõem rapidamente os seus objetivos políticos. Cerca de 1250 escolhem o islão, fazendo da Horda de Ouro o primeiro Estado muçulmano do Império Mongol. A organização administrativa baseia-se numa chancelaria de língua turca, retomando assim práticas muito antigas (especialmente *uigur*) e adquirindo uma posição original face a todos os outros poderes do mundo muçulmano, que mostram uma predileção pelo persa e pelo árabe. O Estado assim formado conhece uma longevidade considerável (quase três séculos: de 1250 a cerca de 1550), sobretudo em comparação com outras organizações estatais do Império Mongol: o Ilkhanate desaparece na primeira metade do século XIV, a linhagem do Grande Khan, fundadora da dinastia Yuan da China, é afastada do trono em 1368 e Chagatai submete-se à autoridade de Tamerlão (1336-1405), na Ásia Central, no início do século XV.

Não obstante os períodos de graves desordens políticas – em particular na segunda metade do século XIV, quando a classe dirigente é dizimada pela peste negra –, os cãs da Horda de Ouro beneficiam de uma certa estabilidade política: a linhagem principal, descendente de Batu, neto de Gengis Khan, continua no poder até 1360; um outro ramo dinástico, descendente de Tuq-Timur, filho de Jochi, sucede-lhe no final do século XIV permanecendo no poder durante mais de 100 anos. Esta relativa estabilidade permite aos cãs a condução de projetos políticos e económicos de longa duração. Demonstram a mesma perseverança nos assuntos externos, alimentando relações diplomáticas com os sultões mamelucos do Egito e da Síria durante mais de 200 anos. Os cãs são particularmente atentos ao desenvolvimento do comércio e do artesanato, favorecendo a emergência de uma cultura original que associa a arte e as competências de artesãos eslavos, persas, turcos, italianos, etc. A riqueza desta cultura é visível no alto nível de feitura das numerosas peças de ourivesaria, na laboração do metal para espadas, fivelas, espelhos, e da cerâmica, todos estes objetos encontrados na Crimeia e no vale do Volga.

Embora nómadas, os cãs encorajam a fixação dos sedentários e a urbanização da zona central do Estado. Nesta perspetiva, fazem acordos com os genoveses e os venezianos para a criação de cidades mercantis na Crimeia, e com o sultanato do Egito e da Síria, ao qual a Horda de Ouro fornece escravos-guerreiros de elite, os famosos mamelucos. Finalmente, favorecem igualmente a livre circulação dos comerciantes, dos mensageiros a cavalo (*yam*) e dos embaixadores, apresentando-se como protetores dos literatos e dos homens de

religião.

Três séculos de história

A Horda de Ouro não é um conglomerado de tribos, nem um conjunto de cidades e de burgos, nem uma união de territórios sob a autoridade de um chefe. É um Estado que se desenvolve durante três séculos, do qual foram encontrados alguns documentos oficiais (atos jurídicos e cartas diplomáticas), testemunhos do seu papel ativo no mundo até ao século xv e da sua capacidade de dominar as culturas turco-mongol e islâmica. No entanto, embora se verifiquem elementos de continuidade nas políticas conduzidas pelos cãs, convém relevar que o Estado conhece, durante os seus três séculos de história, consideráveis mudanças.

No século xiii, a Horda de Ouro, com a sua estrutura administrativa herdada da Bulgária do Volga (reino turco situado a norte do Volga, correspondente geograficamente ao Tartaristão) e a sua elite ainda impregnada pelas tradições nómadas mongóis, é de facto muito diferente da Horda de Ouro do século xiv, influenciada pelos turcos e pelos islâmicos, com uma economia próspera, apoiada por uma rede de cidades ao longo do vale do Volga (especialmente as duas cidades de Sarai, consideradas autênticas capitais) e pelas antigas rotas da seda que atravessam as estepes rumo ao Cáspio, até ao mar Negro e aos seus portos bizantinos, italianos e egípcios – uma Horda de Ouro poderosa, independente dos outros Estados mongóis, onde a corte dos cãs se tornou um polo cultural para literatos, eruditos e religiosos de todo o mundo muçulmano. Em suma, este Estado dominador e florescente é dificilmente comparável à Horda de Ouro da passagem do século xv para o xvi, quando o poder dos soberanos se restringe a algumas cidades na Crimeia e à extremidade do vale do Volga, onde desapareceram as cidades de Sarai. As relações com o sultanato mameluco deixam de ser atestadas nas fontes e a atividade diplomática limita-se ao intercâmbio com os Estados vizinhos (Império Otomano, principado de Moscovo, grão-ducado da Polónia-Lituânia). A partir de meados do século xv, a elite militar, os literatos e os juristas muçulmanos fogem definitivamente da corte dos cãs e os mercadores abandonam as vias tradicionais de intercâmbio, que se tornaram impraticáveis.

Nas fontes eslavas encontram-se menções esparsas da existência de um certo «czar da Horda» até 1550, época durante a qual Ivan IV (1530-1584), o *Terrível*, conquista as duas mais importantes cidades do Volga: Kazan (1552) e Astracã (1556). Sabendo que o vale do Volga foi o último território controlado

pelos cãs pode concluir-se que a Horda de Ouro já não existe. A Crimeia já está sob o domínio dos otomanos desde o final do século xv e, ainda que os territórios da Ásia Central permaneçam nas mãos dos descendentes de Jochi, trata-se de dissidentes que reivindicam a constituição de novos Estados, com as fronteiras redesenhadas, e que assentam a sua legitimidade não no passado dos cãs, mas no islão.

Kipchaks ou tátaros? Canato ou sultanato?

Os nomes da Horda de Ouro

Apresentar a Horda de Ouro como um Estado monolítico no tempo e no espaço seria inútil dado que, não obstante uma historiografia prolixa, trechos inteiros da sua história ainda permanecem desconhecidos. Entre as causas maiores destas lacunas estão o desaparecimento quase total dos arquivos dos cãs e as vicissitudes que atingem estas regiões. A história da Horda de Ouro, reconstituída por fontes estrangeiras, apresenta os seus traços característicos: as engrenagens do sistema estatal ainda não estão plenamente esclarecidas, assim como as ligações que estruturam uma sociedade heterogénea, cosmopolita e multiconfessional (coabitam nómadas e sedentários, muçulmanos, cristãos, judeus, xamânicos ou animistas). A aproximação da terminologia, aplicada aos povos ou ao Estado, evidencia as lacunas da historiografia. Pode mencionar-se como exemplo o termo «tártaro», usado para designar os habitantes da Horda de Ouro: a palavra vem do nome de uma confederação nómada, poderosa no século xii, que vive próximo do lago Baical e no norte da Mongólia. Depois da conquista, a mesma palavra é usada nas fontes para designar, de um modo geral, a elite no poder no Império Mongol; e já não tem nenhum valor étnico. Quanto ao nome «tártaro» caído em desuso, seria inspirado pela sonoridade da palavra «tártaro», evocadora do termo grego *tartaros* (a zona mais profunda do inferno e, por extensão, o próprio inferno); coincide perfeitamente com a imagem terrível dos guerreiros nómadas de Gengis Khan, esses demónios saídos do nada.

A Horda de Ouro também foi denominada de diversas maneiras: a Grande Horda, o canato de Kipchak, o canato Tártaro, o *ulus* de Jochi, o reino ou o país do Norte, etc. Denominações numerosas que não devem ser consideradas anódinas porque remetem para a realidade transmitida pelos contemporâneos. Nas fontes islâmicas, o nome mais difundido é «canato de Kipchak», em referência à planície de Kipchak, que se estende do Volga até à zona entre o Cáspio e o mar Negro, onde vivem os Kipchaks (conhecidos igualmente como

cumanos ou polotsvy), tribos turcas parcialmente cristianizadas. Estas populações aliam-se com os russos contra os mongóis, mas sofrem uma derrota importante em Kalka, em maio de 1223, depois da qual nunca mais se reerguerão. Contrariamente aos russos, que pagam tributos para ter uma certa independência, os Kipchaks não conseguem conservar nenhuma autonomia e são progressivamente integrados na Horda de Ouro, em parte como guerreiros nos exércitos do cã e, em parte, como escravos vendidos nos mercados da Crimeia ou do Egito. O sucesso da expressão «canato de Kipchak» mostra como é relevante a identidade turca da Horda de Ouro no espírito dos muçulmanos da época. A componente mongol, embora esteja inegavelmente presente ao mais alto nível do Estado, permanece minoritária, enquanto a componente turca «Kipchak», a primeira a ser dominada, se impõe como referência. Quanto ao nome «Horda de Ouro» (*zolotaia Orda*), que prevalece entre os historiadores atuais, parece emergir tardiamente (a partir do século XVI) através das crônicas russas. Esta expressão também é utilizada nos textos épicos turcos e na historiografia do Tartaristão contemporâneo. Existem variantes, usadas convencionalmente para relevar momentos importantes da cronologia: «Ordem Branca» (*Ak Orda*) e «Horda Azul» (*Kök Orda*) distinguem as alas oriental e ocidental do Estado (segunda metade do século XIII – primeira metade do século XIV); «Horda de Ouro» designa o Estado no auge do seu poder, reunido sob a égide de Tokhtamysh (final do século XIV – primeira metade do século XV); «Grande Horda» corresponde ao período de decadência do Estado (segunda metade do século XV – primeira metade do século XVI). Na realidade, todas estas denominações podem ser usadas sem distinção para designar a mesma entidade estatal. Têm as suas raízes na palavra mongol *ordu*, que dá, em latim e russo, o termo «horda». *Ordu* é a tenda do chefe nómada e, por extensão, o acampamento nómada ou a corte do cã. O acréscimo do qualificativo «de ouro», que significa «real» na cultura das estepes, reflete a imagem da tenda sumptuosa e do trono ricamente decorado do cã. Assim, a expressão «Horda de Ouro» designa o lugar «em movimento» onde se encontra o centro do poder nómada.

O cã, sempre em movimento, encarna o coração do Estado. A sua corte é descrita pelos viajantes como uma grande cidade móvel e os sítios urbanos como os reflexos do acampamento real (daí o nome de Sara, que significa em persa «palácio-acampamento real»). Nos documentos oficiais os cãs denominam o seu reino o Grande *Ulus*, o Trono e, mais frequentemente, a Horda ou a Grande Horda. Por outro lado, pode afirmar-se que a Horda de

Ouro, definida «canato» nas fontes estrangeiras, é igualmente um «sultanato». Efetivamente, como qualquer soberano do mundo muçulmano, o câ proclama-se «sultão».

V. **também:** *A Hungria*, p. 141; *Os principados russos*, p. 150.

O IMPÉRIO BIZANTINO E A DINASTIA PALEÓLOGA. DECLÍNIO E GUERRAS CIVIS

de Tommaso Braccini

A reconquista de Constantinopla em 1261 marca o renascimento do Império Bizantino, que, no entanto, tem de enfrentar de imediato graves problemas económicos e, durante todo o século XIV, uma situação de instabilidade interna recorrente, provocada por dissídios dinásticos e religiosos, com o desencadeamento da controvérsia hesicástica. Em grande expansão, os turcos vão aproveitar-se desta situação.

Miguel VIII e a ameaça angevina

Miguel VIII Paleólogo (1224-1282, imperador desde 1258), que em 1261 reconquista Constantinopla concretizando a aspiração do Império Bizantino no exílio, instalado em Niceia há mais de 50 anos, descobre rapidamente os custos do seu triunfo. Por um lado, a reconquista da antiga capital, despojada de tudo durante a dominação latina e necessitada de um vasto programa de restauro e reconstrução, e a vontade de restaurar o fausto da antiga corte imperial fazem aumentar de imediato a pressão fiscal, sobretudo em detrimento das províncias asiáticas florescentes (o verdadeiro motor da expansão de Niceia), provocando uma desvalorização monetária. Por outro, o reinstalado imperador tem de enfrentar uma ameaça particularmente insidiosa na pessoa de Carlos de Anjou (1226-1285), que, em 1266, substituiu Manfredo (1231-1266) como rei de Nápoles e da Sicília, e que, tendo como objetivo a conquista de Constantinopla, em pouco tempo se tornou um ponto de referência para todos os inimigos do Paleólogo. Miguel VIII, mais do que com operações militares, consegue levar a melhor sobre o seu rival através de uma utilização subtil da diplomacia. Em primeiro lugar, procura deslegitimar a ação do seu inimigo entabulando negociações com o papado para reunificar a Igreja Católica e a Ortodoxa, até conseguir a proclamação de união por ocasião do concílio de Lyon, em 1274,

embora isso suscite uma forte oposição interna. Em segundo lugar, em 1282, Miguel VIII consegue suscitar, com abundante profusão de dinheiro, a revolta das Vésperas Sicilianas, desestabilizando definitivamente a posição de Carlos de Anjou, que a partir desse momento deixa de representar um problema para Constantinopla.

Para lá destas manobras diplomáticas e de alguns sucessos inegáveis, o reino do primeiro Paleólogo sofre, no entanto, de uma série de problemas estruturais. A questão principal que Miguel e os seus sucessores têm de enfrentar relaciona-se com a sufocante pressão económica e comercial exercida pelo Ocidente, em particular por Génova e Veneza. O aparelho estatal é corroído pela expansão sempre crescente da prática da *pronoia*. Trata-se substancialmente da cedência, pelo Estado, das receitas fiscais de um determinado lugar a um funcionário, por vezes um simples militar, que era autorizado a retirar a sua remuneração diretamente dos contribuintes sem passar pela mediação do Tesouro. A prática estava difundida já no período comneno, mas só se torna hereditária a partir da época paleóloga, fazendo que se possa falar de «feudalismo bizantino».

Andrónico II e Andrónico III: declínio e guerra civil

O sucessor de Miguel, Andrónico II (c. 1259-1332, imperador desde 1282), herda do pai um Estado que por detrás de uma fachada de aparente sucesso esconde brechas cada vez mais profundas e insanáveis. Vai-se deteriorando o tecido social e económico (com a emergência de poucos latifundiários, que beneficiam de imunidades fiscais hereditárias cada vez mais difusas); para procurar equilibrar de algum modo o orçamento, Andrónico procede a cortes drásticos na orgânica militar. É na frente asiática que a política de desarmamento tem os resultados mais desastrosos. Para tentar conter o fluxo constante de bandos turcos que saqueiam a Anatólia e aí começam a instalar-se, tem de recorrer a uma conhecida companhia de mercenários catalães, que, no entanto, em breve se revela incontrolável e, depois de ter devastado a Trácia, chega a apoderar-se de Atenas em 1311, mantendo-a na sua posse durante mais de 70 anos. Para complicar a situação, junta-se a rebelião do neto do imperador Andrónico III (1296-1341, imperador desde 1328), jovem libertino que, todavia, tem o apoio das novas gerações da nobreza bizantina e que, recorrendo a demagógicas promessas fiscais, conquistou numerosos prosélitos também entre a população. Em 1328, consegue finalmente, depois de anos de guerra civil (de que se aproveitam todos os inimigos do império), obrigar o avô a

abdicar. O novo imperador, juntamente com o seu *alter ego* João Cantacuzeno (c. 1295-1383), na tentativa de dissolver as crescentes tensões sociais, procura melhorar o sistema judicial; consegue, com escassos resultados, readquirir o terreno perdido no campo militar.

João Cantacuzeno e o colapso do império

Quando Andrónico III morre, o *megas domestikos* João Cantacuzeno assume a regência pelo pequeno João V Paleólogo (1332-1391, imperador desde 1341). Existe de imediato uma forte oposição interna a esta incômoda tutela e, quando os seus inimigos obtêm o controlo da capital, Cantacuzeno assume a coroa (mesmo continuando a reconhecer os direitos de João V) e apoia-se na nobreza da Trácia para levar a melhor sobre os seus adversários. A nova, longa e ruínosa guerra civil faz amadurecer e explodir, uma após outra, as diferentes tensões – eclesiásticas, políticas e sociais – que germinam há anos no desfeito Estado bizantino. A dissidência política entrelaça-se com um violento conflito religioso. Desta vez, o objeto da contenda é uma prática mística ortodoxa, o hesicasmo. Os chamados hesicastas (de *hesychia*, «quietude») propugnam uma *praxis* que consiste em repetir continuamente em condições de particular concentração «a oração de Jesus» (Senhor Jesus Cristo, filho de Deus, tende piedade de mim): isto deveria conduzir a contemplar a luz divina incriada, vista pelos apóstolos no monte Tabor por ocasião da Transfiguração. O hesicasmo, que tem grande sucesso no século XIV, sobretudo nos círculos monásticos, encontra também duros opositores (como o monge Barlaão da Calábria), que veem nele apenas uma prática supersticiosa. Isto dá origem a uma batalha, inicialmente conduzida no seio de concílios e que, depois, explode em termos mais concretos quando o grande teólogo Gregório Palamas (c. 1296-1359), chefe de fila dos hesicastas, é preso pelo patriarca Johannes Kalekas (1283-1347), ligado à facção política adversa a Cantacuzeno. No passado, de um modo geral, defendeu-se sem meios-termos que os apoiantes de João Cantacuzeno eram hesicastas e os do seu principal adversário, Aleixo Apocauco (?-1345), anti-hesicastas; na realidade, a linha de demarcação não é sempre tão nítida, de qualquer modo, pode afirmar-se que o dissídio religioso e filosófico (Palamas e os seus adeptos estão próximos do neoplatonismo, os seus adversários do aristotelismo) contribui para tornar turvas as águas e para exacerbar os ânimos. Mas é evidente a ligação entre as duas facções e os dois polos opostos da sociedade: Apocauco opõe-se duramente à aristocracia fundiária e fomenta mais ou menos diretamente as revoltas populares, a mais célebre das quais é a

de Tessalonica, que durante sete anos se encontra nas mãos do partido dos chamados zelotes (também inimigos declarados dos hesicastas, bem como da nobreza terratenente), que a dirigem com uma forma de governo geralmente comparada a uma «comuna vermelha». Para o império, já dilacerado e atravessado por tais dissídios e tensões internas, é particularmente nefasto o recurso dos contendores a apoios externo: se Cantacuzeno se alia com elementos turcos (em particular o sultão otomano Orhan), cujas tropas põem a ferro e fogo a Trácia, Apocauco e a corte de Constantinopla recorrem aos sérvios e aos búlgaros, que pela sua ajuda pretendem amplas concessões territoriais. Depois da morte de Aleixo Apocauco, o declínio da facção de Constantinopla é imparável e, não obstante alguns atos desesperados – como a contratação de mercenários turcos pouco fiáveis, que depois se revelaram totalmente incontroláveis, ou como as inesperadas aberturas aos adeptos de Palamas –, já nada consegue impedir que, em 1347, João Cantacuzeno entre na cidade e assuma as rédeas do poder, mantendo como coimperador o jovem João V Paleólogo.

Não surpreende que em breve rebente um novo conflito interno entre os dois soberanos, com todo o corolário habitual de desgraças para o Estado (incluindo o início da implantação dos otomanos na Europa, em Gallipoli). Só em 1354 João V consegue, com um golpe militar, depor Cantacuzeno, ajudado pelos genoveses, que em contrapartida obtêm Lesbos, a maior das ilhas ainda na posse de Bizâncio. Com o império arrasado e os Balcãs novamente fragmentados depois da morte do grande soberano sérvio Estêvão Dušan (c. 1308-1355), nada podem fazer contra o avanço dos otomanos. Depois da histórica batalha de Maritsa (1371), em que o exército de Murad I (c. 1326-1389) destroça as tropas sérvias e ocupa de forma estável a Macedónia, também Bizâncio, para sobreviver, é obrigada a submeter-se aos turcos, aos quais se compromete a pagar um tributo anual e a fornecer contingentes de homens armados.

V. também: *A Península Balcânica*, p. 147; *O Império Otomano*, p. 163.

O IMPÉRIO OTOMANO

de Fabrizio Mastromartino

A posição de fronteira entre o Oriente e o Ocidente do principado

otomano favorece a expansão da potência turca na Anatólia e na Europa oriental. O pequeno principado, por efeito das suas conquistas territoriais, forma rapidamente um império, dotado de uma estruturada organização administrativa e de um poderoso exército, cujo prestígio suscita enorme impressão em todo o mundo cristão.

As origens do império

A queda de Bizâncio, na sequência do saque de Constantinopla pelos cruzados cristãos em 1204, favorece desde as primeiras décadas do século a afirmação da potência turca na Ásia Menor. A fragmentação da autoridade bizantina torna possível a constituição do reino seljúcida de Rum na Anatólia ocidental e a implantação estável de populações de etnia turca e turcomana, empurradas para a Ásia Menor pelas conquistas mongóis nas regiões persas e sírias. Estas populações, organizadas em estruturas tribais, orientadas para o nomadismo e conotadas como uma forte marca guerreira, subtraem amplas áreas territoriais a Bizâncio, contribuindo assim para a rápida ascensão do reino seljúcida.

Quando, na sequência das repetidas incursões mongóis nos anos 40 do século, Rum fica progressivamente reduzido a um protetorado do Ilkhanate, as populações turcas da Anatólia organizam-se num sistema de confrarias religiosas (conhecido como *akhis*), inspiradas pela fé comum no islão e por particulares devoções místicas e ascéticas. As confrarias suprem a ausência dos governos comunais na sequência da desagregação do poder seljúcida e da indiferença da autoridade imperial mongol, assumindo diretamente funções sociais, administrativas e de controlo do território.

Desta experiência, a partir da segunda metade do século, depressa nascem pequenos principados, cuja estrutura é solidamente baseada no poder militar das confrarias. A uma destas, a confraria *ghazi*, pertencem também os fundadores do principado otomano, que toma o nome do segundo soberano do reino Osman (1259-1326), que sucede em 1281 ao pai Ertuğrul (1231-1280), a quem os seljúcidas tinham confiado desde 1260 o governo da região de Söğüt para que a defendesse dos bizantinos e estendesse o seu território.

Primeira expansão do principado otomano

O reino otomano distingue-se dos outros principados turcos presentes na Anatólia ocidental pela sua posição de fronteira, em estreito contacto com os territórios governados por Bizâncio. As ambições expansionistas do reino para

ocidente, rapidamente secundadas por Osman, respondem ao fervor espiritual que anima a confraria *ghazi*, dedicada à difusão do islão e à luta contra os infiéis.

Nas primeiras duas décadas do século XIV, o reino estende os seus territórios até às costas do mar Negro e do mar de Mármara, determinando assim a aproximação de Constantinopla pelo oriente. Mas é sobretudo o sucessor ao trono, Orhan (1288-1362, sultão desde 1326), que alarga as fronteiras do principado: anexa a cidade de Bursa em 1326, tornando-a a nova capital do reino, e avança para Bizâncio, subtraindo Niceia (em 1331) e Nicomedia (em 1337) à autoridade bizantina

Após estas conquistas, Orhan leva a cabo uma reforma estrutural das suas milícias, até então compostas inteiramente por nómadas guerreiros. Forma um exército regular, em parte mercenário, que coloca sob a direção da aristocracia turca, e mantém uma administração do Estado baseada no carácter militar e simultaneamente religioso do poder, em continuidade com a tradição seljúcida. De facto, o soberano ainda é um chefe tribal, cuja autoridade depende dos sucessos militares que obtém. Mas na organização do principado, a sua centralidade é indiscutível. O Estado é considerado propriedade da família reinante: a administração dos territórios do emirado é confiada aos filhos do soberano, que ligam a si as hierarquias militares recompensando-as pelos seus serviços com parte dos territórios por eles controladas. À cabeça desta articulação centralizada, o principado incorpora pacificamente o emirado turco de Karasi em 1345, que dispõe de uma equipada frota marítima. Finalmente, em 1353, Orhan atravessa o estreito de Dardanelos e no ano seguinte ocupa Gallipoli, tornando-a a base para as expedições militares seguintes no continente europeu.

A construção do império: Murad I

O extraordinário crescimento do poderio otomano a partir da segunda metade do século deveu-se à grandeza política e militar do sucessor ao trono do principado, Murad I (c. 1326-1389), primeiro soberano otomano a quem é atribuído nas inscrições o título de sultão. Murad prossegue vigorosamente a guerra santa contra os infiéis, conquistando todos os territórios bizantinos situados a oeste de Constantinopla. Adrianópolis, segunda cidade bizantina, cai nas mãos do sultão em 1361. Dez anos mais tarde, o exército conduzido por Murad sai vitorioso do recontro com os búlgaros e os sérvios na linha do rio Maritsa, na Trácia central, abrindo caminho ao avanço otomano na Europa

sudeste, onde os exércitos turcos desbaratam definitivamente a tenaz resistência balcânica na célebre batalha de Kosovo Polje, em 1389, na qual o sultão, não obstante a vitória, perde a vida.

Bizâncio é poupada devido à duradoura insuficiência do equipamento do exército turco, que ainda não dispõe de um adequado arsenal para a organização de um cerco à cidade. O sultão também se volta para oriente, consolidando o poder otomano na Anatólia, prosseguindo a política conciliadora inaugurada por Orhan. Através de uma prudente estratégia diplomática, o império incorpora a cidade de Ancara, subtraída à autoridade da confraria *akhis*, e obtém o controlo do porto mediterrânico de Antalya.

Devido à expansão territorial do principado e à distância das novas fronteiras da capital Bursa, depressa se torna necessária uma mais estruturada organização do Estado, que sente fortemente a influência bizantina. A administração centralizada do império perde necessariamente o carácter tribal das origens, substituído por uma articulação complexa das competências e das funções governativas em cujo vértice está o *divan* (conselho do governo), em que participam os diversos departamentos da administração, coordenados pelo grão-vizir, nomeado diretamente pelo sultão. Além disso, é estabelecido um sistema capilar de cobrança fiscal, cuja eficiência radica na instituição feudal do *timar*, mediante o qual o Estado faz face às onerosas despesas derivadas da manutenção de um exército em grande parte formado por mercenários.

Para contrariar o poder da aristocracia turca, cujas riquezas derivam das conquistas obtidas pelo exército, Murad põe ao lado das milícias regulares um corpo militar, os janízaros, composto por prisioneiros de guerra e por jovens cristãos dos Balcãs, convertidos ao islão, aos quais o sultão confia a cobrança dos impostos nos territórios governados pelo império. Deste modo, é construído um ramificado sistema administrativo segundo o qual os territórios submetidos à autoridade otomana se tornam vassalos do sultão, obrigados a pagar um tributo anual e a prestar assistência militar ao exército imperial. O governo municipal das províncias do império permanece em grande parte nas mãos das autoridades administrativas originárias, que gozam de uma ampla autonomia na gestão do território e das populações colocadas sob a sua condução. Esta descentralização do governo dos territórios anexados ao império esconjura a revolta dos povos submetidos e permite aos otomanos impor a sua autoridade sem edificar novos sistemas administrativos, cuja organização e manutenção teriam implicado grandes custos para o tesouro imperial.

O avanço turco para ocidente

Bayezid I (c. 1354-1403, sultão de 1389 a 1402), um dos dois filhos de Murad, sobe ao trono imperial por morte do pai, depois de ter eliminado o irmão, inaugurando a partir de então a rígida prática da indivisibilidade da herança otomana. O novo sultão, ainda mais sensível à influência da cultura bizantina do que Murad, introduz um regulamento de etiqueta para a corte imperial, provocando a inimizade da confraria *ghazi*, fiel a um rigor espiritual muito distante do luxo e do requinte das cortes ocidentais.

A partir dos primeiros anos da sua regência, Bayezid empreende uma política militar ainda mais agressiva do que a do seu predecessor, cujo êxito é a total afirmação da supremacia do poderio otomano sobre os Estados cristãos da Europa oriental. Em 1393, o sultão conquista Tarnovo, capital do reino búlgaro, onde instala a primeira administração diretamente conduzida por funcionários otomanos. Depois estende a autoridade imperial à Anatólia declarando guerra e anexando o principado turco de Karaman entre 1391 e 1397, interrompendo assim a política diplomática até então seguida pelos soberanos otomanos em relação aos reinos muçulmanos, em favor de uma estratégia expansionista indiferente relativamente à etnia e à confissão dos adversários.

Em 1395, o sultão ataca o reino da Hungria. No mesmo ano, inicia o cerco de Constantinopla, que rapidamente Bayezid será obrigado a desmobilizar devido à reação dos reinos cristãos do Ocidente, que se reúnem em torno do soberano da Hungria Segismundo (1368-1437, imperador desde 1433). Face às já intoleráveis ambições do sultão, o mundo cristão organiza uma imponente cruzada, em cuja cavalaria participam todas as nações cristãs. Mas nem o notável poder militar nem a determinação dos cruzados conseguem travar o avanço turco. A 22 de setembro de 1396, em Nicópolis, junto ao Danúbio, o exército cruzado sofre uma derrota sem precedentes, que, aos olhos dos reinos do Ocidente, confirma mais uma vez a extraordinária fama de invencibilidade de que goza o poderio otomano.

V. também: *A Península Balcânica*, pág. 147;

O Império Bizantino e a dinastia paleóloga. Declínio e guerras civis, p. 159.

A ECONOMIA

AS TERRAS

de Catia Di Girolamo

O mundo medieval, apesar da vivacidade da realidade urbana, é ainda eminentemente rural. O ritmo da mudança é muito lento, sobretudo quando se olha para as técnicas e para o rendimento das culturas; no entanto, nos séculos XIII e XIV, na organização produtiva e nas condições dos trabalhadores rurais, vislumbram-se transformações plenas de consequências ao longo de toda a Idade Moderna. Para estas transformações, a crise do século XIV só em parte representa um verdadeiro momento de viragem.

Uma centralidade ainda por discutir

Nos séculos XIII e XIV, o panorama produtivo começa a incluir alguns núcleos de intensa atividade comercial, bancária e industrial, mas a agricultura continua a ser a atividade económica predominante e a quase totalidade da população europeia retira o seu sustento diretamente do campo. Por outro lado, também o comércio e as manufaturas se regem por produtos agrícolas ou da criação de gado. Do ponto de vista demográfico, a época é de máxima expansão, tem efeitos mais visíveis e deixa marcas mais evidentes nas principais cidades, mas o crescimento urbano é muito claramente apoiado pelo rural a tal ponto que, já nos séculos XII e XIII, as cidades começam a regular com medidas restritivas o afluxo da população do campo.

Organização produtiva, rendimentos e comercialização

A expansão demográfica, em curso durante mais de dois séculos, rompeu há muito as formas de enquadramento e de valorização mais difundidas nas terras da Alta Idade Média, as da *curtis*, que – sem nunca ter assumido um carácter exclusivo, nem homogeneidade organizativa interna – tinha mantido uma ampla difusão até ao final do século X.

Os *mansi* estão quase por toda a parte sujeitos a sobrepovoamento e fracionamento; também a propriedade senhorial se reduz por efeito de sucessões hereditárias, usurpações e doações, mas ao mesmo tempo é afetada por processos de recomposição que tendem a dar maior densidade territorial à grande propriedade laica e eclesiástica. Também muda o modo de valorização das terras, com a redução do trabalho servil e da prestação de trabalho (menos sensível na Inglaterra e na região germânica, mais acentuada em regiões como a italiana, a catalã e a França meridional, onde também anteriormente se fazia um uso menor).

No mesmo período, prossegue o crescimento e a estabilização do rendimento agrícola (a relação entre colheita e semente passa, de dois ou três para um, para quatro para um e, nas regiões melhores, até para cinco ou seis para um), também graças à melhoria dos utensílios do campo, que ainda continuam muito caros e não amplamente difundidos. O interesse por uma prática não meramente empírica da agricultura parece aumentar: nos séculos XIII e XIV difundem-se tratados de agronomia; mas também neste caso é provável que representem apenas um aspeto do renovado interesse pelos clássicos latinos e não uma prova de práticas de cultivo realmente difundidas.

Os cereais continuam a ser os produtos principais da agricultura; são muito raras as culturas especializadas: as hortas são preparadas sobretudo junto e dentro dos centros habitados; algumas regiões, particularmente favorecidas pelo clima e pela facilidade de aprovisionamento, podem dedicar mais espaço a vinhas e olivais (por exemplo, na Ligúria ou em França). Mais diversificado, por razões de clima e pelas antigas misturas com o mundo árabe, é o panorama agrícola da região mediterrânica, onde os cereais, sempre dominantes, são acompanhados por citrinos, figos, palmeiras, ameixas e outros frutos, destinados ao consumo, à pastelaria e à indústria dos perfumes.

Proprietários e camponeses face à mudança

Os proprietários fundiários e os camponeses encaram e orientam as transformações em curso também em função das diversas solicitações do mercado urbano.

Os primeiros visam a reconstituição da propriedade, reduzida pelas partilhas hereditárias e pelas doações, mediante o arroteamento de novas terras; os segundos são os seus artífices diretos e, por vezes, conseguem equilibrar o custo elevado da prática de arroteamento obtendo condições de arrendamento particularmente vantajosas, quando não mesmo a libertação de uma anterior

condição de servidão.

Além disso, os terratenentes utilizam o seu poder de coerção sobre os homens, aumentado na época das senhorias territoriais, para obter novos serviços de trabalho e novas contribuições em géneros e em dinheiro; os camponeses tentam pelo menos conseguir que os seus encargos sejam postos por escrito através de cartas de franquia (*consuetudines*, *Weistümer*, estatutos).

Finalmente, os proprietários têm vantagem em favorecer a criação de um mercado de trabalho mais livre e recorrem mais abertamente à mão de obra assalariada, que o incremento demográfico tornou menos onerosa do que a servil; também uma parte do mundo camponês acolhe positivamente uma novidade que torna mais livre a utilização do trabalho, desde que não falem as oportunidades de o utilizar algures por uma remuneração mais elevada. Uma parte decisiva desta transformação passa pela substituição do arrendamento de longa duração (típico da Alta Idade Média) por contratos com prazo determinado, que constituem o traço mais característico da organização do trabalho nos campos dos séculos XIII e XIV. Por um lado, as novas tipologias de contrato adaptam-se às exigências de uma camada camponesa que vai quebrando progressivamente os vínculos de carácter pessoal com o fornecedor de trabalho; por outro, revelam-se sobretudo funcionais para a nova classe proprietária, muitas vezes de origem citadina, prudente na gestão dos seus bens e avessa a considerar a terra e os homens não como instrumento de poder, como acontecia com o senhor da Alta Idade Média, mas sobretudo como recurso económico.

A aproximação da crise

Esta tendência acentua-se progressivamente à medida que se aproxima do fim do período de expansão: a agricultura da Idade Média Plena, apesar dos progressos realizados, é ainda pouco produtiva e, por isso, no início do século XIV, começam a suceder-se as crises de subsistência.

A propriedade camponesa, repetidamente reduzida pelas divisões sucessórias, torna-se insuficiente para as necessidades familiares; o preço dos cereais, em alta desde o final do século XII, quase triplica no final do século XIII; os salários mantêm-se relativamente estáveis; os camponeses recorrem cada vez com mais frequência a empréstimos em dinheiro para fazer face ao aumento do preço da terra, das sementes, dos animais e dos utensílios, bem como às crescentes exigências fiscais; assim, muitos perdem as suas terras e transformam-se em mão de obra braçal, por vezes ao serviço de camponeses

que conseguem enriquecer tirando partido das transformações em curso, mas sobretudo de proprietários fundiários que ficam com as terras dos camponeses arruinados, ou de novos proprietários de origem burguesa. Muitas vezes, também os camponeses que deixaram de ser protegidos pela longa duração dos contratos de arrendamento passam da condição de arrendatários à de trabalhadores braçais: nos campos europeus, em meados do século XIII e no início do século XIV, começa o êxodo que desembocará na crise de meados do século.

Uma cesura apenas aparente?

Aparentemente, o mundo rural sai muito transformado da crise: o abrandamento da pressão demográfica melhora as suas condições, baixando os preços, aumentando os salários, alargando a disponibilidade da terra. No entanto, a tendência não é de longa duração e, no decurso de algumas décadas, a grande propriedade reafirma de modo vigoroso o seu domínio sobre os camponeses, utilizando amplamente poderes de coerção de tipo político e impondo contratos de arrendamento de curto prazo, que prosseguem a tendência anterior e que são cada vez mais pormenorizados na definição dos deveres do locatário.

No entanto, na região europeia centro-ocidental, a estrutura da propriedade modificou-se e a antiga classe senhorial perdeu terreno a favor de novas categorias sociais: a propriedade que ganha vantagem nos campos da Idade Média Tardia não é apenas de origem senhorial, mas é também a propriedade de famílias que iniciaram a sua fortuna a partir do comércio, ou que foi constituída através de processos de diferenciação económica internos ao próprio mundo rural.

Em algumas regiões (geralmente equiparadas pela fraqueza dos poderes públicos e pela limitada diferenciação social), esta transformação não se verifica: na Península Ibérica e no sul da Itália, a grande propriedade sai reforçada em riqueza e em direitos sobre os homens; ainda mais acentuado é o processo na Germânia oriental, onde os senhores se apoderam das terras que ficam desertas e empregam maciçamente uma força não contrariada por qualquer poder estatal para obrigar os camponeses a prestações de trabalho nos seus domínios, dando origem a novas formas de servidão, precisamente quando no resto do Ocidente a servidão camponesa desapareceu quase totalmente.

AS MANUFATURAS

de Diego Davide

A economia europeia da Baixa Idade Média caracteriza-se por uma acentuada especialização das regiões produtivas e uma forte interdependência entre elas. O comércio aproveita o crescimento geral e aumenta o volume das trocas; entre as mercadorias privilegiadas encontramos os bens alimentares e os tecidos. A aposta mais rentável joga-se em torno do tecido de lã, que faz a fortuna da Flandres, da Itália centro-setentrional e da Inglaterra. Os comerciantes por grosso da lã, nas respetivas cidades, unem-se em associações que, além de poder económico, conseguem obter também poder político, chegando a dirigir a política urbana e, a partir desta posição de força, impor duras condições de trabalho à mão de obra artesanal.

A circulação das mercadorias na Europa

Nos séculos XIII e XIV, a Europa vive um período de renascimento económico, qualificado pelos historiadores como revolução comercial, que regista um incremento da produção agrícola, mineira e manufatureira e um consistente aumento das mercadorias em circulação. As que são transportadas pelos mercadores do sul e do norte do continente são muito diferentes entre si e, de certo modo, complementares. Podemos preliminarmente afirmar que, enquanto o comércio nórdico se baseia em produtos de uso quotidiano, dos víveres às matérias-primas, o do sul tem como objeto principal as mercadorias de luxo e de ornamento. Mas esta diferença é na realidade muito menos palpável dado que são duas as características em destaque no comércio internacional medieval: a primeira diz respeito à especialização regional das produções, pois existem regiões predominantemente agrícolas como a Borgonha, a Aquitânia e a Itália meridional, e outras que preferem desenvolver a atividade manufatureira como a Flandres, a Itália setentrional e a Inglaterra. A segunda característica diz respeito à interdependência económica que deriva desta «divisão internacional do trabalho», mediante a qual cada uma tem necessidade dos produtos das outras. Por exemplo, a Gasconha, que é essencialmente dedicada à produção de vinho, tem de importar grande parte dos alimentos; a Flandres e Brabante, onde a produção agrícola local não pode sustentar a sua grande população industrial, são alimentados com os cereais,

que, produzidos na França setentrional, são transportados para a região ao longo do Escalda e do Somme.

Deixando de parte as matérias-primas para nos concentrarmos nas manufaturas, podemos afirmar que no centro das trocas internacionais existem principalmente produtos alimentares e tecidos. Entre os primeiros, um dos artigos privilegiados é o vinho: o facto de o barril ser assumido como unidade de medida para a lotação dos navios demonstra bem como este comércio é próspero. A sua produção restringe-se progressivamente a algumas regiões altamente especializadas. Os vinhos produzidos na Gasconha têm como destino principal Inglaterra; calcula-se que no início do século XIV fossem aqui exportados 80 mil a 100 mil barris anuais. Se o primado vai para os vinhos franceses, muito apreciados são também alguns vinhos espanhóis, bem como os do vale do Reno e os vinhos produzidos na Grécia e em Chipre. Só mais tarde começa a ser exportada a cerveja produzida no noroeste da Alemanha e na Holanda.

A indústria de lacticínios tem particular desenvolvimento em Inglaterra, nas regiões de Lancastre e Yorkshire, de onde vêm queijos, mas sobretudo manteiga, que talvez pela sua função de sucedâneo do óleo, é exportada em grandes quantidades, bem como o toucinho fumado produzido em Ipswich. Notável durante toda a Idade Média é o consumo de peixe e são numerosos os viveiros de arenque. O arenque fresco, fumado ou salgado é produzido principalmente na Noruega, na Scania e nos Países Baixos setentrionais, enquanto da Islândia vêm as maiores quantidades de bacalhau.

Indústria têxtil: o tecido de lã

São vários os produtos têxteis da Europa medieval: algodão, linho, cânhamo e seda são fibras igualmente utilizadas para confeccionar tecidos. O algodão é produzido em Malta, na Grécia, em Chipre, em Espanha, na Sicília, na Apúlia e na Calábria. O melhor, o sírio, é adquirido em grandes quantidades por venezianos e genoveses e alimenta a indústria italiana dos fustões, tecidos densos e resistentes que pelo seu baixo preço se adaptam a um vasto consumo. Os fustões italianos difundem-se primeiro em Constantinopla e no Mediterrâneo e, a partir do século XIV, também na Europa central, na Flandres e em Inglaterra. Os tecidos de linho são produzidos principalmente na França setentrional, na Suíça e na Alemanha meridional; por sua vez, a tela para as velas é fabricada na Bretanha e no Báltico. A indústria da seda é florescente em Itália, expandindo-se de Luca, o seu centro principal, para Bolonha, Florença,

Génova e Veneza.

Uma posição de absoluta preeminência é ocupada pelos tecidos de lã, cuja importância está tanto no consumo que dele fazem todas as classes sociais como no facto de ser a principal mercadoria de exportação no Oriente e em África. Embora sejam largamente trabalhados na Europa, a Flandres, Itália e Inglaterra são as regiões que iniciam uma produção em grande escala. Na Flandres do século XI, o excedente de população que já não tem condições de se sustentar com o trabalho dos campos fornece a mão de obra ao sector têxtil, cujos tecidos são trocados por víveres e matérias-primas. No século XII, o sector têxtil da lã está em expansão; na Flandres francesa distinguem-se cinco grandes cidades produtoras, Arras, Saint-Omer, Douai, Lille e Tournai, na Flandres flamenga, Ypres, Gante e Bruges. O dinamismo desta região tem repercussões favoráveis também nas zonas limítrofes. Nos séculos XII e XIII também a região de Brabante desenvolve uma produção de tecido de lã que encontra colocação nas feiras de Champagne, onde as cidades desta grande região se apresentam como um grupo económico coeso representado pela *Hansa* das 17 cidades (mas o seu número é superior). A associação ocupa-se da tutela dos seus interesses levando a cabo uma política comum de exportações. A mesma proveniência têm os mercadores que se reúnem na *Hansa* flamenga de Londres, principal comprador das lãs cruas inglesas.

A partir da segunda metade do século XIII, a Flandres vive um momento político particular: às dificuldades relacionadas com uma redução das importações da lã de Inglaterra junta-se uma difícil relação com o soberano francês e a revolta dos trabalhadores assalariados contra a classe mercantil dominante. Com a deterioração da situação, numerosos fabricantes de tecido emigram para as cidades italianas, que, necessitadas de mão de obra especializada, os atraem garantindo-lhes a isenção dos impostos tanto sobre as importações de matérias-primas como sobre as exportações do produto acabado.

Esta situação, que não deixa de ter consequências nos negócios da *Hansa* flamenga, permite que a hábil classe mercantil italiana a substitua no papel de compradora de ponta das lãs inglesas, fazendo que, graças às melhores lãs da Europa, à ampla disponibilidade de tinturas orientais e mediterrânicas, aos conhecimentos técnicos importados e ao capital dos seus mercadores, a manufatura têxtil italiana da primeira metade do século XIV acabe por ocupar uma posição cimeira na Europa. Os protagonistas desta ascensão são Milão, Brescia, Verona, Parma, Pádua, Como, Monza, Bérgamo, Vicenza, Treviso,

Mântua e Cremona na Itália setentrional; na Toscana, Florença, com uma produção de 80 mil peças por ano, e Pisa e Luca; na Romanha, Bolonha e na Úmbria, Perugia.

O aumento da produção destas regiões é em parte também uma consequência da introdução da dobadeira de roda, já há muito utilizada no Oriente, composta por uma grande roda acionada manualmente, que, por meio de uma correia de transmissão, põe em rotação o fuso em torno do qual se torce o fio de lã. O fio obtido é depois submetido a outra passagem na roda para o tornar mais fino e resistente. Aperfeiçoamentos posteriores serão introduzidos no século xv com a junção de um pedal para acionar a roda e das alhetas em forma de «U» em torno do fuso, para que um único trabalhador possa fazer simultaneamente as duas operações de fiação e de enrolamento do fio em meadas.

A expansão inglesa, favorecida pela presença de milhares de ovelhas e de terrenos adequados para o cultivo de plantas como a ruiva-dos-tintureiros, o pastel-dos-tintureiros e o lírio-dos-tintureiros, utilizadas nos processos de tintura, começa no século xii e vai-se desenvolvendo em todo o país, em particular na região que compreende as cidades de Lincoln, Stanford, York, Beverly, Louth, Northampton e Leicester. Mas a produção inglesa está atrasada em relação à da Flandres e, no seu conjunto, as exportações de lã crua têm um peso maior do que as exportações do produto acabado.

Também aqui, como na Flandres, se inicia, nos últimos 30 anos do século xiii, uma luta entre as classes mercantis e os artesãos, que é acompanhada por uma contração da produção dos centros de lã mais antigos. No entanto, se isto pode levar a pensar num apagamento do sector, a causa da contração não está tanto na disputa acima referida, mas num fenómeno paralelo de avanço técnico, mediante o qual a diminuição do número de tecidos realizados pelos núcleos tradicionais é compensada pela produção das áreas rurais, que a difusão do moinho de pisão transformou em manufatureiras. A necessidade de ter à disposição rápidos cursos de água capazes de imprimir movimento às pás dos moinhos contribui para que o pisoamento seja realizado no exterior das cidades, trazendo novas perspectivas de desenvolvimento em regiões que até então estiveram privadas dele.

As condições do trabalho

A laboração do tecido de lã, pelas matérias-primas utilizadas, nem sempre presentes na região onde ocorre a atividade de transformação, e pelo grande número de elementos profissionais envolvidos, requer uma organização do

trabalho que os historiadores não hesitaram em definir de tipo capitalista, com a presença de um empresário que adquire as matérias-primas, as confia aos artesãos para laboração, e que revende o produto acabado. Neste sentido, pode afirmar-se que as estruturas de produção de lanifícios italianas, flamengas e inglesas, caracterizadas por uma extrema divisão do trabalho, são de tipo capitalista.

Abaixo do *lanaiuolo* em Itália, do *draper* em Inglaterra e do *drapier* na Flandres, encontramos um conjunto de trabalhadores assalariados, tecelões, pagos à empreitada na base de um salário que é o resultado de um duro conflito com a classe dominante; num degrau mais baixo, um grupo de humildes artesãos, batedores, cardadores, penteadores, fiadores, que não possuem nenhum instrumento de trabalho, privados de qualquer poder contratual (até da possibilidade de se associar, ainda que apenas por motivos devocionais), desenvolvem as suas tarefas junto do empresário. Os empresários reunidos nas guildas detêm o poder económico e ocupam posições de topo no seio do governo da cidade que preside ao controlo dos salários, das condições de trabalho, e da concessão dos direitos associativos. Por isso, representação e salário estão no centro das reivindicações destes grupos mais humildes contra as corporações mercantis.

A revolta que ocorre na Flandres em 1280, estendendo-se em poucos dias às cidades de Bruges, Ypres, Douai e Tournai, marca o início da decadência desta região produtiva, posta de joelhos pela falta de lã e pelas difíceis relações com o soberano francês. Cerca de um século depois, em junho de 1378, os trabalhadores mais humildes do sector dos lanifícios florentino, os *ciompi* (cardadores), os últimos na escala social da época, revoltam-se para pedir o direito de associação e de participação na vida pública. Capitaneados por Michele di Lando (1343-1401) conquistam uma afirmação momentânea, mas a forte oligarquia mercantil consegue levar a melhor pouco tempo depois.

V. também: *Minas e metalurgia*, pág. 174; *Mercados, feiras e vias de comunicação*, p. 183; *O crédito e a moeda*, pág. 200.

MINAS E METALURGIA

de Diego Davide

Durante toda a Idade Média os metais são um bem precioso porque as

técnicas de extração, ainda muito semelhantes às da época romana, tornam a produção insuficiente para cobrir a procura. Nos séculos XII e XIII, quando se assiste a uma mais intensa retoma da atividade mineira, também por causa de condições gerais favoráveis e da afortunada descoberta de jazidas minerais em zonas de fácil acesso, é dada uma resposta parcial a esta escassez congénita. Dos senhores feudais aos servos, a sociedade está totalmente envolvida na renovada indústria, que, no entanto, ainda se encontra muito condicionada pelas limitações técnicas, que, juntamente com a mudança das condições político-económicas, estão na base de um momentâneo compasso de espera no século XIV.

O desenvolvimento mineiro e metalúrgico na Europa dos séculos XII-XIV

Com a descoberta de filões de prata na zona de Freiberga na Saxónia, cerca de 1170, abre-se o primeiro grande período da história mineira do Ocidente; a partir deste momento e até ao final do século XIV regista-se na Europa uma sustentada exploração do subsolo, uma onda de prospeções que leva à descoberta de novas minas de prata, de ouro, mas também de cobre, ferro, estanho e chumbo. O aumento dos metais preciosos favorece o crescimento da riqueza aumentando a oferta de moeda, o aumento dos metais pobres contribui para o desenvolvimento dos materiais destinados a fins industriais. Saxónia, Boémia, Silésia e Hungria, mas também a Floresta Negra e os Alpes orientais abastecem de prata, de pequenas quantidades de ouro, bem como de cobre – este presente em quantidades consideráveis na Suécia – quase toda a Europa. Minérios de prata são descobertos igualmente em Devon e na Cornualha, embora a Inglaterra ocupe um papel de primeiro plano sobretudo na produção e exportação de estanho e de chumbo. Se na extração de ouro e prata se regista uma nítida supremacia dos alemães, a extração de ferro floresce por toda a Europa, em particular na Estíria, Caríntia, nas províncias bascas da Biscaia e Guipúscoa e, em menor medida, na Hungria e na Vestefália.

Destes lugares, onde o desenvolvimento das atividades mineira e metalúrgica é favorecido não só pela riqueza do subsolo mas também pela presença de numerosos cursos de água e por abundantes reservas de madeira (essenciais respetivamente para mover as máquinas e alimentar o processo de fusão), o ferro parte na garupa dos cavalos de carga, carroças, embarcações fluviais e navios, chegando sobretudo a Itália, França setentrional, e Países Baixos, onde

os minerais ferrosos não faltam, mas as importações são necessárias para aumentar as disponibilidades locais. Efetivamente, o ferro é fundamental na construção não só de armas e armaduras mas também no fabrico de apetrechos agrícolas, na construção naval e na construção civil decorativa.

Além disso, entre os produtos de origem mineral de grande importância, o sal é fundamental nos processos de conservação de carne e peixe. É precisamente na base do desenvolvimento das salinas no século IX que se constrói a ascensão económica de Veneza. Salinas e minas de sal estão adequadamente distribuídas na Europa; em particular, convém recordar as jazidas dos Alpes orientais, as inglesas de Worcestershire, de Luneburgo na Baixa Saxónia e as salinas francesas da baía de Bourgneuf a sudoeste de Nantes.

A tecnologia

As atividades extrativas dos séculos XII e XIII baseiam-se em técnicas rudimentares, menos complexas do que as já experimentadas na época romana. A profundidade das minas é modesta; nas escavações de prata, a inadequação dos sistemas de drenagem obriga a abandonar o poço assim que a água, que geralmente é levada para a superfície à mão com o auxílio de baldes de pele, interfere com a atividade de escavação. É precisamente na Boémia, na Saxónia e na Baviera que começa a atividade extrativa nos séculos XIII e XIV, que são efetuadas as primeiras experiências de drenagem com longas condutas ou com máquinas hidráulicas movidas por cavalos. Remontam ao mesmo período as primeiras inovações nas técnicas de laboração dos metais, também elas pouco evoluídas até então.

A utilização da energia hídrica para quebrar e triturar os minerais, além de fazer funcionar os malhos e os foles, serve de propulsor para o desenvolvimento de novos fornos para a laboração do ferro. São três os tipos adotados no decurso do séc. XIV: a forja catalã, difundida em Espanha e França; a fornalha Osmund, difundida na Escandinávia; a *stuckofen*, difundida sobretudo na Europa central, mais eficaz do que as anteriores e capaz de produzir até 40 ou 50 toneladas de ferro num ano, o triplo da produção das ferrarias de tipo tradicional. No entanto, as novas instalações não substituem totalmente as pequenas forjas, que continuam a trabalhar para satisfazer as necessidades das cidades e vilas limítrofes.

Leis e costumes: as comunidades mineiras

À procura dos metais está associado um crescente fluxo migratório. Neste

período, os mineiros são também aventureiros e o facto de serem denominados *hospites* diz-nos que são sobretudo imigrantes que se deslocam em busca de terrenos a explorar. São numerosos os grupos de valões e flamengos que se instalam na Saxónia, de franceses que vão para a Renânia, enquanto os alemães, que têm o primado neste sector, circulam por toda a Europa central, chegando às regiões eslavas e magiares. Os senhores feudais interessados em aumentar os seus rendimentos concedem com liberalidade o direito de prospeção mineira, em troca do direito de disporem de minérios que contenham ouro ou prata e, em alguns casos, também de minérios de estanho e cobre extraídos dos solos que fazem parte do seu âmbito jurisdicional.

No decurso do século XIII, a atividade extrativa torna-se mais sustentada e os senhores territoriais que não conseguem sozinhos ter um controlo concreto de todas as minas começam a transferir para os vassallos os seus direitos. Quando as minas a explorar estão situadas num terreno privado, o proprietário é obrigado a permitir aos mineiros o acesso às jazidas, a utilização das águas e de uma parte da madeira, recebendo em troca uma compensação e, por vezes, até o ressarcimento dos danos. No caso de descoberta de minas de valor, para incentivar a sua exploração, os príncipes e senhores oferecem vantagens equivalentes às garantidas a quem se instala nas cidades. Assim, se a migração para as cidades é uma maneira de escapar à condição servil, o mesmo se passa com aqueles que abraçam o ofício de mineiro.

Nos locais onde a extração e a laboração dos minerais requerem o emprego de muitas dezenas de indivíduos, formam-se comunidades mineiras separadas das comunidades locais de agricultores e pastores. Multiplicando-se rapidamente no final do século XII e durante o século XIII, especialmente na Europa central, gozam de um significativo grau de autonomia administrativa, de privilégios de foro, isenções de impostos, liberdade de abate de gado, de fabricação de pão e de cerveja, prerrogativas que são condensadas em códigos escritos promulgados pelos senhores. Condições geológicas, sociais e laborais semelhantes na Europa contribuem para que haja entre estes regulamentos uma certa homologação; convém mencionar o regulamento de Trento que, promulgado em 1185, é o mais antigo conhecido, e o de Jihlava, promulgado na Boémia em 1249, que está na base das sucessivas leis mineiras boémias dos séculos XIII e XIV. Em Freiberga, onde a comunidade mineira que se instalou na época da descoberta dos filões de prata inicia também a formação da cidade, regista-se um desenvolvimento simultâneo da legislação municipal e mineira.

Um período de pausa

No entanto, no século XIV, as condições económicas e políticas gerais mudam e a expansão que caracterizou as atividades mineiras e metalúrgicas nos dois séculos precedentes sofre um período de pausa. A produção de ouro e de prata reduz-se e o mesmo se pode dizer do estanho, do cobre e do ferro. Ao procurar analisar as causas deste fenómeno convém recordar que na Idade Média não há sector da vida económica e social que não esteja estreitamente ligado ao da deteção e laboração dos metais. Um crescimento da população mais lento do que no passado e a epidemia de peste bubónica na primeira metade do século (a peste negra em 1348) reduzem a população ativa com uma queda consequente da procura de metais para a criação de utensílios de trabalho; o aumento da conflitualidade interfere com as trocas comerciais e, muitas vezes, mineiros e fundidores são vítimas da violência dos soldados que atulham os poços e destroem os fornos; a exploração intensiva dos recursos minerais torna raras as jazidas situadas em zonas de fácil acesso e a procura de novas minas comporta custos que os mineiros geralmente não estão em condições de enfrentar; o esgotamento de muitas minas causa uma diminuição do rendimento dos senhores, príncipes e entidades eclesiásticas, dos quais depende em grande parte a procura agregada.

V. também: *As manufaturas*, p. 170; *O crédito e a moeda*, p. 200.

O COMÉRCIO

de Maria Elisa Soldani

Nos séculos XIII e XIV, o comércio conhece uma forte fase de intensificação, ampliação e integração em diversas regiões. Os navios mercantis ligam agora os portos do Báltico ao mar Negro, e os homens de negócio frequentam feiras e mercados no estrangeiro, organizando-se sob formas de sociedade cada vez mais complexas.

As características do comércio em plena Idade Média

O processo de mudança económica de longo prazo iniciado no final do século VIII e que se organiza qualitativamente nos séculos XI e XII, intensifica-se quantitativamente e estende-se geograficamente nos séculos XIII e XIV. O crescente aumento da população e dos agregados urbanos, a estabilização das

instituições políticas, o desenvolvimento no sector agrícola e extrativo, a difusão da especialização artesanal, juntamente com o restabelecimento das redes terrestres e fluviais, favorecem a intensificação do comércio e o relativo desenvolvimento do crédito. Causa e ao mesmo tempo efeito da forte expansão do comércio é a disponibilidade de prata e a chegada ao Ocidente do ouro que, a partir da segunda metade do século XIII, chega do norte de África através das vias sarianas.

Na Lombardia, em Inglaterra, na Flandres e na Germânia, organizam-se feiras e mercados que têm um forte peso na articulação do comércio enquanto lugar físico onde procura e oferta se encontram. No século XIII vivem o seu esplendor as feiras de Champagne, que se realizam quase todo o ano na região homónima, em Provins, Troyes, Lagny e Bar-sur-Aube. Os mercadores estrangeiros obtêm condições especiais das autoridades políticas que gerem as feiras, e os transportes são organizados de modo a facilitar as operações e as ligações entre o Mediterrâneo e a Europa setentrional. A partir do final do século XIII, as galés genovesas começam a ligar diretamente os portos ocidentais onde confluem as mercadorias – Bruges, Antuérpia, Sandwich e Southampton – com os do Mediterrâneo ocidental e do Levante. Com os seus navios, os comerciantes de Pisa, Veneza e Catalunha depressa se inserem nesta rota, tornando regulares e frequentes as comunicações na rota atlântica.

O Mediterrâneo destes séculos conhece uma ampliação muito forte das redes comerciais e dos portos. As regiões oriental e adriática estão estreitamente ligadas à ocidental, que compreende os portos de escala do Tirreno, as costas a leste da Península Ibérica e do norte de África. As embarcações movimentam-se integrando os circuitos locais e inter-regionais com os internacionais. Para o transporte de homens e de mercadorias em longas distâncias são utilizadas embarcações com diferentes características: a galé, comprida e estreita, que navega tanto à vela como a remos e tem a possibilidade de ser armada; a nau redonda, mais adaptada ao comércio, que privilegia a capacidade de carga à velocidade, necessitando assim de uma menor equipagem. A partir do século XIV, surge nos mares a coca, um navio com um ou dois mastros que utiliza uma vela quadrada por meio de um sistema que permite ampliar rapidamente a superfície da vela, tornando-o mais manobrável. O transporte marítimo é o que permite uma maior rapidez de deslocação e uma contenção de custos graças à introdução, no século XIV, da diferenciação do preço dos fretes com base na tipologia das mercadorias. Estes percursos ligam as vias marítimas às terrestres, onde as portagens aumentam por causa da multiplicação das

iniciativas senhoriais, citadinas e eclesiásticas para a manutenção da segurança em diferentes troços de estrada.

Entre as principais técnicas comerciais que permitem que os mercadores desenvolvam operações à distância com as maiores praças deve ser recordada a letra de câmbio, instrumento que é aperfeiçoado com a introdução dos algarismos árabes e o desenvolvimento da contabilidade e das conta-correntes. Também as fórmulas de sociedade se diferenciam, tornando-se cada vez mais elaboradas. Difundem-se sociedades temporárias como a *commenda* – ou a *societas maris*, como é definida em Pisa e Génova –, que, ligada a um único tipo de viagem, contempla a existência de um ou mais sócios viajantes, encarregados de levar a cabo a operação, e de um ou mais sócios financiadores. De modo semelhante, o contrato de coluna, utilizado na cabotagem, prevê o registo pelo escrivão de bordo da participação de todos os homens da embarcação numa sociedade temporária.

No novo contexto citadino, a atividade do comércio é a única realmente em condições de aumentar consideravelmente a riqueza e de lograr meios de ascensão social. No entanto, a profissão mercantil é cada vez mais complexa, não podendo ser improvisada. Giovanni Boccaccio (1313-1375), como bom conhecedor do mundo comercial em que vive, narra as desventuras de Landolfo Rufolo, um pequeno comerciante da costa de Amalfi que se lança no comércio internacional e acaba – «lançado pela sorte» – por dedicar-se à atividade de pirataria (G. Boccaccio, *Decâmeron*, II.4).

As potências mercantis no Mediterrâneo ocidental

No século XII, Veneza, Génova e Pisa já estão a superar, em importância e riqueza, as cidades comerciais mais relevantes da Antiguidade Clássica, estendendo o seu controlo de poente a levante. O comércio de Pisa desenvolve-se predominantemente no Mediterrâneo ocidental graças ao controlo da Sardenha e das suas minas e através dos entrepostos situados no Magrebe. A partir da batalha de Meloria (1284), que decreta a supremacia genovesa no Tirreno, e após a conquista da Sardenha (1323) pelos catalães-aragoneses, a presença de Pisa sofre um forte redimensionamento. No século XIII, os genoveses estão presentes não só no Levante mas também nos principais portos do norte de África, em Bugia, Bona, Argel, Orão, Ceuta, e ainda na costa atlântica, em Safim, Salé e Marraquexe, e no sul de Espanha.

Na segunda metade do século XIII, os angevinos esperam poder exercer uma influência predominante no controlo do comércio mediterrânico. No entanto, a

partir do final do século, surge neste mar uma nova potência, a coroa de Aragão, que põe termo às ambições da Casa de Anjou a partir da revolta das Vésperas Sicilianas (1282) e, depois, com a aquisição da Sardenha (1323). A expansão política da dinastia aragonesa é acompanhada pelo aumento da presença dos mercadores e dos senhores catalães nos maiores portos. Os catalães afirmam-se como potência marítima também graças à aliança com os venezianos e, por outro lado, os seus interesses no Mediterrâneo ocidental dão vida a um conflito secular com os genoveses.

O forte desenvolvimento da atividade comercial baseia-se nas cidades que se tornam centros de produção e comércio. O papel das praças de redistribuição determina o crescimento de algumas das maiores e mais populosas cidades, que gozam de uma posição estratégica de ligação entre diferentes regiões. Na segunda metade do século XIV, os portos mais importantes do Mediterrâneo são Génova, Veneza, Barcelona, juntamente com Porto Pisano, Marselha, Aigues-Mortes, Ragusa e Ancona. A revolução comercial traz à ribalta alguns portos da costa ibérica, de Barcelona a Tarragona, Valência, Tortosa, até Sevilha, sem contar com os inúmeros portos intermédios e a importância das Baleares no comércio com o norte de África. No século XIV, Barcelona é o ponto de interseção entre as vias de comunicação mais importantes que ligam a costa catalã com a Provença, o Magrebe, a Sardenha com Pisa e Génova. Os portos do Levante estão ligados com os maiores portos da Sicília e do sul de Itália, como Messina, Palermo, Nápoles e Gaeta, com Barletta na Apúlia, e Tropea e Scalea na Calábria.

A luta entre Génova e Veneza pelo predomínio no comércio oriental

Venezianos, genoveses e, em seguida, catalães, concentram a sua atenção no Mediterrâneo oriental. Constantinopla continua a ser um dos centros mais vitais: além de produzir sedas, armas, ouro, esmalte, marfins e fancaria, desenvolve uma função de mediação nas comunicações entre a Ásia e a Europa latina. Efetivamente, grande parte das especiarias provém da Índia, de Ceilão, de Java, das Molucas e da China. Os árabes são os intermediários deste tráfego precioso que percorre as vias terrestres e as rotas marítimas para trazerem estes bens para os maiores portos do Levante – Jafa, Acre, Beirute, Alexandria, Trípoli, Antioquia. A partir das primeiras décadas do século XIII até cerca de 1340, a estabilidade na Ásia é garantida pela unificação sob o Império Mongol, e a denominada *pax mongolica* leva a um alargamento do espaço económico na rota da seda. Neste período, os mercadores ocidentais, como o célebre

veneziano Marco Polo (1254-1324), podem alcançar diretamente os centros asiáticos para a compra da seda e das especiarias sem ter de recorrer à mediação dos mercadores árabes.

Veneza tem um antigo predomínio no Adriático e uma relação privilegiada com o Império Bizantino, que lhe garantem a prazo o controlo do comércio das especiarias e do algodão com que aprovisionam as indústrias alemãs de fustões. Este império marítimo é constituído por uma série de bases navais, entrepostos e colónias situados a partir do Adriático e depois na parte setentrional do Mediterrâneo oriental, na Roménia e em Constantinopla, e no mar Negro. O comércio com o Oriente é gerido através da presença de colónias de mercadores ocidentais que operam em aliança com o que resta do reino de Jerusalém e com os Cavaleiros Hospitalários até à queda de São João de Acre (1291). No entanto, a relação entre Veneza e os imperadores bizantinos conhece momentos de tensão e, em 1172, os venezianos são expulsos de Constantinopla. A situação culmina na quarta cruzada, que nos propósitos iniciais deve levar à libertação da Terra Santa, mas que, afinal, termina no saque de Constantinopla e na repartição dos territórios bizantinos (1204). Os venezianos acordam com os cruzados a prestação dos serviços de transporte naval e obtêm como recompensa parte dos territórios do Império Bizantino: a costa ocidental da Grécia, Moreia, Naxos, Andros, Negroponto, e Gallipoli, Adrianópolis, juntamente com outros portos da Trácia e no mar de Mármara, com uma evidente vantagem comercial para a *Sereníssima*, que amplia e consolida o seu circuito.

Ao enorme poder veneziano no Oriente opõe-se com uma força cada vez maior o de Génova. Graças ao apoio dado a Miguel VIII Paleólogo (1224-1282) nas operações de reconquista dos territórios bizantinos, os genoveses obtêm os mesmos privilégios antes garantidos aos venezianos. Além de estabelecerem o seu quartel-general em Constantinopla, estabelecem colónias comerciais em Chipre, no mar Negro em Trebizonda, Tana e Caffa, nas ilhas de Quíos, Creta e Rodas no Egeu, e nas costas da Turquia em Esmirna, Éfeso e Focea. Para Génova, Pera e a ilha de Quíos são os principais centros de organização do tráfico de cereais, vinho, escravos, lenha, seda, algodão e alúmen. O mar de Azov e o mar Negro são monopólio das colónias genovesas e venezianas que ali se abastecem daquelas mercadorias, que chegam da Ucrânia, da Rússia e da região do Danúbio. Os entrepostos comerciais que a cidade do farol assegura no Levante alimentam uma conflitualidade contínua com Veneza a partir da segunda metade do século XIII, que culmina com a

guerra de Chioggia e a afirmação da *Sereníssima* (1381).

As ligações entre o norte da Europa e o Mediterrâneo

Já no século XII os mercadores alemães começam a agrupar-se em sociedades, chamadas *Hansas*, para comercializar no estrangeiro, na região entre Bruges e Novgorod, as peles raras escandinavas e russas – arminho, zibelina, castor e urso –, a madeira, o ferro e o pez. No Báltico, o porto mais importante é Lubeque, que, juntamente com Hedeby e Schleswig funciona como ligação ao mar do Norte. Colónia alcança o predomínio na região renana e torna-se um mercado para os produtos do vale do Mosa. Cidades como Londres, Paris e Tolosa são respetivamente o fulcro do comércio que chega do seu interior e são servidas pela presença dos transportes fluviais. Os portos atlânticos como Bordéus e Ruão ligam a Castela e a Inglaterra.

O grande tráfego internacional tem uma etapa fundamental no porto de Bruges, cidade que domina uma das regiões mais povoadas e produtivas da Flandres. A partir do final do século XIII, os centros da região de Artois, como Arras, Saint-Omer, e da Flandres meridional, como Douai, Lille e Tournai, juntamente com as cidades de Ypres, Gante e Bruges, tornam-se importantes pelas manufaturas têxteis, de tal modo os panos flamengos são um dos bens mais comerciados na rota entre o Poente e o Levante. Entre as mercadorias transacionadas nesta região estão o linho, a lã inglesa, os tecidos, os corantes como o pastel-dos-tintureiros e a ruiva-dos-tintureiros, os metais, desde a prata ao cobre, do estanho ao chumbo, e os seus artefactos de produção inglesa e alemã.

A partir do século XIII, encontram-se em toda a Europa mercadores provenientes da Itália setentrional, de Asti e Placência, especializados nos empréstimos. Estes mercadores, definidos no estrangeiro genericamente como «lombardos», nem sempre são acolhidos favoravelmente por causa da sua fama de usurários, como recorda a novela do *Decâmeron*, dedicada a Cepparello da Prato: «Estes cães lombardos, que a igreja não quis receber, já não se aguentam» (G. Boccaccio, *Decâmeron*, I. 1). Na Flandres e em Inglaterra, já estão presentes as grandes sociedades de Siena do século XIII, como a Gran Tavola de Orlando Bonsignori, juntamente com as dos Piccolomini, Tolomei, Salimbeni, as de Luca, dos Ricciardi e dos Battosi, e ainda as de Florença, dos Frescobaldi e dos Mozzi, que operam simultaneamente como banqueiros do papa e das principais monarquias europeias.

Crise e transformações no final do século XIV

As feiras de Champagne entram em declínio durante o final do século XIII e o início do século seguinte, num momento que assinala uma forte mudança na gestão da atividade mercantil. O mercador deixa de viajar com as mercadorias e já não gere os seus negócios deslocando-se a feiras e mercados, fazendo-o cada vez mais a partir de casa, gerindo uma rede de intermediários e agentes que se estabelecem nas maiores cidades comerciais europeias. A atividade mercantil baseia-se agora no estudo e na análise das informações provenientes das diferentes praças, que servem para otimizar a interação entre os diversos circuitos comerciais. A par das sociedades temporárias, em Florença, formam-se grandes companhias como as dos Bardi, Peruzzi, Acciaiuoli e Alberti: São organizações nascidas numa base familiar e constituídas por um capital social inicial, o corpo da companhia, composto pelas quotas dos sócios, que pode ser sucessivamente aumentado com quotas posteriores. De notáveis dimensões, inicialmente têm o carácter de empresas partilhadas, com sucursais espalhadas pelos principais centros comerciais e são geridas por diretores de filial que operam servindo-se de agentes, discípulos e aprendizes. Entre 1343 e 1345 os Bardi, os Peruzzi e os Acciaiuoli vão à falência devido a um enorme empréstimo concedido ao rei de Inglaterra Eduardo II (1284-1327, rei desde 1307) e provocam uma verdadeira queda financeira a nível europeu.

O século XIV encerra assim com um abrandamento da atividade comercial provocado por um conjunto de fatores: epidemias, carestia, guerras e revoltas juntamente com as grandes falências das companhias florentinas. A tudo isto junta-se o fim da *pax mongolica*, a crise da indústria têxtil flamenga e florentina, a penúria de metais que implica uma mais contida circulação do dinheiro e a Guerra dos Cem Anos (1337-1453). Trata-se, no entanto, de um fenómeno conjuntural que só se faz sentir em algumas regiões, enquanto noutras se assiste ao arranque de novas produções e à abertura de vias comerciais.

V. também: *Mercados, feiras e vias de comunicação*, p. 183; *As cidades*, p. 188;

O desenvolvimento da navegação, os empreendimentos no Atlântico e as descobertas geográficas, p. 192; *O crédito e a moeda*, p. 200.

MERCADOS, FEIRAS E VIAS DE COMUNICAÇÃO

de Diego Davide

Paralelamente ao desenvolvimento citadino, nos séculos XIII e XIV, há um fenómeno de renascimento do comércio, conhecido como revolução comercial, em que a Itália, fulcro do eixo que une o Oriente e a Europa norte-ocidental, desempenha um papel fundamental. A centralidade italiana, além de ser a consequência da sua situação geográfica, da audácia com que os seus mercadores empreendem viagens aventureiras ao Extremo Oriente, criando praças-fortes comerciais em territórios hostis, é sobretudo fruto da capacidade de elaborar instrumentos financeiros adequados às exigências das trocas.

Apogeu e crise do comércio medieval

No século XIII, a Europa medieval atravessa uma fase de extraordinário florescimento do comércio e das atividades manufatureiras, para a qual os historiadores não hesitaram utilizar a definição de «revolução comercial». Contrariamente ao que aconteceu no passado, a riqueza é investida na produção de mais riqueza, a expansão das trocas enfraquece o sistema feudal, cria novas oportunidades de ascensão social, permite que os grupos mercantis igualem e superem o esplendor dos aristocráticos, que os camponeses se tornem artesãos ou pequenos negociantes, fornecendo aos servos maiores possibilidades de franquia.

A cidade é o lugar onde se procura liberdade e riqueza: vive nesta época um florescimento extraordinário e torna-se a sede privilegiada de mercadores e artesãos, que, livres das obrigações para com o senhor, podem dedicar-se ao comércio a tempo inteiro. O fervor urbanístico, o acréscimo da circulação dos homens e o desenvolvimento das reuniões em feiras estimulam a difusão de uma cultura jurídica e técnico-científica mais adequada às exigências de intercâmbio do que o direito e os costumes feudais. Vai nascendo o *jus mercatorum* e são instituídos os primeiros tribunais mercantis. Um papel não secundário é também desempenhado pelos estatutos citadinos, que criam um espaço de isenção dos vínculos feudais, um *humus* de liberdades civis necessárias à iniciativa. Também as pequenas povoações e centros menores se interessam pelo progresso geral: favorecidas por uma posição geográfica particular, pela presença de cursos de água ou de minas, algumas tornam-se locais de indústria inserindo-se de pleno direito nas redes do mercado, tanto local como internacional, e, por isso, no final do século XIII, a Europa do comércio aproxima-se pela sua extensão das dimensões geográficas do continente.

Nos séculos XIV e XV, um variado conjunto de causas concomitantes leva a uma pausa brusca do desenvolvimento geral a que se assistiu até esse momento. Uma série de carestias, em parte devidas a mudanças no clima, assola a Europa tornando as populações particularmente vulneráveis às epidemias, em particular a da peste, que, a partir de 1348, durante 50 anos, alastra pelo continente. A queda do crescimento demográfico é também agravada por conflitos políticos e militares, entre os quais a Guerra dos Cem Anos; e do ponto de vista social assiste-se às revoltas camponesas em França, na Catalunha e na Flandres e às sublevações urbanas da Itália centro-setentrional, a mais conhecida das quais é a dos cardadores de Florença em 1378. São profundas as repercussões no campo económico. À diminuição da atividade agrícola e manufatureira associam-se as variações dos preços e a crise da atividade de crédito com a bancarrota das maiores companhias florentinas.

As novas vias de comunicação

O predomínio mongol no espaço asiático abre uma nova via comercial, através de Bagdade, Teerão, Samarcanda, que permite aceder aos locais de produção da seda e das especiarias escapando aos vexames e às imposições fiscais dos intermediários muçulmanos que monopolizam os portos do Egipto e da Síria. Os soberanos mongóis abrem as portas dos seus territórios aos missionários e aos mercadores ocidentais, e ao longo da nova via terrestre, entre 1260 e 1268, o pai e o tio de Marco Polo (1254-1324) chegam à corte do grande cã.

Fundamental no comércio e nas comunicações é o papel das colónias que as maiores cidades mercantis conseguem instalar em Jerusalém, Jafa, Cesareia, Beirute, Trípoli, Antioquia, Alexandria, e em toda a costa da África setentrional. As colónias, dotadas não só de residências para os mercadores mas também de fornos, estabelecimentos balneares, grandes armazéns, lugares de culto, têm diferentes dimensões, gozam de direitos extraterritoriais e são governadas por um cônsul com amplos poderes administrativos e judiciais. A partir do século XIV, são criadas colónias italianas também no Ocidente, em Bruges e em Londres, e embora pelas suas dimensões e densidade habitacional sejam mais pequenas do que as levantinas, a sua população está dividida em «nações», cada uma das quais elegendo o seu cônsul.

No espaço europeu, as maiores correntes comerciais registam-se nas zonas costeiras do Mediterrâneo, do mar do Norte e do Báltico, no mar Negro, ao longo da costa atlântica até Londres e Bruges e, depois, nas populosas regiões

da Flandres, de Brabante e de Champagne, onde, durante todo o século XIII, se mantém um ciclo de feiras de importância comercial e financeira primordiais. A vivacidade dos grupos mercantis italianos favorece também a abertura de novas vias de ligação entre a península e a região franco-germânica; entre os percursos mais frequentados destaca-se o que atravessa as passagens do Moncenisio e a de São Bernardo na direção da Flandres, o percurso (mais a leste) por São Gotardo, que liga as regiões toscana e lombarda com os centros têxteis da Germânia meridional, e ainda o que, através dos Alpes bávaros, conduz de Veneza a Nuremberga. Por sua vez, ao longo da direção este-oeste, recordam-se os trajetos de Dortmund a Magdeburgo, de Lubeque a Estetino, e, mais a sul, da França ocidental à Boémia.

As técnicas financeiras

Um dos méritos atribuíveis aos mercadores italianos foi terem contribuído para o nascimento e desenvolvimento de novas técnicas financeiras, que influem bastante no aumento do volume das trocas. São os mercadores lombardos presentes nas feiras de Champagne que inventam o sistema da compensação, na base do qual, no encerramento da feira, é calculada para cada operador a diferença entre créditos e débitos e o saldo que deveria pagar no encontro seguinte. A fim de obviar ao inconveniente de viajar levando consigo grandes quantidades de dinheiro, é adotado o contrato de *cambium*, que tem forma pública e requer a escritura de um ato notarial intitulado *instrumentum ex causa cambii*. Com ele se reconhece a existência de um débito a ser liquidado num local diferente do da subscrição e numa moeda diferente, mediante uma taxa de câmbio estabelecida previamente, que compreende também uma compensação para o credor. O ato notarial é rapidamente substituído por uma escritura privada: a letra de câmbio ou acordo cambial. Conserva os requisitos de *distancia loci* e de *permutatio pecuniae* do contrato de *cambium* original. As figuras envolvidas na operação são quatro: o *numerante*, que é o sujeito que deverá pagar uma quantia a uma pessoa noutra cidade, um mercador ou banqueiro que entrega a letra de câmbio e contacta um correspondente na cidade do beneficiário a quem ordena que efetue o pagamento a favor deste último.

Contextualmente, vão-se difundindo formas associativas como as companhias, que realizam operações comerciais de diversos tipos, através de uma rede de agentes residentes nas principais praças mercantis europeias: Génova, Bruges, Paris, Londres, Marselha. Quando as companhias começam a

recolher somas de dinheiro depositadas por privados com poupanças, prometendo em troca uma participação nos lucros ou um juro fixo, começam a desenvolver uma verdadeira atividade bancária, que as coloca na condição de agir como instituições de crédito capazes de financiar soberanos e pontífices. A documentação que sobreviveu oferece um quadro bastante claro da organização de duas importantes companhias florentinas: a Peruzzi e a Bardi. Sob o nome das famílias que as dirigem, dispõem de uma densa rede de filiais na Europa, cujos componentes assumem uma responsabilidade ilimitada por todas as ações realizadas. A exposição excessiva em empréstimos às monarquias, em particular a Eduardo III de Inglaterra (1312-1377, rei desde 1327), conduz ambas à bancarrota em 1343.

O comércio no Norte da Europa

As avançadas técnicas italianas custam a enraizar-se na área comercial do mar do Norte e do mar Báltico, sob a hegemonia dos mercadores alemães, aos quais se deve a fundação de Lubeque em 1158, de Visby na Gotlândia em 1160 e, mais tarde, de Stralsund, Gdansk e Riga. O eixo comercial hanseático estende-se de Novgorod a Londres, passando por Reval, Riga, Gdansk, Lubeque e Bruges. O porto de Bruges, que acolhe as *kogge* hanseáticas ao lado das galés genovesas e venezianas, torna-se, durante o século XIV, o empório do continente. Além do sal do golfo de Biscaia, dos vinhos de Bordéus e de La Rochelle, do peixe salgado da Scania, do bacalhau de Bergen, das lãs inglesas, dos cereais, da madeira, do potássio e do mel do Báltico, é possível encontrar especiarias e tintas do Levante, fustão e alúmen italianos, sabão negro espanhol e outros objetos de luxo.

O atraso deste sistema mercantil em relação ao edificado no Mediterrâneo é significativo, mas o nível alcançado é suficiente para garantir a satisfação adequada das exigências da região. À frente das grandes casas comerciais como as das famílias Bardi, Peruzzi, Datini, encontramos mercadores de médias fortunas que operam predominantemente em nome próprio. Existem também formas de sociedade comparáveis à *commenda*, como a *sendeve* e a *wederlegginge*, mas a instituição típica do comércio hanseático é a *gegenseitige Ferngesellschaft*, que é realizada entre indivíduos como um acordo de representação recíproca, por meio do qual, um num sítio e o outro noutro, se empenham na venda das respetivas mercadorias, sem que haja um capital ou uma administração comum. A relação, que tem bases fiduciárias e está privada de instrumentos adequados de controlo recíproco, não deixa de originar litígios

por presumíveis fraudes de um dos dois. Enquanto o mercador mediterrânico, que então se tornara um operador «sedentário», acompanha os negócios da sua residência por intermédio de uma intensa correspondência mercantil e adquire as mercadorias através dos seus agentes, fretando para a viagem sociedades de almocreves que se encarregam do transporte, o nórdico continua a deslocar-se com frequência. Em Bruges, onde ambos operam, os primeiros integram-se no tecido citadino e constroem as suas relações, os outros só residem por breves períodos, preferindo fazer as viagens de e para os lugares de origem. Durante as deslocações, as paragens nas hospedarias são uma ocasião para concluir bons negócios (de facto, os estalajadeiros não desdenham operar como intermediários ou como guardas de depósitos de dinheiro).

Fora do seu país, os mercadores germânicos criam estabelecimentos semelhantes às colónias fundadas pelas italianas. Entre os maiores está Peterhof de Novgorod, entreposto comercial em território russo, fundado antes de 1200, completamente rodeado de muros para defesa de eventuais ataques de uma população geralmente hostil. Nenhum mercador reside aí duradouramente e o comércio desenvolve-se sob a forma de trocas. Bryggen, dos alemães de Bergen, bairro dotado de um cais próprio e de armazéns e alojamentos para uso dos mercadores; Steelyard de Londres, nas margens do Tamisa, onde os «mercadores da Alemanha» operam e vivem sob a administração de um presidente e de um comité de 12 membros eleitos pelos residentes; e Bruges, onde a colónia, dirigida por um comité dotado de poderes jurisdicionais e de vigilância, graças às boas relações com a população e com as autoridades, vive livremente na cidade em vez de ocupar um bairro específico. Da colaboração económica espontânea destes *kontor* com os países de origem e de uma série de outros entrepostos em localidades menores nasce a Liga Hanseática ou *Hansa*, aliança das cidades mercantis germânicas em defesa dos interesses e privilégios económicos comuns. A liga, que tem o seu centro em Lubeque e reúne no final do século XIII mais de 200 cidades da região báltica e renana, entre as quais Cracóvia, Gdansk, Riga e Estocolmo, tem a sua verdadeira força na coesão e na capacidade de dar vida a bloqueios e boicotes das mercadorias.

Nem os italianos nem os hanseáticos conseguem expandir o seu comércio na Germânia meridional, onde estão presentes grandes companhias comerciais, entre as quais vale a pena recordar a Grande Companhia de Ravensburg (*Grosse Ravensburger Gesellschaft*), fundada na cidade homónima em 1380. A denominação de grande está ligada não só ao capital social relevante mas também ao número consistente de sócios que em alguns períodos chega a 80, a

maior parte dos quais ativamente experiente no comércio da sociedade. Entre as suas características está a de não se dedicar a atividades bancárias, nem a especulações financeiras, mas exclusivamente a intercâmbios de mercadorias. As suas relações comerciais estendem-se à Boémia, à Áustria, aos Países Baixos e também ao Oriente e a Veneza, onde é permitido aos mercadores importar apenas géneros provenientes da sua região e residir exclusivamente numa estalagem dirigida por um superintendente da *Sereníssima*, chamada «armazém dos alemães».

V. também: *As manufaturas*, p. 170; *O comércio*, p. 178; *As cidades*, p. 188; *O crédito e a moeda*, p. 200.

AS CIDADES

de Aurelio Musi

Nos séculos XIII e XIV, a dimensão da vila é ainda predominante e sê-lo-á por todo o período do antigo regime europeu. Mas a riqueza das tipologias e as funções das cidades, diferentes pela consistência demográfica, densidade económica, estatuto jurídico, e a própria capacidade de as camadas produtivas urbanas se projetarem nos campos configuram uma Europa das cidades, que constituirá uma marca importantíssima da identidade do nosso continente. A própria crise do século XIV não conduz ao fim das cidades, mas ao nascimento de novas hierarquias.

Florescimento das cidades e funções urbanas

O florescimento das cidades na Baixa Idade Média é bem representado pela variedade e riqueza das suas funções: cidades fortemente especializadas, cidades mercantis (Gante, Bruges, Siena), universitárias, fortalezas; capitais como Paris, com características mistas, centros políticos e administrativos, centros comerciais e universitários; cidades que começam a tornar-se grandes capitais de um Estado monárquico como Nápoles; cidades senhoriais, etc.

Muitas destas cidades conseguiram realizar um grau elevadíssimo de autonomia comunal, concretizada na presença de uma baixa tensão política e de ordenamentos estatais frágeis. Na Baixa Idade Média, grande parte das realidades urbanas são cidades por estatuto jurídico, mas a sua densidade

demográfica e económica é bastante escassa. Em meados do século XIV, no Império Germânico, contam-se cerca de 3000 cidades; só 200 têm uma população superior a 1000 habitantes e 20, entre 10 000 e 15 000 habitantes. Uma situação não muito diferente encontra-se em Inglaterra, França e na Península Ibérica.

A Idade Média não conhece o fenómeno das megalópolis. As próprias regiões com urbanização mais intensa – Itália centro-setentrional e Flandres – devem-na ao grande número de cidades e não à sua grandeza. A extensão máxima e número mais elevado de habitantes são atingidos no início do século XIV: Milão, Florença e Paris constroem uma terceira muralha porque as duas precedentes foram superadas pela multiplicação das habitações. A população destas três cidades gira em torno dos 100 000 habitantes, que vivem numa superfície compreendida entre os 450 (Paris) e os 600 hectares (Florença). As cidades mais populosas, além de Milão, Florença e Paris, são Veneza e Génova, seguidas por Gante e Bruges, na quota de 60 000. Grande parte das cidades italianas e da Flandres coloca-se na faixa compreendida entre os 30 000 e os 50 000 habitantes. A estas juntam-se Colónia, Londres e algumas cidades espanholas, tanto muçulmanas (Sevilha, Granada e Córdoba), como cristãs (Barcelona e Valência). Em maior número é a classe das cidades de grandeza média, oscilando entre os 15 000 e os 30 000 habitantes. Finalmente, a miríade de pequenas cidades italianas, flamengas, alemãs, holandesas e inglesas.

As cidades projetam a sua categoria urbana extramuros: as camadas produtivas das cidades da Itália centro-setentrional revelam uma notável capacidade de penetração nos campos. Aí instalam atividades industriais como fábricas de papel e indústrias têxteis. São atraídas sobretudo pela possibilidade de utilizar a força motriz da água e a mão de obra dos camponeses, que, empobrecidos, tiveram de vender as suas terras para sobreviver. A nova organização industrial tem em vista a produção de grandes quantidades de tecidos de lã destinados em grande parte à exportação. Só o ofício da lã em Florença produz, cerca da segunda década do século XIV, mais de 100 000 peças de tecido grosseiro num valor de 600 000 florins de ouro. Nos campos da Toscana as camadas urbanas difundem também novos tipos de contratos como os do arrendamento a meias, que preveem a gestão comum da quinta pelo proprietário e pelo camponês, a divisão a meias dos benefícios e dos riscos do empreendimento, a proibição para o rendeiro de iniciar as operações de colheita sem o consentimento do proprietário, a obrigação de guardar os produtos até à divisão.

A cidade medieval como lugar para viver

O que foi descrito anteriormente permite compreender melhor em que sentido a cidade medieval foi um lugar para viver. O princípio, citado por Weber, na base do qual «o ar da cidade liberta», pode assumir as múltiplas ressonâncias do sentido. Tentemos enumerar algumas.

Quer a posição jurídica da cidade derive do juramento de fraternidade, quer o fundamento do poder seja de natureza aristocrática, quer o poder da administração real e dos seus tribunais constituam a fonte das concessões e dos privilégios às cidades, a realidade urbana medieval tende sempre a configurar-se como uma comunidade política tendencialmente autónoma em relação a poderes exteriores.

Todos os cidadãos se reconhecem na cidadania, na *civilitas*: a ação de comunidade baseia-se num sentimento de pertença, mediante o qual os cidadãos, conscientes de pertencer a um domínio privilegiado – como tais reconhecíveis e identificáveis –, logo, unanimemente de acordo na definição coletiva de *civilitas* em relação ao mundo exterior, surgem ao mesmo tempo em luta sem tréguas entre si. O confronto e o conflito, a relação de força entre os habitantes da cidade assumem formas aceites e compreendidas por todos.

Em suma, é a relação tensa e particular, que o contexto citadino favorece entre todos os elementos que, individualmente, formam uma cidade, que caracteriza a cidade no seu conjunto. A cidade medieval configura-se como lugar de relações humanas marcadas pela autoafirmação entre grupos e indivíduos que reivindicam uma igualdade formal e que para afirmá-la estão em contínua ostentação da sua diversidade e especificidade.

No entanto, o que foi dito não deve levar a pensar numa separação nítida entre a cidade e o mundo rural. É certo que durante a Baixa Idade Média, nos séculos XIII e XIV, está a formar-se uma camada burguesa que se opõe aos habitantes do campo pelos seus comportamentos económicos, mentalidade e estilo de vida. Esta camada burguesa afirma-se nas atividades de mediação e de intercâmbio, no controlo do sistema e dos meios de pagamento, fomentando um espírito diferente do do passado nas novas atividades. A cidade europeia é a cidade da banca, da contabilidade moderna e da letra de câmbio, dos grandes mercadores, príncipes e escritores, das universidades. Com a cidade europeia começa a surgir o espírito laico e, com ele, o capitalismo, a ciência e a técnica modernas.

Mas o intercâmbio entre cidade e mundo rural é frequente. Os camponeses deslocam-se às cidades para vender os seus produtos ou fazer compras no

mercado ou nas oficinas dos artesãos.

Por sua vez, mercadores, artesãos, profissionais liberais, em suma, as camadas urbanas que compõem a burguesia emergente têm interesses nos campos limítrofes: aqui possuem vivendas e terrenos, onde investem capitais. A sua gestão está impressa nos próprios critérios de racionalidade e eficiência que inspiram as atividades mercantis e de crédito. Além disso, no campo, encontram-se os lugares onde se produzem os produtos têxteis: mulheres e homens trabalham nas suas casas agrícolas a matéria-prima que lhes foi encomendada pelos mercadores empresários.

Mas, no imaginário coletivo, os muros constituem e continuarão a constituir a barreira que separa o sentido de pertença à cidade em relação ao do campo e das aldeias. É da cidade que irradia um novo clima, um novo sistema de relações que foi definido como pré-capitalismo. A definição é válida sobretudo para os países e os sectores onde é mais intenso e moderno o desenvolvimento da economia dessa época. Um dos fatores que caracterizam o novo sistema de relações é o maior relevo da atividade financeira relativamente à mercantil: deste ponto de vista, algumas cidades europeias começam a assumir o papel decisivo de praças financeiras e sedes de feiras internacionais de trocas, que manterão ao longo dos dois séculos seguintes ao século XIV.

As atividades financeiras não são só a alma do comércio mas também o instrumento de uma nova ligação com os Estados emergentes, com as finanças públicas. Bancos e grandes companhias de negócios com filiais e agências em várias regiões do mundo constituem quase a pré-história dos grandes grupos multinacionais e multissetoriais de um futuro ainda distante. É da cidade que se anuncia o novo espírito da Europa que tem no dinheiro, como valor material e como medida do tempo – «o tempo é dinheiro» –, um dos seus elementos constitutivos. «Ao tempo sentido através de datas religiosas e litúrgicas, ao tempo medido pelos ritmos solares e lunares e às vicissitudes do cultivo dos campos, segue-se um tempo neutro, medido pelo movimento de dispositivos mecânicos, os relógios, que não depende (como os relógios de sol) da luz diurna, nem do alcance limitado de clepsidras ou de outros instrumentos rudimentares. Afirma-se o tempo do mercador» (Giuseppa Galasso, *Storia d'Europa*, 1996).

Crise e transformação

A crise do século XIV não envolve apenas os campos e as aldeias europeias mas também as cidades. O abrandamento do crescimento produtivo, a queda

demográfica, o aparecimento de carestias, a taxa de mortalidade, o agravamento do clima, a propagação de epidemias até à peste negra de 1348, os terramotos de 1348-1349 e a guerra com os seus custos elevadíssimos repercutem-se na vida dos campos e das cidades provocando tensões, conflitos e revoltas. Ao agravamento das condições de vida dos camponeses corresponde uma verdadeira crise de sobreprodução da atividade industrial urbana, causada pela contração demográfica e pela redução da procura. Rebentam revoltas urbanas em diversas regiões do continente europeu. O sector produtivo em torno da indústria têxtil na Itália centro-setentrional é particularmente envolvido: rebentam tumultos em Perugia e em Siena. A mais conhecida revolta urbana do século XIV é a dos cardadores em Florença. São protagonistas os operários assalariados das corporações têxteis. O tumulto rebenta em 1378. Os revoltosos não se limitam a pedir aumentos salariais, mas pretendem também a modificação das suas condições de vida e das relações de poder na cidade. Por isso, pedem a abolição do poder jurisdicional que a arte da lã exerce sobre eles, a criação de um ofício de operários têxteis, a sua participação no governo da cidade. Reconhecido num primeiro momento, o ofício dos operários têxteis é depois suprimido. Com a derrota dos cardadores, Florença, bem como as outras cidades italianas, encaminha-se para a restrição dos espaços de iniciativa política e para a formação de um regime de tipo oligárquico que durará até ao advento da dinastia dos Médicis.

A crise do século XIV não representa apenas uma fase de depressão económica, põe também em marcha um processo de reconversão produtiva. Nos séculos XIV e XV, as indústrias da seda, metalúrgica e da construção registam um aumento. A crise demográfica, que em algumas regiões europeias como as do sul de Itália provoca fortes perturbações na hierarquia dos centros urbanos, noutras regiões, produz uma redistribuição da população.

V. também: *Das comunas às senhorias*, p. 65;

Veneza e as outras cidades marítimas, pág. 125; *As terras*, p. 167; *O comércio*, p. 178;

Mercados, feiras e vias de comunicação, p. 183; *Nobreza e burguesias*, p. 204;

As confrarias, p. 207; *As instituições políticas*, p. 214; *A vida quotidiana*, p. 275;

As cidades dos papas: Roma e Avinhão, p. 807.

O DESENVOLVIMENTO DA NAVEGAÇÃO, OS EMPREENDIMENTOS NO ATLÂNTICO E AS DESCOBERTAS GEOGRÁFICAS

A «revolução comercial» cria, no Oriente e no Ocidente, um vasto mercado único, geralmente ligado ao mar, cujo centro e canal natural é a península italiana. O aumento do tráfego do comércio inter-regional, o aumento exponencial de mercados e a procura diferenciada de mercadorias favorecem o nascimento de numerosas categorias de produtores que já não pensam no consumo local, mas na venda dos seus produtos para localidades a grandes distâncias. Risco e lucro começam a fazer parte da mentalidade e do sistema económico que começa a afirmar-se.

As inovações técnicas

Na sequência da expansão do tráfego comercial aumenta o número de operadores e a concorrência. Este processo favorece a afirmação de uma nova mentalidade em busca de melhores soluções para efetuar trocas mais céleres e obter condições particularmente vantajosas, usufruindo, onde é possível, de isenções fiscais e de privilégios económicos e jurídicos de diversos tipos. Na vertente das técnicas comerciais, uma série de invenções – a contabilidade de dupla entrada, a letra de câmbio e as primeiras formas de seguro marítimo – permite uma melhor organização das sociedades que responde às exigências do comércio marítimo, sobretudo, à exigência absolutamente prioritária da divisão dos riscos. Entre as formas contratuais predomina, durante todo o século XIII e nos primeiros anos do século XIV, a *commenda* ou, como era chamada em Veneza, a *colleganza*.

Outros importantes progressos são feitos no sector da navegação, especialmente a oceânica. Os melhoramentos náuticos são determinados pelo aperfeiçoamento das técnicas de navegação: começam a ser utilizados novos instrumentos, como a bússola, os portulanos, o leme axial fixo ao casco na popa.

A agulha magnética, já conhecida no final do século XI, só se transforma numa verdadeira bússola no final do século XIII: uma caixa fixa, em que a agulha é associada a uma rosa dos ventos, que, por sua vez, é dividida em quadrantes.

A invenção da bússola tem como consequência imediata e prática o incremento da navegação mediterrânica também nos meses de inverno e uma maior segurança das viagens para Inglaterra e para os Países Baixos. Neste

sentido, os navegadores são ajudados pelo uso dos portulanos, que contêm uma cuidada descrição das costas, dos portos e dos pontos de referência úteis, e das tabelas do *martelologio*, graças às quais se pode calcular a resultante retilínea de uma série de percursos em ziguezague. O cálculo das distâncias e das direções é a maior preocupação; o primeiro mapa, chamado *pisano*, é elaborado em 1275 com a intenção de fornecer os dados indispensáveis para a nova técnica de navegação.

O leme colocado na linha central do navio difunde-se, primeiro, no mar do Norte e é posteriormente aperfeiçoado no Báltico; nas últimas décadas do século XIII é utilizado na Cantábria, enquanto nas embarcações que sulcam o Mediterrâneo só é introduzido no século XIV. O historiador Frederic Lane está em discordância quanto ao significado desta inovação, pondo em causa a superioridade do novo tipo de leme, que substitui as duas grandes pás utilizadas anteriormente através de um sistema muito aperfeiçoado de pilotagem (Frederic Lane, *Storia di Venezia*, 1978).

A adoção da vela quadrada, típica das embarcações nórdicas, permite no Mediterrâneo uma notável poupança de trabalho. Efetivamente, a vela quadrada pode ser virada para o vento com extrema facilidade, ao contrário da vela latina, de forma triangular, que requer operações cansativas e perigosas.

De qualquer modo, ao conjunto de novidades introduzidas na navegação, facilitado indubitavelmente pela difusão de instrumentos mais funcionais, junta-se a utilização de novos tipos de embarcações, como a coca, a galera e o galeão.

As embarcações e as «mude»

As embarcações utilizadas no Mediterrâneo são fundamentalmente de dois tipos: a galera e o veleiro.

A galera, navio comprido, estreito e baixo, movimenta-se a propulsão predominantemente humana, mas também possui velas. A sua forma permite ganhar velocidade, mas, ao diminuir a tonelagem, a embarcação fica com uma reduzida capacidade de carga. Apesar disso, é utilizada nas viagens comerciais porque é facilmente defensável. Nas galeras, os bancos estão dispostos num esquema único, com filas de bancos em cada um dos lados, tendo no centro um estreito corredor. Durante o século XIII são dois os remadores por cada banco, mas no final do século, com o advento de galeras de maiores dimensões, são utilizados três remadores por banco.

Por sua vez, os veleiros, caravelas e galeões, embarcações arredondadas,

barrigudas e altas no mar, só utilizam a propulsão eólica. Surgem no início do século XIII, têm dimensões maiores com duas ou três pontes, são dotadas de um castelo à popa e outro à proa e de um cesto de gávea. Os galeões, semelhantes à nau portuguesa, mais largos de vau, têm uma maior capacidade de carga e uma menor velocidade (Carlo M. Cipolla, *Guns, Sails and Empires*, 1966).

Também a coca, de origem nórdica, surgida no Mediterrâneo na primeira metade do século XIV, é uma embarcação de grandes dimensões, arredondada e alta, com velame quadrado.

Neste período é organizado de maneira sistemática o sistema das *mude*, tanto venezianas como genovesas. Trata-se da navegação efetuada em comboios de galeras adaptadas ao transporte das mercadorias, que, por motivos de segurança, viajam armadas ou, pelo menos, escoltadas por embarcações armadas. A partida periódica tem datas fixas e escalas preestabelecidas; são metas principais Constantinopla, Chipre, Síria, Egito, Inglaterra e Flandres. Salvo conjunturas excepcionais, as *mude* partem duas vezes por ano: em Veneza, partem no mês de fevereiro para regressar no início do verão; a segunda *muda* parte entre julho e agosto com regresso pelas festividades natalícias. Naturalmente, as datas variam de região para região e segundo o tipo de embarcação. Segundo cálculos efetuados por Gino Luzzatto, estes serviços em linha do século XIII transportam globalmente de 3000 a 5000 toneladas de mercadorias e, no século XIV, com o aumento da capacidade das embarcações, de 7000 a 10 000 toneladas. Estes números podem aumentar consideravelmente se, a par das *mude* regulares, se considerar «todo um conjunto de atividades marítimas, que não entravam no âmbito de uma navegação em linha organizada e disciplinada pelo Estado» (Gino Luzzatto, *Storia Economica di Venezia dall'XI al XVI Secolo*, 1961).

Assim, as galés a remos, a propulsão predominantemente humana, mais adaptadas para a navegação mediterrânica e costeira, são substituídas pelos galeões, dotados de numerosos mastros e apetrechados com velas quadradas e triangulares, com lemes posteriores centrais, capazes de contrariar a própria direção do vento navegando à bolina. As embarcações tornam-se maiores e mais robustas, capazes de transportar uma maior quantidade de mercadorias e de homens. Estas embarcações irão transformar-se em breve no principal instrumento de guerra para as conquistas coloniais.

Rumo a novos mundos

Na história da colonização, os primeiros momentos são os menos

conhecidos. As Canárias, as ilhas Afortunadas de Ptolomeu, figuram nos mapas e nos portulanos, pelo menos desde o *Portolano Mediceo* de 1351. Parece que, a partir de 1380, ou seja, quando o rei reside em Sevilha, se iniciou a exploração ou a conquista de uma parte do arquipélago das ilhas Afortunadas, depois denominadas Canárias, «e os bascos e os andaluzes equipam navios para conquistá-las ou nelas fazer comércio, tendo em vista bons proveitos», segundo as palavras de Diego Ortiz de Zúñiga (citado por Enrique Otte, «*Los Sopranis y los Lugo*», in *II Coloquio de Historia Canario-Americana*, 1977). Estas primeiras descobertas ou «redescobertas» são atribuídas por Jacques Heers ao aumento considerável da procura de produtos de tinturaria, sobretudo durante o século XIII, para satisfazer a procura de tecidos de luxo, de alta qualidade, que alimenta, entre outras, as grandes correntes de exportação para o Oriente e para a África do Norte; logo, pela necessidade de matérias corantes provenientes das longínquas Índias (Jacques Heers, «*Les produits tinctoriaux et l'exploitation des îles atlantiques au XVe siècle*», in *Oriente e Ocidente entre a Idade Média e a Idade Moderna*, 1997).

A exploração e a conquista de novas terras ocorrem por etapas e modalidades ainda pouco investigadas no período mais antigo. Impelidos pelo desejo de glória, pela sede de aventura ou, mais provavelmente, pela vontade de encontrar novas rotas comerciais, os navegadores enfrentam o Atlântico ainda desconhecido e temido. É em maio de 1291 que Ugolino e Guido Vivaldi (século XIII) partem com duas galés com a intenção de ultrapassar as Colunas de Hércules para chegar às regiões da Índia através do oceano (*ad partes Indiae per mare oceanum*). No momento em que Veneza fomenta o comércio das especiarias através do mar Vermelho, os dois irmãos genoveses procuram uma via alternativa para a Índia passando por Gibraltar. A expedição tem claras intenções comerciais, quer pretendesse chegar à Índia ou às regiões meridionais da África de onde provinha o ouro. Nada se sabe dessa expedição que se propunha navegar ao longo da costa próxima do arquipélago das Canárias, então desconhecido. Alguns anos depois, em 1312, um outro genovês, Lanzarotto Malocello (séculos XIII-XIV), descobre uma das ilhas Canárias, que tem o seu nome. Mas permanecem anónimos os exploradores a quem se deve a descoberta das ilhas da Madeira (1330) e dos Açores (1351).

São uma ponta do icebergue, como atestam as notícias sobre a presença de galés genovesas, anos antes, para lá do estreito de Gibraltar, que seguiam a rota setentrional da Flandres e de Inglaterra, ou em breves descidas ao longo da costa de Marrocos. De facto, estas conquistas são favorecidas pela iniciativa e

pela capacidade dos mercadores italianos em busca de novos instrumentos e novas vias para facilitar as trocas comerciais e aumentar os lucros.

V. **também:** *O comércio*, p. 178; *Os grandes viajantes e a descoberta do Oriente*, p. 196.

OS GRANDES VIAJANTES E A DESCOBERTA DO ORIENTE

de Sung Gyun Cho

Geralmente, quando se fala de Extremo Oriente, pensa-se num mundo muito distante do europeu, totalmente afastado, que não teve nenhum tipo de contacto com a cultura que se desenvolveu na Europa. Mas se olharmos para a história dos países asiáticos, podemos encontrar muitas fontes que indicam que entre o Ocidente e o Oriente, entre a Europa e a Ásia, existem muitos contactos, sobretudo no século XIII, quando se forma o império universal de Gengis Khan. As riquezas do Oriente impelem os mercadores a viajar para «Catai», seguindo a antiga via que é habitualmente recordada como a «rota da seda».

Os primeiros missionários

Os primeiros a movimentar-se para o Oriente não são os mercadores, mas os missionários, que, encorajados pela política de tolerância religiosa dos mongóis, se deslocam à Mongólia, por via continental, tentando difundir aí o cristianismo. O mais importante de entre estes religiosos, que impelidos pela fé percorrem milhares de quilómetros num continente quase desconhecido, é o franciscano Giovanni da Pian del Carpine (c. 1190-1252), que, partindo de Lyon na primavera de 1245, se encontra no verão do ano seguinte com o Grande Khan da Mongólia, que na época reside em Ulan Bator. A sua tentativa de difundir o cristianismo falha, mas a viagem ao coração da Ásia é para o frade uma experiência viva e rica, que relata na *Historia Mongolarum*, considerada, não obstante as suas imprecisões e o tom por vezes fabuloso, a primeira fonte de informação sobre terras desconhecidas de que o Ocidente dispõe.

Outro missionário-explorador é Guilherme de Rubruck (século XIII), também ele franciscano, que se deslocou à Mongólia para aí difundir o cristianismo, mas sem resultado; conta a sua viagem em *Itinerarium*, um relato muito mais

preciso e realista do que o do frade Giovanni, que representa uma fonte importante para reconstruir a história dos mongóis. Também merecem menção o franciscano João da Montecorvino (1246-1328), que difunde o cristianismo na China muitos séculos antes da chegada dos jesuítas, tornando-se o primeiro arcebispo de Pequim; e Odorico da Pordenone (c. 1265-1331), também franciscano, que viaja ao longo da costa indiana e que é o primeiro ocidental a alcançar Java, Bornéu e o Tibete, visitando também Lhasa, a antiga residência do Dalai Lama.

Uma nova China aberta aos mercadores

Obviamente, também os mercadores europeus, usufruindo da *pax mongolica*, se deslocam em grande número à China em busca de riquezas e tecem redes comerciais muito intensas e profícuas, embora em geral não deixem testemunhos escritos das suas viagens e só saibamos delas através do estudo feito pelos historiadores chineses. Mas o que é a *pax mongolica*? O equilíbrio alcançado nas regiões da Ásia oriental é posto em cheque pelo aparecimento do poder dos mongóis; em 1206, Gengis Khan (1167-1227) é eleito chefe de todas as tribos mongóis e o seu poderio militar varre no século XIII tanto a dinastia Jin como a Song. Os mongóis atacam primeiro o reino de Jin, que não consegue opor qualquer resistência; em 1212 cai Pequim, a sua capital; em seguida conquistam o império de Xi Xia, iniciativa que resulta na morte de Gengis Khan. Sucede-lhe o filho Ögedei (1186-1241), que tenta organizar as terras conquistadas na Ásia oriental, onde vigora uma espécie de anarquia: os governadores mongóis exigem arbitrariamente mercadorias e escravos, reduzem as terras cultivadas a pastagens e abandonam a população a si mesma. Ajudado por um ex-funcionário Jin, Ögedei consegue remediar, mas apenas em parte, a desordem e a exploração indiscriminada das regiões submetidas de modo a obter um maior controlo.

Em 1260, Kublai (1215-1294), neto de Gengis, torna-se Grande Khan dos mongóis e na década de 1268-1279 conquista todo o império Song, já cercado pelo poderio mongol: a China é anexada aos domínios mongóis e a dinastia Song, que tanto deu ao Estado chinês, é definitivamente derrubada. Kublai funda a dinastia Yuan, que dirige a China de 1280 a 1368. Rodeia-se de conselheiros Jin e de muçulmanos e procura consolidar o seu poder inspirando-se no modelo chinês de Estado; desloca a capital dos seus domínios para Pequim (Khanbaliq ou cidade do câ) que reestrutura e moderniza, elevando-a a centro administrativo do império. Administração e governo são confiados

predominantemente a funcionários não chineses; o sistema dos exames de Estado, para aceder aos cargos públicos, é abolido; deste modo, são eliminados alguns dos elementos que caracterizaram a época Song.

A população é dividida em quatro classes, que gozam de direitos diferentes: a dos mongóis, representada por poucas centenas de milhares de indivíduos (face aos 60 milhões de habitantes), que na sua grande maioria são proprietários de terras isentos do pagamento de tributos ou, em menor número, funcionários; a das pessoas de «grau especial, à qual pertencem as pessoas originárias da Ásia central e ocidental (turcos, persas e sírios), geralmente afetas à administração e ao comércio; a dos «chineses», isto é, dos habitantes da China setentrional (chins, khitans, jurgens e coreanos), que pertencem à pequena burguesia; finalmente, e última em importância, há a classe dos «bárbaros do sul», isto é, os habitantes do antigo império Song, excluídos de qualquer cargo e também das atividades comerciais.

Como se vê, na nova organização social imposta pelos mongóis, a camada dos funcionários-literatos, fundamentais na dinastia Song, é privada do seu poder político, embora consiga manter parcialmente o poder económico, conservando algumas das propriedades que lhe pertencem. Por sua vez, os mercadores adquirem maior prestígio, intensificando tanto o comércio transcontinental como o costeiro, acumulando enormes riquezas.

Marco Polo

É precisamente no âmbito das ricas atividades mercantis da China de Kublai que o mercador veneziano Marco Polo (1254-1324) chega a Pequim em 1275: neste contexto, a sua viagem pode ser considerada de longe a mais significativa. Partindo de Veneza em novembro de 1271, juntamente com o pai e o tio, que já anteriormente tinham chegado a Khanbaliq, através do planalto da Anatólia, das montanhas da Arménia, do planalto iraniano, alcança Ormuz no golfo Pérsico, para tentar chegar à Ásia pelo mar. Mas a via marítima apresenta-se demasiado perigosa e Marco, Matteo e Niccolò Polo decidem prosseguir por terra. Voltam para norte, rumo a Khorasan, e viram para oriente, atravessam a grande muralha chinesa, entrando finalmente no vale do rio Amarelo, e chegam a Shangdu, a residência estival de Kublai Khan. É o ano 1275 e, até 1291, os Polos vivem no Catai, como é então denominada a China (os jesuítas pensam que se deve ao nome dos khitans, um povo que tinha dominado os mongóis antes das suas vitórias militares e da sua ascensão hegemónica entre os povos das estepes).

Marco trabalha ao serviço do câ, que, tendo intuído as suas notáveis capacidades, o envia várias vezes como seu mensageiro especial a regiões longínquas, dando-lhe a oportunidade de adquirir conhecimentos cada vez mais vastos sobre o continente asiático. De Khanbaliq, por exemplo, Marco é enviado para o coração da Birmânia, com as suas florestas tropicais, muito diferentes da paisagem chinesa, com a sua civilização particular, que o grande viajante veneziano anota mentalmente e compara com outras tradições e outras paragens.

Depois de terem vivido cerca de 20 anos na China, os Polos decidem regressar à pátria: a viagem é realizada parcialmente por mar, velejando ao longo das costas meridionais da China, Indochina e Malásia, ultrapassando o atual Sri Lanka e a parte meridional da península indiana, até chegarem a Ormuz. Depois, os Polos prosseguem por terra até Trebizonda no mar Negro, e daqui, por mar, chegam diretamente a Veneza em 1295, depois de mais de três anos de viagem.

Feito prisioneiro em 1298 pelos genoveses, Marco Polo dita as suas memórias de viagem a Rustichello de Pisa (século XIII): daqui nasce o *Libro delle Meraviglie* ou *Milione*. Este livro representa sem dúvida um documento fundamental para a história do Ocidente (basta pensar que na China mantiveram uma ponte próxima de Pequim com o nome de Marco Polo). O texto é difundido junto dos missionários e mercadores, que, depois de ler as gestas dos Polos, são também impelidos para o Oriente.

O cristianismo no Oriente

Do ponto de vista religioso, a dominação mongol é tolerante: budismo, confucianismo, taoismo continuam a prosperar em medidas diferentes, enquanto, posteriormente, se difundem o nestorianismo, o judaísmo e o islamismo, mais praticados por estrangeiros (os religiosos de cada confissão estão isentos do pagamento de qualquer tributo). É muito interessante ler as cartas escritas pelos jesuítas, que se surpreendem com a presença do cristianismo na China muitos séculos antes da sua chegada. De facto, pelas cartas compreende-se que os missionários do século XVI não têm o conhecimento geográfico dos missionários do século XIII: como os mercadores portugueses e espanhóis, não conhecem a localização precisa do antigo Catai e só através do estudo atento de alguns missionários, como Matteo Ricci (1552-1610), se consegue compreender que o Catai de Marco Polo é a China Ming.

É de grande interesse o estudo que os jesuítas fazem sobre o nestorianismo

na China; conseguem reconstruir a vida destes antigos cristãos e escrevem a sua história até à época do desaparecimento da «seita». Efetivamente, os jesuítas, quando chegam à China, descobrem muitas igrejas, monumentos e diários pertencentes a praticantes e noviços que seguem o culto de Nestor (segunda metade do século IV-c. 451). Parece que este culto – banido no Império Romano durante o reinado do imperador Teodósio II (401-450, imperador desde 408), após o concílio de Éfeso de 431 – se difundiu no Oriente durante o período da dinastia Tang (618-907). Segundo outras fontes, é possível que o nestorianismo se tenha difundido mesmo antes, no início do século V, através do patriarca de Seleuceia-Ctesifonte ou talvez através de um ramo da Igreja da Assíria.

Os adeptos da Igreja Luminosa (*Jingjiao*), segundo a denominação chinesa da seita, são na sua maioria de origem judaica, difundindo-se velozmente segundo as rotas dos mercadores. Também existem testemunhos de grupos cristãos de origem jacobita. Os nestorianos conseguem manter um forte grupo ao longo de todo o período da dinastia Tang: a presença de uma estrela de Nestor, precisamente na antiga capital Chang'an, faz refletir sobre a grande difusão desta religião. Durante a dominação mongol reencontramos uma forte igreja nestoriana sobretudo na Ásia centro-oriental. Anteriormente, o nestorianismo difundira-se entre as tribos turcas, uígures e mongóis. Com a chegada da dinastia Yuan esta igreja torna a florescer, retomando o antigo esplendor do tempo da dinastia Tang.

Quando, nos séculos XVI e XVII, chegam os missionários cristãos, não encontram absolutamente nada desta igreja: a dinastia que sucede à dinastia Yuan, a Ming, adota uma política quase xenófoba, que induz os nestorianos estrangeiros a fugir dos territórios das 18 províncias. Os jesuítas encontram também pouquíssimas notícias relativas ao primeiro bispo cristão de Roma. Isto leva a crer que, após a queda do Império Mongol e a política isolacionista seguida pelos primeiros Mings, os dois «mundos» possam ter-se afastado realmente para voltarem a encontrar-se muitos séculos mais tarde.

V. também: *O Império Otomano*, p. 163;

O desenvolvimento da navegação, os empreendimentos no Atlântico e as descobertas geográficas, p. 192; *O enciclopedismo, a literatura científica e de viagem*, p. 688.

O CRÉDITO E A MOEDA

de Valdo d'Arienzo

Com o nascimento da «revolução comercial» na Europa ocidental, a figura do mercador-banqueiro adquire um papel cada vez mais importante. A proliferação das feiras e dos instrumentos de crédito são os aspetos mais evidentes desta fase de crescimento, em que a reforma monetária desejada por Luís XI e o recurso à cunhagem de moedas de ouro, inicialmente pelas cidades italianas, são os instrumentos adotados para apoiar este processo.

A «revolução comercial»

A partir da fase de tímida expansão da circulação monetária do período antecedente, os séculos XIII e XIV assistem ao início e afirmação da chamada «revolução comercial», que irá modificar radicalmente o crescimento económico precedente e, graças também a uma maior circulação monetária e à difusão de novas formas de instrumentos de crédito, permitir uma fase de acumulação do capital, momento crucial para a passagem ao sistema pré-capitalista. A afirmação do sistema feudal, em grande parte da Europa, garante estabilidade social e política e, como consequências imediatas, um sustentado crescimento demográfico – pelo menos até à interrupção de meados do século XIV com a epidemia da peste negra –, o relançamento do sector agrícola e uma maior produtividade do trabalho. O *surplus* de produtos, não só agrícolas, introduzidos no mercado dá novo impulso às trocas, apoiadas também pela atividade sempre crescente e determinante dos banqueiros. As cidades estão no centro deste movimento, crescem e ampliam-se na base de novos critérios urbanísticos, que adotam as novas exigências económicas e comerciais. Os conceitos de *pulchritudo*, de racionalidade, de eficiência, de espaço funcional e da praça como local de reunião inspiram as decisões e os projetos de renovação urbana das autoridades municipais, que realizam esforços financeiros consideráveis para a concretização desses desígnios. O mercado encontra nas arcadas ou na praça o seu espaço ideal, feito também de identidade e de valores comuns, e vê florescer um novo sentido de pertença à comunidade, em que o estímulo e o interesse económico desempenham um papel de primeiro plano. O nascimento das feiras, graças a uma sagaz política de privilégios e isenções fiscais dos soberanos e das autoridades citadinas, assiste a um alargamento gradual das trocas comerciais tanto a nível local como internacional. As vias de comunicação, especialmente as fluviais na Europa continental, tornam-se mais seguras e o transporte das mercadorias mais rápido e adequado também em zonas muito distantes entre si. Nas regiões de Champagne e de Brie, na França

centro-setentrional, começa a organizar-se gradualmente, em meados do século XII, uma rede articulada de locais de feiras, cadenciadas segundo um calendário preciso e pontual ao longo das décadas, que acolhem os mercadores provenientes de toda a Europa, primeiro, de Inglaterra e da Flandres, em seguida, sobretudo da península italiana e da Lombardia, região mais próxima desta região de intercâmbios. As cidades de Bar-sur-Aube, Lagny, Provins e Troyes (nestas últimas realizam-se feiras, uma das quais chamada «feira fria») constituem o ciclo clássico dos encontros comerciais franceses e duram cerca de um mês e meio.

Os mercadores tendem a estabelecer relações cada vez mais estreitas com os banqueiros e os cambistas de moedas, partilhando a necessidade cada vez mais urgente, nesta fase da expansão, de disporem de um *stock* monetário indispensável para sustentar a intensificação das transações comerciais e das trocas mercantis. Além disso, a diminuição gradual das barreiras eclesiásticas à usura, acompanhada pela introdução do depósito e do empréstimo entre as principais atividades bancárias, favorecem o alargamento da atividade creditícia e a formação de uma classe de mercadores-banqueiros, que rapidamente se tornam os protagonistas desta fase histórica. E a difusão do crédito, garantido pelos banqueiros, oferece uma sustentação plena a este crescimento: letras comerciais, cheques, letras de câmbio, facilmente negociáveis, permitem não só diferir os pagamentos, mas, ao mesmo tempo, sustentar o crescente volume das trocas. De facto, não é por acaso que, nas famosas feiras francesas, as primeiras semanas sejam dedicadas à negociação mercantil e as últimas à financeira. Na esteira destas, as feiras dos séculos seguintes, como as célebres feiras de Genebra, tornam-se quase exclusivamente encontros financeiros internacionais, perdendo totalmente a característica inicial de reunião comercial.

Sobre as incertezas e sobre os «bloqueios» dos séculos precedentes prevalecem agora a confiança e a firme vontade de crescimento, que é essencialmente mensurável com o dinheiro, o sucesso e o prestígio social. Em suma, a burguesia começa a tornar-se protagonista, pelo menos no seio das cidades, e a impor valores e ideais que irão afirmar-se com um vigor crescente nos séculos seguintes.

O desenvolvimento das cidades cria também um virtuoso circuito de intercâmbio com os campos. Se estes são investidos principalmente da função de fornecer e aprovisionar produtos alimentares aos centros urbanos, por sua vez, às cidades, graças à difusão do artesanato e da protoindústria, é exigida a

tarefa de prover ao fornecimento de vestuário, utensílios de trabalho e tudo o que é necessário ao mundo rural, que deste modo, ainda que lentamente, vai saindo das suas formas atrasadas de autoconsumo, determinando uma espécie de mercado fechado.

A moeda

No que diz respeito ao dinheiro, diga-se que na Europa ocidental circulam quase exclusivamente os «denários» de prata, que, com o tempo, pioram cada vez mais quanto ao grau de pureza, mas, sobretudo, já não correspondem à procura sempre crescente de uma população em rápido crescimento e a um maior nível salarial, que, embora sendo baixo em termos relativos, constitui um estímulo ao aumento da procura. O que pode ser definido como uma forma de desvalorização do dinheiro vai na direção oposta às novas necessidades da economia: maior volume de trocas e alargamento das redes comerciais requerem de facto uma «moeda forte», que deveria apoiar as exigências dos grandes mercadores e dos grandes banqueiros europeus. As autoridades de Veneza, cidade mercantil por excelência e sempre atenta a apoiar os fluxos e as transformações económicas, cunham no princípio do século XIII o *matapan*, uma moeda de prata de 2,18 gramas com um valor cerca de 12,33 vezes superior à velha moeda, que, a partir de então, vai ter o nome de *piccolo*; em seguida, também as outras maiores cidades italianas, como Génova e Florença, adotam um critério semelhante. Em França, será Luís IX (1214-1270, rei desde 1226) quem mandará cunhar em Tours, que lhe dá o nome, o *gros tournois*, moeda de prata de 4,22 gramas, à qual se seguiram moedas de valor equivalente cunhadas nas casas de moeda espanholas, alemãs, inglesas e dos Países Baixos. Todavia, o *tournois* francês é considerado e irá permanecer, em certos aspetos, como a «moeda internacional», favorecida pelo facto de as feiras de Champagne e de Brie serem ainda os centros onde se reúnem e operam os mercadores provenientes de toda a Europa.

A necessidade de «cunhar» moedas de valor cada vez mais alto determina a opção, em meados do século XIII, de recomeçar a cunhar moedas de ouro. Também nessa ocasião são as cidades italianas as primeiras a agir nesta direção. Em 1252, Génova introduz o *genovino* de 3,53 gramas e, imediatamente a seguir, é Florença que manda cunhar o florim com o peso um pouco superior de 3,54 gramas; só mais tarde, precisamente em 1284, Veneza manda cunhar o ducado de ouro, também chamado *zecchino*, de 3,56 gramas. Estas moedas, todas de 24 carates, tendo aproximadamente o mesmo peso,

circulam em todo o continente com valor quase idêntico, tornando-se assim a «moeda internacional» por excelência, porque apresentam um valor muito mais alto do que o *tournois* francês e as moedas de prata, tanto de antiga como de recente cunhagem. No entanto, a cunhagem das últimas continua em vigor durante muito tempo, perdendo cada vez mais o grau de pureza e, *de facto*, desvalorizando-se: os monarcas e as autoridades designadas, em vez de mandar cunhar moedas de ouro, preferem diminuir o valor das moedas em curso, que garantem um forte apoio à economia, às trocas comerciais internacionais e às transações financeiras que envolvem as grandes cortes europeias.

Considera-se que, entre a segunda metade do século XIII e as primeiras décadas do século XIV, a moeda se torna também um instrumento «político» nas mãos dos soberanos. Em Inglaterra, no reino de Nápoles e em França, sobretudo, uma série de ordenações e de leis procuram reservar à coroa a exclusividade da cunhagem das moedas, pondo em prática, deste modo, um verdadeiro monopólio. A exigência de pôr ordem na circulação monetária para garantir os padrões do peso e da medida das moedas precede a tentativa de assegurar à «moeda real» a exclusividade de circulação no interior do território e dos domínios reais. Na verdade, esta política responde a exigências mais vastas e a moeda torna-se um verdadeiro instrumento útil e funcional para a formação do Estado moderno emergente. No entanto, esta fase testemunha, entre outros aspetos, que o mercado monetário europeu alcançou um nível internacional que ultrapassa os limites próprios da Idade Média: o alargamento do espaço das trocas mercantis, o aumento da moeda em circulação e o papel crescente dos cambistas fazem da moeda uma mercadoria supranacional que dificilmente pode ser controlada e manobrada pelas disposições da corte.

V. também: *As manufaturas*, p. 170; *Minas e metalurgia*, p. 174; *O comércio*, p. 178; *Mercados, feiras e vias de comunicação*, p. 183.

A SOCIEDADE

NOBREZA E BURGUESIAS

de Catia Di Girolamo

Inclinação militar e centralidade do património fundiário caracterizam ainda a nobreza da Baixa Idade Média, mas é uma nobreza que obtém nestes séculos uma codificação jurídica. Mantém-se alta a permeabilidade com a classe superior das burguesias citadinas que procuram partilhar o poder político com a aristocracia.

Permanências e mudanças na configuração das classes eminentes

Os nobres dos séculos XIII e XIV conservam, durante o longo processo da sua definição, alguns aspetos da aristocracia da Alta Idade Média: o primeiro, em parte já característico da Antiguidade romana tardia, é a tendência para fazer da terra o coração do seu património e da renda fundiária, a base da sua sustentação; o outro, de derivação mais direta da Alta Idade Média e germânica, é a inclinação militar, que permanece uma marca própria da nobreza muito para lá dos limites da época medieval.

Ao contrário, um elemento dinâmico, que modifica o perfil nobiliário ainda nos séculos XI e XII, diz respeito à legitimação ideológica, em que assume um papel crescente o *ethos* cavaleiresco do *miles christianus* e, mais tarde, o interesse pela dimensão artística e cultural, até então ausente no mundo das classes dirigentes da Alta Idade Média, que se manteve durante longo tempo firme, pragmático, agressivo e ao mesmo tempo fechado numa atitude defensiva.

Por outro lado, também na ligação da nobreza com a terra nem tudo se processa sob o signo da continuidade: da relação de propriedade e do sistema de benefícios da vassalagem, próprios da Idade Média, até à formação das senhorias territoriais, ou de castelo, ou banais, próprias dos séculos centrais, e à integração numa verdadeira hierarquia feudal legitimada por uma autoridade soberana, a partir do final do século XII, é evidente que o poder medieval se

enraíza cada vez mais profundamente no território, onde exerce de um modo cada vez mais marcadas funções de governo, e em torno do qual concentra os primeiros elementos de uma verdadeira consciência dinástica.

A codificação do privilégio

A última fase do processo está mais diretamente ligada ao nascimento de uma verdadeira camada nobiliária. Quando, no final do século XII, se inicia o lento processo da reorganização de poderes verdadeiramente públicos (sob a forma das monarquias feudais e dos Estados regionais), começa a progressiva submissão das senhorias territoriais. Ainda no século XIII, as senhorias são integradas em estruturas hierárquicas que culminam na autoridade dos soberanos: os poderosos de um reino mantêm-se em condições de exercer o controlo sobre os patrimónios respetivos, mas os soberanos conseguem fazer passar o princípio na base do qual este controlo deriva da sua única e suprema autoridade.

Do processo em curso, a nobreza não extrai apenas um elemento de subordinação política: o exercício efetivo do poder é obtido pelo *princeps*, sobretudo integrando e usando em seu proveito a rede de ordenamento territorial e social que já se constituía na época precedente, e que mostra claramente o papel político crucial que a nobreza continua a exercer.

Por outro lado, é nesta fase que se pode começar a falar de uma verdadeira nobreza: porque é precisamente o poder estatal, ao redescobrir o património jurídico romano, que disciplina as relações de poder local, que codifica o privilégio, que regula a sua transmissão hereditária e que confere legitimidade à supremacia de um círculo restrito de famílias, ancorando-a expressamente às funções militares, como se lê na Constituição de Melfi, promulgada por Frederico II (1194-1250, imperador desde 1220) em 1231: «[...] *Sancimus ut [...] ad militarem honorem nullus accedat qui non sit de generi militum.*»

A partir deste momento, a *ordo militaris* está juridicamente circunscrita e os soberanos são os únicos que podem armar novos cavaleiros. Mas, enquanto o exercício das armas se torna marca distintiva da nobreza e o código de valores cavalleiresco permeia a sua mentalidade, a hereditariedade do privilégio contribui para dar forma a uma consciência dinástica e a uma centralidade das linhagens, que acabam por tornar-se preeminentes no exercício efetivo das armas.

Isto é particularmente evidente na Itália dos Estados regionais, onde a supremacia política é geralmente conquistada por grupos de poder de origem

compósita, provenientes da aristocracia rural de tradição militar, mas também de famílias que chegam à preeminência económica mediante o exercício do comércio e da atividade financeira. Também aqui, em todo o caso, o século XIII representa um momento de viragem: quando as oligarquias citadinas começam a limitar, numa base dinástica, o acesso às magistraturas principais, é determinado um bloqueio jurídico análogo que justifica uma nobreza urbana (Ordenações sagradas, Bolonha 1281; Ordenações de justiça, 1293; Assembleia do Conselho Maior, Veneza 1297).

Fim da mobilidade social?

Apesar dos bloqueios, a nobreza medieval mantém um bom grau de permeabilidade ao acesso de novos elementos, dotados de recursos económicos e de prestígio social: assim o exige a necessidade de integrar nas fileiras uma classe que se autolimita mediante a instituição da primogenitura e que se estreita devido à contínua exposição aos perigos da guerra.

As chaves da ascensão social são representadas sobretudo pela posse da riqueza e pela inserção ativa nos graus cimeiros da burocracia régia ou dos cargos políticos dos Estados regionais; em sentido contrário, a desclassificação nobiliária (*dérogance*) está sobretudo ligada ao empobrecimento (embora não falem provas de formas de solidariedade de linhagem capazes de tutelar o nobre empobrecido), ou à ligação com autoridades superiores que sejam perdedoras: por esta razão, uma fase central para a redefinição da nobreza medieval é a que está ligada às grandes transformações económicas e políticas da crise do século XIV.

Burguesia, burguesias

Uma das condições que tornam particularmente reconhecível a conotação específica da nobreza é representada pelo confronto com um grupo social diferente: o uso corrente é denominar esse grupo como «burguesia», mas o termo está associado à estratificação da historiografia e da sociologia do século XIX. O burguês da época medieval pouco tem que ver com a aceção moderna do termo: não é o proprietário dos meios de produção nem o inimigo de classe do aristocrata e do proletário; é aquele que vem de fora, que vive no burgo, ou melhor, no «superpovoamento extramuros» que marcava da maneira mais explícita o crescimento urbano em plena Idade Média.

Assim, o burguês pode ser um ex-camponês ou um proprietário de terras afortunado, e pode tornar-se um artesão, um estalajadeiro, um notário, um

mercador, um banqueiro e uma pluralidade de outras coisas muito diferentes entre si: o que o distingue é o facto de não viver da agricultura, nem como trabalhador, nem como arrendatário, e que tenha a sua residência na cidade; como afirma Salimbene de Parma: «Os nobres vivem no campo e nas suas propriedades, e os burgueses habitam na cidade» (Salimbene de Parma, *Cronica*). Por essa razão, relativamente à época medieval, é mais correto o uso do termo no plural: «burguesias».

A fisionomia jurídica das burguesias medievais define-se precocemente sobretudo nas cidades italianas, onde os estatutos comunais (que não são obtidos apenas por iniciativa de grupos sociais de origem urbana) precisam os privilégios e os deveres dos *cives et burgenses*, que participam ativamente no governo da cidade e sobre os quais incidem os impostos diretos, as despesas extraordinárias da cidade, a construção e a tutela dos edifícios citadinos e das obras defensivas.

As oportunidades oferecidas pelo relançamento económico da Idade Média Plena acentuam a diferenciação entre os grupos sociais burgueses, seleccionando em particular uma rica burguesia dos negócios capaz de se inserir em profundidade tanto na posse de terras como nas instituições do governo citadino.

Para atingir este fim, a burguesia superior não hesita, em diversas circunstâncias, em aliar-se também com componentes sociais menos ricas e prestigiadas, médio-burguesas ou mesmo populares, salvo para reprimir as suas pretensões de ascensão política: embora os conflitos entre a componente propriamente nobiliária e a componente da alta burguesia caracterizem efetivamente grande parte dos acontecimentos da história urbana da Idade Média, plena e tardia, a alta burguesia procura sobretudo inserir-se nas fileiras da nobreza e não substituí-la, esforçando-se por assumir o seu estilo de vida e a sua conduta, ou mesmo afirmando gradualmente um novo orgulho da riqueza, da capacidade produtiva, do trabalho bem feito, de novos valores de prudência, respeitabilidade e crédito, que não pertenciam ao horizonte do imaginário nobiliário.

O esforço para viver *more nobilium* realiza-se de muitas maneiras, incluindo as prudentes estratégias matrimoniais, e explicita-se de várias formas: mas as mais visíveis tentativas de imitar o estilo de vida aristocrático podem ser reconhecidas no empenho tenaz para conquistar e partilhar com a aristocracia o poder político (que constitui também uma garantia para o sucesso económico), no enraizamento da propriedade fundiária (considerada, ainda durante muitos

séculos, a única riqueza realmente segura e digna) e na adoção de um código de comportamento que tem a força de impor a si mesmo como medida universal: «urbanidade» e «civilização» tornam-se os sinais de um formalismo da palavra e do gesto, que, quando se repercute nos inúmeros subcódigos dos diversos grupos sociais burgueses, começa a triunfar sobre a «vilania» do mundo rural e a absorver em si, a longo prazo, também a «cortesia» aristocrática e os ideais cavaleirescos da nobreza. Desta mescla, bem representada pelos patriciados urbanos tardo-medievais, é sinal explícito a comum e ativa separação em relação às «burguesias» menores, para as quais a terminologia da época usa não só a locução de «povo miúdo», mas também as mais depreciativas de «população», «plebe» ou «ralé», ou mesmo de *pestilens multitudo*.

V. também: *As cidades*, p. 188; *As confrarias*, p. 207.

AS CONFRARIAS

de Elena Sanchez de Madariaga

As confrarias, associações voluntárias de laicos com fins religiosos, difundem-se nos séculos XIII e XIV na cristandade ocidental. Os meios financeiros de que dispõem, a sua finalidade e a sua composição são muitos variados. A prática da caridade entre os confrades e para com o próximo, a busca da salvação, a promoção do culto e a solidariedade corporativa favorecem o nascimento e a multiplicação de confrarias, que reúnem indivíduos pertencentes a camadas sociais diferentes e têm um papel relevante na vida religiosa e social. No século XIII, nascem as confrarias penitenciais dos flagelantes e, no final do século seguinte, a Companhia dos Brancos especializa-se no acompanhamento dos condenados à morte.

A difusão na Baixa Idade Média

Embora os clérigos tenham grande importância na sua origem, na Baixa Idade Média, no século XII, as confrarias caracterizam-se como associações de fé de fiéis laicos, homens e mulheres, com fins religiosos. Baseadas num modelo de irmandade voluntária, as confrarias são centros de vida religiosa e social laica com um carácter comunitário. Nos séculos XIII e XIV, estendem-se no Ocidente a toda a cristandade, especialmente no âmbito urbano. Instituídas

em paróquias, igrejas, mosteiros, conventos, oratórios, ermidas ou capelas, as confrarias têm em vista a salvação eterna, promovem o culto e favorecem o exercício da caridade entre confrades e para com o próximo, sem que os membros tenham de pronunciar os votos ou viver em comunhão, o que influi muito na sua difusão na Baixa Idade Média. Também as ordens mendicantes e o movimento penitencial contribuem para a sua proliferação a partir de 1260. Depois, com a peste negra, o seu número multiplica-se ainda mais em toda a Europa. Surgidas – e melhor documentadas – nas cidades, no mundo rural estão ligadas sobretudo às paróquias. Dotadas de estatutos e sujeitas, em princípio, às autoridades eclesiásticas e civis, estas instituições, muito dúcteis, constituem locais a que podem aceder voluntariamente laicos pertencentes a diversos grupos e estratos sociais, que aí gozam, nos últimos séculos da Idade Média, de uma notável autonomia na definição dos objetivos, das formas de participação, da organização interna e das atividades públicas. A sua dimensão social e religiosa é extremamente variada e móvel e, por isso, estão fortemente enraizadas na sociedade.

Festa religiosa e banquete comum

Nas confrarias medievais assume uma importância central a celebração anual da festa em honra do santo padroeiro: a virgem Maria nas suas diversas denominações (da Misericórdia, da Caridade, das Graças, entre outras), o Espírito Santo, a Trindade, a Santa Cruz, o Salvador, São Nicolau, Santiago, São João Evangelista, São João Batista, São Sebastião, São Roque, São Bartolomeu, Santa Catarina, Santa Inês, Santa Luzia, Santa Ágata... Esta festa, com a procissão, a missa (geralmente oficiada pelo capelão da confraria), a recordação dos confrades defuntos, o banquete comum, seguido da assembleia dos membros para a eleição para os cargos sociais, é uma ocasião privilegiada para reforçar os laços que se criam no seu seio. Nas confrarias medievais, o banquete comum é indissociável da cerimónia religiosa e exprime a unidade do carácter espiritual e temporal, sacro e profano, que caracteriza o mundo das confrarias.

Velhas e novas devoções

A confraria medieval tradicional, amplamente difundida, baseia-se essencialmente na solicitação, mediante as orações e o culto, da intervenção do santo padroeiro a favor dos confrades, vivos e defuntos, estreitamente unidos. As *Charités* da Normandia seguem a tradição da recordação dos defuntos,

baseada na comunhão dos santos. Mas, paralelamente, surgem outros tipos de confrarias, mais modernas, que apresentam formas de devoção mais requintadas. É na Itália setentrional e central que o movimento das confrarias se renova mais cedo. Os séculos XIII e XIV assistem ao apogeu das companhias de cantores de laudas que, a partir de Perugia, se difundem nas cidades da Úmbria e da Toscana e, de forma mais limitada, no norte (Bolonha, Imola). Estas companhias, promovidas pelas ordens mendicantes, distinguem-se pelo canto das laudas à Virgem e a outros santos padroeiros em vernáculo, o que permite uma melhor compreensão e uma participação mais consciente no ritual religioso. Com o movimento dos disciplinados, iniciado em Perugia, em 1260, são criados, em tempos diferentes, confrarias de flagelantes em numerosas localidades italianas. O movimento dos Brancos, que se difunde a partir da Ligúria, em 1399, dá um novo impulso às confrarias dos flagelantes. Baseadas numa devoção cristocêntrica e penitencial, as confrarias dos disciplinados serão difundidas muito mais tarde, a partir do final do século XV, noutras zonas da Europa meridional.

A caridade

Todas as confrarias promovem a caridade entre confrades, o socorro mútuo entre os membros, mediante orações, missas, obras de caridade e, na hora da morte, funerais. Tem menor importância a assistência aos confrades em dificuldade, mas que algumas confrarias praticam. Há também confrarias que gerem instituições de caridade destinadas a obras de misericórdia dirigidas também ao exterior. O socorro material e espiritual aos pobres, aos pobres envergonhados (os provenientes das classes privilegiadas, mas empobrecidas, que se envergonham de mostrar em público a sua pobreza e que são ajudados em segredo), aos doentes, aos peregrinos, aos condenados à morte, é parte do programa caritativo. O âmbito de ação destas confrarias é muito variável. Há confrarias que se dirigem exclusivamente a grupos específicos de necessitados com a distribuição de esmolas, comida ou roupa. Outras confrarias gerem hospitais de pequenas e médias dimensões, como a de Santa Maria e de São Julião de Zamora, em Castela, que acolhe e trata peregrinos e doentes em 14 camas. Existem também confrarias como a de Saint-Jacques-aux-Pélerins, em Paris, que acolhe no seu hospício os peregrinos pobres que transitam pelo caminho de Santiago de Compostela, ou de Santa Maria da Morte, em Bolonha, uma das primeiras companhias de justiça, que se dedica ao acompanhamento dos condenados à morte, ou como as escolas grandes de Veneza, a companhia

de Nossa Senhora de Orsanmichele, em Florença, ou a Misericórdia Maior de Bérgamo, todas com uma ampla capacidade assistencial. Na Baixa Idade Média, muitas cidades têm pelo menos uma confraria caritativa que socorre um grande número de pobres e necessitados de diversas naturezas.

Confrarias e ofícios

Além disso, a partir dos séculos XII e XIII, muitos ofícios organizam-se segundo o modelo da confraria e/ou da corporação. Com finalidades religiosas e sociais, estas confrarias, formadas por artesãos e comerciantes de natureza muito diferente, unem interesses económicos, profissionais e corporativos. As normas que as orientam dependem tanto dos próprios membros como das autoridades citadinas. As confrarias de ofícios estão presentes nas cidades de toda a Europa (Países Baixos, Inglaterra, Portugal, Navarra, Aragão, França, Itália, especialmente no centro e no norte, Boémia, etc.).

Composição social

Os confrades, homens e mulheres, provêm de classes sociais muito diversas. Muitas confrarias são heterogêneas do ponto de vista social; o que geralmente constitui um dos elementos de atração. Outras limitam o acesso segundo critérios profissionais (as confrarias de ofícios), de nacionalidade – no caso das que acolhem estrangeiros (por exemplo, as confrarias de italianos e de alemães em Avinhão) –, de estatuto social (confrarias de nobres). Algumas confrarias são exclusivamente femininas. Os membros do clero formam as suas confrarias ou entram nas confrarias dos laicos. É frequente a pertença a várias confrarias, especialmente nas cidades, onde o mundo das confrarias é mais diversificado. Em suma, no século XIV, o fenómeno das confrarias envolve grande parte da sociedade urbana e rural e está plenamente integrado na comunidade corporativa da Baixa Idade Média.

V. também: *As cidades*, p. 188; *Nobreza e burguesias*, p. 204.

O PROCESSO PENAL

de Dario Ippolito

A consolidação das instituições monárquicas, a influência prática da doutrina jurídica e a força exemplar da legislação eclesiástica são os

fatores mais visíveis da modernização dos sistemas penais na Baixa Idade Média. Enquanto em Inglaterra se definem, a partir do século XII, as articulações processuais do trial by jury de cunho acusatório, na Europa continental do século XIII afirma-se o paradigma inquisitório do processo romano-canónico.

Para lá dos juízos de Deus

A evolução das instituições políticas, a afirmação da nova ciência do direito e o dinamismo normativo da Igreja romana contribuem para transformar, na Baixa Idade Média, os métodos e as estruturas da atividade jurisdicional, delineando lentamente, entre inércias e resistências, o paradigma da justiça punitiva que caracterizará a Europa moderna. Trata-se de um processo histórico-institucional revelador de mutações mais profundas, referentes ao plano da mentalidade coletiva. De facto, no abandono gradual dos procedimentos ordálios como instrumento de solução das vertentes judiciais reflete-se com toda a evidência a crise da *Weltanschauung* mágica, típica dos povos germânicos e o surgimento de uma nova racionalidade.

A civilização da Idade Média Tardia deixa de confiar (e, assim, de se fiar) nas experiências probatórias formalizadas nos juízos públicos, cujo resultado era anteriormente considerado como a manifestação do juízo de Deus. O apuramento da responsabilidade começa a seguir caminhos diferentes da disputa judicial (ainda que tenazmente persistente), do juramento purgatório e dos ritos ordálios da água a ferver, do ferro em brasa ou do carvão a arder, em que o veredicto brotava dos efeitos produzidos pelos elementos da natureza sobre os corpos obrigados ao temível desafio. É a própria autoridade religiosa que sela definitivamente o descrédito de tais provas quando, em 1215, Inocêncio III (1160-1216, papa desde 1198) proíbe que os eclesiásticos as sufraguem com a bênção, privando-os assim do crisma da sacralidade e acelerando a passagem dos juízos irracionais de Deus para a racionalidade investigativa dos juízos humanos.

Pela definição da esfera penal

A modernização dos procedimentos judiciais entre a Alta e a Baixa Idade Média é acompanhada pela incipiente diversificação dos âmbitos jurisdicionais. Até ao século XII não é possível identificar uma esfera penal diferente da civil, nem duas tipologias diferentes de processo. A nível judicial, tanto nas cortes feudais e locais como nos órgãos da justiça régia, o recurso ao ordálio é válido

para resolver indiscriminadamente conflitos de diferentes géneros, classificáveis, segundo uma ótica moderna, nos domínios diferenciados do civil e do penal.

A determinação do espaço da justiça punitiva liga-se à construção (institucional e ideológica) do poder monárquico, precocemente iniciada nos grandes reinos feudais de França e Inglaterra. Em particular neste último, nos séculos XII e XIII, configura-se uma dimensão jurídica de proibições, ligadas à garantia da *pax* pública assegurada pelo rei, e de punições, irredutíveis ao tradicional critério compensatório das composições pecuniárias. Nasce assim, registado nas listas com tendência expansiva dos *pleas of the Crown*, o direito penal inglês, que disciplina violações não resgatáveis pelos autores e passíveis de serem perseguidas exclusivamente pela justiça régia. Paralelamente, toma forma um procedimento judicial destinado a apurar as responsabilidades e a punir os perturbadores da *King's peace*.

A génese do processo penal inglês

Elemento caracterizador da justiça régia, identificado com a sua função de controlo social e de manutenção da ordem pública, é o inquérito judicial, sistematicamente efetuado, a partir do reinado de Henrique II (1133-1189, rei desde 1154), como alternativa ao processo por acusação privada típico da Idade Média, o ordálio. Modelos diversificados de inquérito difundem-se no mesmo período também no continente, mas a *recognitio* inglesa assume um carácter muito peculiar, permanecendo afastada dos tratamentos vexatórios da inquisição.

O papel dos *recognitores*, isto é, dos 12 árbitros investidos de autoridade para referir ao juiz os factos relevantes para o julgamento, torna-se de facto no papel do júri de acusação, inserido no sistema judicial régio, inicialmente baseado na atividade dos juízes itinerantes. Em 1166, as Constituições de Clarendon atribuem aos *recognitores*, nomeados pelo xerife por cada centena, a tarefa de apresentar, aos *itinerant justices*, a lista dos delitos e dos suspeitos. As suas declarações sob juramento, assumidas não como testemunho, mas como imputações, constituem a base do processo por *indictment*, que, evitando os arriscados defeitos do *appeal* tradicional, mantém no rito penal inglês a marca acusatória.

Mais tardia e mais matizada é a mudança do processo na fase posterior ao *indictment*. Os suspeitos enviados a julgamento pelo *presentment* dos *recognitores* têm de enfrentar os habituais ordálios (no mais favorável dos

casos, o juramento). No entanto, começa a afirmar-se uma modalidade judicial diferente, requerida caso a caso pelos imputados como graça soberana: o envio do processo para um júri de julgamento encarregado do veredicto. Em torno dos fundamentos institucionais do *jury of presentment* e do *petty jury* se desenrolarão, depois da queda definitiva dos juízos de Deus, as formalidades processuais (exemplarmente garantistas) da justiça penal inglesa.

A viragem inquisitorial do processo penal europeu

Embora não faltem na Europa continental experiências de inquérito semelhantes à *recognitio* inglesa, o tipo de instrução judicial, que, prevalecendo sobre todos os outros modelos, se impõe no século XIII como momento central do processo penal tem características muito diferentes e marcadamente autoritárias. A sua matriz histórica é identificada nas estratégias repressivas postas em prática pela Igreja católica contra os heréticos, em cujo contexto de emergência se quebra o nexos entre inquérito burocrático e testemunho de grupo, em torno do qual se haviam estruturado anteriormente os sistemas de ação penal pública.

O papel de Inocêncio III, que reforma o mecanismo processual forjado pelo concílio de Tours (1163) e redefinido pelo decreto *Ad Abolendam* (1184) de Lúcio III (?-1185, papa desde 1181), é decisivo, atribuindo aos inquiridores eclesiásticos plena faculdade de prática de investigação sobre o mero pressuposto da *fama facti*. O velho inquérito episcopal ancorado no papel de reconhecimento dos *testes synodales* é substituído por um processo inquisitório intrinsecamente discricionário, que é confiado à competência das ordens franciscana e dominicana. Neste perigoso terreno judicial inserem-se depois elementos prejudiciais ao imputado, como o secretismo dos nomes das testemunhas, a prática da tortura e a aplicação de penas extraordinárias.

Os tribunais laicos depressa seguirão o exemplo, orientando as perseguições dos criminosos mais graves para os módulos da *inquisitio haereticae pravitatis*. A doutrina jurídica acompanha esta metamorfose judicial, acolhendo as novas instituições inquisitoriais na trama processual elaborada a partir da *ordo in procedendo* do direito romano tardio. A partir da orientação normativa convergente das leis e da ciência do direito ganha corpo, nos tribunais de justiça, o chamado processo romano-canónico: modelo de longa duração que marcará a civilização jurídica europeia no campo penal até ao revolucionário século XVIII.

O processo romano-canônico

Os traços fundamentais deste modelo são: o secretismo da instrução probatória, a prisão preventiva do acusado, a hierarquia predefinida dos elementos de prova, a posição de inferioridade da defesa em relação à acusação, a confusão entre órgãos requerentes e órgãos encarregados de julgar.

O magistrado inquisidor inicia o processo, desenvolve o inquérito e emite um juízo. O imputado, privado da liberdade, só é informado da acusação e das provas contra ele no final da fase instrutória, que, desenvolvida em segredo, consiste na recolha e no registo escrito dos *indicia*, dos *documenta* e dos testemunhos. Por escrito são expostas também a defesa e as declarações do imputado, que só pode obter a assistência de um advogado depois de ter assistido à audição das testemunhas.

A sentença já não se liga aos ordálios irracionais, mas a um sofisticado mecanismo probatório construído pela racionalidade calculista da doutrina jurídica, que atribui preventivamente a cada tipo de prova um determinado grau de força probatória. No entanto, o sucesso prático deste sistema de «provas legais» é paradoxal: com a intenção de conter a discricionariedade potestativa dos juízes em nome da objetividade do juízo, acaba por aumentar o carácter danoso e arbitrário do processo, incentivando, dada a dificuldade de alcançar a *probatio plena* na base das suas regras, o recurso à tortura para obter a confissão do imputado e proceder à condenação.

A recusa da tortura como instrumento de inquérito e a crítica do valor probatório da confissão serão temas centrais na polémica contra o rito inquisitório, que culminará no projeto iluminista de um processo penal oposto ao paradigma romano-canônico: um modelo garantista, ancorado no princípio da presunção de inocência e estruturado sobre a paridade e o contraditório entre as partes, sobre a publicidade e a oralidade do processo, sobre o papel equidistante e de imparcialidade do juiz. Um modelo que terá o seu principal ponto de referência empírico no processo penal inglês e que orientará as reformas judiciais nos principais Estados europeus.

V. também: *A inquisição episcopal e a inquisição pontifícia*, p. 229;

Os pobres, os peregrinos e a assistência, p. 232;

As perseguições contra os judeus, p. 236.

AS INSTITUIÇÕES POLÍTICAS

de Fabrizio Mastromartino

O policentrismo político, típico da plena e baixa Idade Média, reflete o articulado pluralismo jurídico do momento. As instituições que se colocam neste quadro – os poderes monárquicos, as novas realidades comunais e os regimes universais do império e do papado – inserem-se na densa rede do velho sistema feudal, que ainda impregna as dinâmicas políticas e sociais da época.

Pluralismo institucional

Em linha com uma consolidada tradição publicística, jurídica e politológica, o termo «instituições» é aqui entendido como englobando as entidades artificiais, constituídas para uma qualquer finalidade política, que ocupam uma posição específica e não efémera no quadro das relações jurídicas definidas pelo sistema normativo em que tais entidades são colocadas e dentro do sistema das relações de força em que estão inseridas.

Compreende-se bem que, num contexto histórico dominado por um exagerado pluralismo jurídico, o quadro das instituições se apresente inevitavelmente bastante estruturado. Por outro lado, a plena e baixa Idade Média são caracterizadas por um policentrismo político estável que reflete a coexistência de uma pluralidade de ordenamentos hierarquicamente não ordenados e, por isso, concorrentes entre si.

Os conflitos entre estes diferenciados sistemas de direito remetem, na sua expressão social, para a competição entre os poderes que encontram colocação no seu seio: uma conflitualidade reveladora das relações de poder vigentes e do conjunto das instituições que disputam a cena política. Daí resulta um panorama multiforme das instituições medievais, para cuja organização serve de cenário um quadro social e cultural que, em maior ou menor medida, as compreende: o sistema de direito feudal nas suas mais diversas expressões. Modelo vencedor do momento, o ordenamento feudal permeia a vida civil e administrativa da época, penetrando nos gânglios das instituições, mostrando-se um instrumento dúctil de governo, medida da solidez de velhos e novos poderes.

As monarquias feudais

O alastramento do elemento feudal impõe como condição ineludível para o exercício do poder político a nível territorial a posse de um património senhorial. Assim, numa sociedade ainda estruturalmente agrária, a afirmação dos poderes soberanos emergentes está ligada de modo indissolúvel à

propriedade fundiária e ao controlo da terra. Face a uma imperante particularidade feudal, que se apresenta emaranhada e inamovível, os novos monarcas vergam a vassalagem aos seus fins, fazendo dela um instrumento de controlo social que atua como meio de coordenação entre o soberano e os poderes feudais, de tal modo que, já no início do século XIII, surgem arregimentados numa rede de vínculos em cujo vértice está o rei.

O soberano reivindica a sua supremacia em matéria feudal, enfraquecendo de facto a ameaça que, de outro modo, as ligações estabelecidas pelo feudo poderiam constituir para o poder régio. Ao fazer da hierarquia feudal parte fundamental da organização social do reino, o monarca faz dela um instrumento eficaz de governo, que confirma o seu poder num âmbito territorial específico, de que se considera o legítimo proprietário, como *dominus* régio, a quem os seus *vassi* devem prestar fidelidade. Assim, é no quadro deste sistema de relações assimétricas e desiguais que as monarquias feudais impõem o seu poder: aumentando o território submetido ao seu controlo; construindo um aparelho administrativo eficiente; e, sobretudo, tornando as instituições régias capilares em matéria fiscal e na esfera jurisdicional.

É o que acontece na França capetiana já no decorrer do século XII, onde a uma acentuada política de expansão territorial se junta uma legislação de carácter geral destinada a disciplinar os poderes senhoriais no interior do reino. Mas, o reinado de Filipe Augusto (1165-1223, rei desde 1180) é decisivo para a consolidação das estruturas públicas. Contribui para desenvolver um complexo aparelho administrativo e burocrático, dotando o reino de oficiais régios e reservando à coroa poderes jurisdicionais e fiscais exclusivos, sem no entanto pretender remover a enraizada estrutura feudal, que, pelo contrário, é ainda mais integrada nas instituições monárquicas com a definição por escrito das obrigações dos vassalos. A estrutura já centralizada do reino é posteriormente estruturada por Luís IX (1214-1270, rei desde 1226), que procede a uma racionalização radical do ordenamento jurídico e a uma mais completa centralização do edifício administrativo, introduzindo o sistema das inquirições para a verificação da atividade dos oficiais régios e impondo o juramento aos vassalos do reino.

Ao contrário da experiência continental, onde a relação entre o poder régio e a constelação das ligações feudais perdura num delicado mas constante equilíbrio, na Inglaterra normanda, a sujeição dos poderes feudais à coroa é muito mais acentuada. O soberano coloca-se, desde o momento da conquista da ilha, como *dominus* das terras ocupadas, mandando redigir em 1085 e 1086 o

Domesday Book, formidável inventário de bens e pessoas, objeto do património adquirido pela coroa.

Abre-se assim um longo e ambivalente confronto entre os vassalos do reino e o monarca: se, por um lado, o soberano se erige como garante dos velhos direitos particulares, na sua ação renovadora mina os alicerces da continuidade dos ordenamentos tradicionais, derogando abertamente as regras consuetudinárias do direito feudal, suscitando assim a tenaz resistência dos seus vassalos. A tentativa de João sem Terra (1167-1216) recorrer à contribuição extraordinária falha clamorosamente e o monarca é obrigado a reconhecer amplas concessões, reunidas na conhecida *Magna Charta Libertatum*, que confirma os ordenamentos particulares desenvolvidos pela tradição, limitando de facto os poderes do rei.

Finalmente, na segunda metade do século XIII é articulada a estrutura burocrática do reino, através de uma reordenação da matéria fiscal e mediante uma mais clara definição das relações dos vassalos com a coroa. Os vassalos diretos do soberano começam a fazer parte da *curia regis*, máximo órgão jurisdicional e simultaneamente legislativo do reino. A sua participação no que se apresenta como o primeiro tribunal de justiça inglês de roupagem parlamentar é depois confirmada no início do século seguinte pelas ordenações de Oxford, que reforçam posteriormente o papel já relevante dos vassalos régios.

As comunas

Ainda que a comuna constitua certamente a novidade mais significativa no panorama político da plena e da baixa Idade Média, abrindo, sobretudo em Itália, uma longa fase de experimentação institucional, é igualmente importante a relação original que liga a vontade de autogoverno das cidades às relações de força que se consolidam no feudo. De facto, pelo menos inicialmente, a comuna apresenta-se como o lugar institucional onde os grupos e as classes mais próximas da matriz feudal exercem os seus privilégios e os seus poderes mediante estruturas e funções públicas que definem substancialmente uma nova organização do sistema feudal vigente. O elemento inovador consiste no carácter representativo e colegial dos órgãos institucionais, cuja estrutura virtualmente democrática influencia a sua complicada parábola política. De facto, depressa se coloca o problema da extensão da estrutura subjetiva do poder comunal, posteriormente agravado pelo aparecimento de novos conflitos entre interesses diversos, inexistentes na origem e que germinaram com o

desenvolvimento das cidades, protagonistas de uma impressionante expansão económica, cultural e social.

À comuna do podestade, que durante algum tempo age como garantia dos equilíbrios da vida citadina, favorecendo um abrandamento das tensões que dividem as classes dirigentes opondo-as aos novos grupos emergentes (os mercadores e os artesãos), cedo se opõe a comuna do povo, cuja organização é em tudo semelhante à estrutura institucional do podestade. De facto, também é caracterizado pela subsistência de elementos opostos, que comprometem rapidamente a eficiência da organização das funções públicas. Efetivamente, a supremacia dos órgãos de governo é erodida pela vontade de autonomia das corporações que constituem a base insubstituível do seu funcionamento.

A presença simultânea destes poderes, cada um em competição com os outros, inflama a vida citadina, agora terreno de uma luta crónica e selvagem. Assim se manifesta a contradição estrutural que agita os destinos da comuna. Se, por um lado, as instituições comunais se propõem o objetivo de operar uma mediação entre os interesses que afloram do articulado mosaico que compõe a sociedade citadina, segundo um espírito unitário aparentemente incompatível com a mentalidade privada típica do regime feudal, por outro, os órgãos, maiores do que as duas estruturas comunais que se opõem, acabam por ser expressão da vontade política das forças dominantes, favorecendo assim, inevitavelmente, a afirmação de uma parte sobre a outra, de um poder, com os seus privilégios, sobre um outro poder seu concorrente.

É deste modo que a nova estabilidade política se realiza num ordenamento do poder hierarquizado e tendencialmente oligárquico, que se concentra na figura do senhor, expressão de um poder de facto, que se coloca como garante de paz e de imparcialidade, em quem a sociedade citadina confia, cansada das violências e das confiscações sofridas. Formalmente, as instituições comunais permanecem, mas depressa são exautoradas pelo senhor, que se apropria de um poder desmesurado, que excede clamorosamente os poderes normalmente atribuídos aos órgãos máximos comunais.

Os poderes universais

É precisamente a novidade institucional do poder comunal citadino que torna ainda mais visível a já fraca posição dos poderes universais nas suas áreas de influência. A emergência de poderes locais autónomos, organizados nas novas estruturas comunais, enfraquece sobretudo a autoridade imperial, mas também ameaça o poder temporal da Igreja nas terras que se encontram sob o controlo

papal, já bastante efémero pela constante ausência do pontífice, empenhado na realização das suas aspirações políticas fora dos limites do seu Estado.

A este desafio comum, ambos opõem os instrumentos do regime feudal vergando-os aos seus objetivos específicos. O império, em vez de tentar uma impossível recomposição geral dos direitos públicos, que comportaria o emprego de grande número de funcionários, procede à concessão de diplomas feudais, com o propósito de ligar a si os poderes locais, construindo uma relação concreta de fidelidade numa condição de ampla autonomia administrativa. A Igreja reordena o seu governo temporal, reestruturando, com Inocêncio III (1160-1216, papa desde 1198), a organização do território sob o seu controlo. A reforma, ao estabelecer critérios funcionais para o reconhecimento dos direitos papais sobre o território, melhora efetivamente a gestão dominial e o sistema de cobrança das receitas, mas obtendo resultados muito pouco duradouros.

Ainda menos eficaz é a estratégia imperial em relação às comunas. Para as cidades, os diplomas feudais, com que o império tenta vincular a sua fidelidade, parecem supérfluos, estando previstos neles direitos e poderes que os órgãos comunais já tinham adquirido de facto. Após a rendição do imperador às pretensões das comunas, sancionada pela paz de Constança, depois da morte de Frederico II (1194-1250, imperador desde 1220) o poder do império entra numa fase de declínio que também envolve a Igreja, como já se disse. Ambos os poderes universais são assim obrigados a aceitar os processos institucionais realizados pelas cidades dos seus territórios, acabando, com a concessão dos vicariatos (imperiais ou apostólicos), por ratificar passivamente a ascensão do poder senhorial nas comunas e nas terras limítrofes, prelúdio da constituição dos principados na Itália centro-setentrional.

V. também: *As cidades*, p. 188.

ASPIRAÇÕES DE RENOVAÇÃO RELIGIOSA DA IGREJA E HERESIAS

de **Ciro Di Fiore**

Os séculos XIII e XIV são tempos de grande renovação na história do cristianismo e da Igreja. Esta renovação – no seio da qual convém ler também o fenómeno das heresias –, marcada pela participação cada vez

maior dos laicos e das mulheres, pela criação de confrarias e pelo nascimento de movimentos de penitência, verá também a criação e o desenvolvimento das novas ordens dos franciscanos e dos dominicanos. À crise da Igreja institucional, durante o período de Avinhão, do cisma e dos antipapas, contrapõe-se uma espécie de cristianismo feminino «a partir de baixo», profético e visionário. Tanto os movimentos dos laicos devotos – e sobretudo o da Devotio Moderna, amadurecido na Holanda – como o profetismo produzem também uma renovação nos modelos de santidade que são propostos aos fiéis.

Movimentos de reforma, movimentos heréticos. As raízes comuns.

Não é difícil conseguir captar a ligação existente entre os movimentos dos séculos XIII e XIV, que aspiram a uma renovação da Igreja dentro dos limites da ortodoxia, e os que não se reconhecem nas regras e nas hierarquias; mais difícil é procurar compreender qual pode ser a causa da mudança, que, encerrando definitivamente a época de acentuado pessimismo que podemos denominar *de contemptu mundi* (o desprezo do mundo), está na base tanto de um movimento como do outro. Renovação que, destinada há já algum tempo à transformação da Igreja *in capite*, tenta agora iniciar a transformação *in membris*, que será uma das características dos séculos XIII e XIV. É por isso que toda a Igreja, a da hierarquia do clero, secular e sobretudo regular, e a mais vasta do povo de Deus, composta pelos laicos comuns, homens e mulheres, conhecerá nestes anos um dos seus desenvolvimentos mais fecundos. Por outro lado, se podemos, em determinados aspetos, fazer remontar esta renovação ao século XII e à escola de Chartres e, mais em geral, à filosofia dos Vitorinos, como ao próprio Joaquim de Fiore (c. 1130-1202), para recordar apenas alguns «mestres», devemos acrescentar que essa transformação dará os seus frutos mais maduros precisamente no século XIII. De facto, estes intelectuais contribuíram certamente de maneira determinante para construir o novo cristianismo, que, se pelos seus aspetos proféticos e apocalípticos teve um eco bastante longo, pelas suas exigências de reforma «no mundo» orientou-se cada vez mais para a valorização da encarnação de Cristo e da humanidade da sua figura; orientação que encontraremos subentendida não só em algumas escolhas heréticas, mas sobretudo em muitas outras «novidades» que caracterizarão a espiritualidade mais ortodoxa dos séculos que aqui nos interessam: as novas devoções marianas, a difusão – a partir da vaga de relíquias e ícones trazidos para o ocidente com a quarta cruzada – do culto de

reíquias e imagens mais ou menos miraculosas, a renovação das ordens religiosas que se orientam cada vez mais para novas formas conventuais da realidade urbana e que se empenham na pregação regular, as associações de confrades, a valorização da pobreza, a espiritualidade da penitência, para não falar do novo e importante papel assumido pelas mulheres. Assim, são muitos os aspetos que o movimento que visa renovar a Igreja, por dentro e por fora, vai assumindo, mas certamente, de entre todos, o que passará a caracterizar mais fortemente a sociedade, é o que tende a revalorizar desde há séculos uma «pastoral elitista», o mundo dos laicos provenientes em larga medida das classes artesanais e mercantis. A par de variadas razões de natureza mais genuinamente histórico-política, a participação cada vez mais difundida dos laicos encontra a sua maior motivação na consciência de que a motivação monástico-contemplativa não é necessariamente a única via – e nem sempre a melhor – da perfeição cristã, mas que o destino das mulheres e dos homens é acima de tudo o empenho não solitário, mas nas novas confrarias, no mundo; e é certamente isso que constituirá também a herança mais duradoura que estes movimentos deixarão à Europa dos séculos futuros e às reformas, também aqui internas e externas ao mundo católico.

A diversa constituição destes movimentos, os aspetos mais ou menos marcadamente teóricos que os caracterizam, como o acento posto por alguns no simples quotidiano, e a orientação que os une na escolha da pobreza fazem deles um conjunto complexo e difícil de enquadrar para nós, como o foi para os que tiveram de os julgar e, por vezes, condenar, sem que a diferenciação entre heresia e ortodoxia tivesse parâmetros teoricamente certos. Muitas vezes tratou-se apenas de se sobrepôr ou de se opor – como no caso dos begardos, mas também dos franciscanos espirituais e, em particular, dos irmãos de vida pobre (os *fraticelli*) – à autoridade papal, que decidiu o destino desses agrupamentos. Outras vezes aproveitaram proteções e patrocínios, mas não são poucos os casos em que o que fez pender a balança para o lado negativo foram escolhas demasiado «revolucionárias» no plano social, como no caso dos *fraticelli* do livre espírito condenados por Clemente V (1260-1314, papa desde 1305) com a bula *Dilectus Domini*, de 1311. Um dos pontos culminantes da perseguição foi marcado para muitos destes grupos pelo pontificado de João XXII (c. 1245-1334, papa desde 1316).

**A pobreza dos santos, a pobreza das novas ordens,
a pobreza dos heréticos**

No limiar do século XIII, Inocêncio III (1160-1216, papa desde 1198), regressando a uma posição expressa pelo seu predecessor, aprova, depois de o ter dotado de constituições jurídicas, o movimento dos laicos, que, mesmo ficando nas suas casas com as suas famílias, tinham escolhido uma forma de vida religiosa e «se abstinham de mentir e de mover ações contra alguém e se empenhavam em lutar pela fé católica». Trata-se dos umiliatas, o primeiro grupo laico que associou uma vida religiosa intensa à prática do trabalho artesanal; o documento, datado de 1201, é muito importante e sanciona oficialmente a existência das três ordens: os clérigos, os que se conformam a uma existência comunitária de carácter monástico reunidos num convento, e uma terceira ordem de laicos que vivem «no mundo» e não obedecem a uma regra, mas a um simples *propositum* (A. Vauchez, *I Laici nel Medioevo*). Uns anos antes, o mesmo papa tinha elevado à glória dos altares pela primeira vez um mercador: Santo Omobono de Cremona (?-1197), laico, casado e, precisamente, devoto e mercador caridoso. Outros homens e muitas mulheres, também maioritariamente escolhidos entre as novas camadas sociais da realidade comunal e urbana, muitas vezes nem bispos nem monges, mas castamente casados, ou «terciários», ou pertencentes às novas ordens de franciscanos e dominicanos, que mais forte e significativamente exprimem a vontade de mudança da Igreja dos séculos XIII e XIV, serão depois santificados.

Outros movimentos, como o dos penitentes, mais propriamente da *Ordo Poenitentiae*, desenvolverão modelos semelhantes. Um texto aprovado pelo papa em 1221, conhecido como *Memoriale Propositi*, define as suas obrigações e estatuto. Os adeptos, que recusam o juramento e não podem usar armas, devem confessar-se e comungar três vezes por ano e vestir um hábito não tingido e pobre. Fazem jejuns mais rigorosos do que os simples fiéis e recitam as sete horas canónicas como os monges. Para sublinhar a contiguidade existente entre estes movimentos de renovação e os dos frades menores bastará dizer que o próprio São Francisco (1181/1182-1226) criara inicialmente uma confraria de penitentes, que só depois da aprovação de Inocêncio III dará origem à ordem dos frades menores e à dos *pauperes dominae* de santa Clara (c. 1194-1253).

Nenhum debate mais do que o debate sobre a pobreza pode levar-nos a compreender o tecido comum que alimenta os novos frades e os novos santos, os heréticos e os seus adversários. Debate nascido na nova realidade urbana marcada pelas transformações sociais que quebram pouco a pouco a convicção de que toda a pobreza, como toda a riqueza, é desejada por Deus e de que cada

hierarquia social é na realidade, literalmente, uma «ordenação sagrada». Na ambiguidade de uma moral arcaica do trabalho, que tem dificuldade em tornar-se a nova ética do lucro através das novas profissões, a Sagrada Escritura, interrogada cada vez mais frequentemente com novos olhos e novas perguntas, pode prestar-se a qualquer interpretação: a própria passagem do Evangelho de Mateus (19-21) – «Vai, vende o que possuis e doa o que obtiveres aos pobres» – é retomada para a conversão de Omobono, o primeiro santo-mercador já referido, de São Francisco, o filho do mercador que se revolta contra o pai, e de Pedro Valdo (?-1207), o mercador fundador do movimento herético dos valdenses contra os quais muito sangue será derramado.

Francisco de Assis despoja-se, e não só metaforicamente, de toda a riqueza para dedicar a sua vida à penitência, ao jejum, à oração; em 1210, Inocêncio III concede a sua aprovação verbal à *Regra* da nova ordem. Em 1219, Francisco desloca-se ao Egito; recebido pelo sultão, tenta em vão convertê-lo também à fé de Cristo. Depois de uma peregrinação à Terra Santa, ao regressar, depara-se com graves conflitos entre os frades, que envenenam os seus últimos anos. Entretanto, elabora uma nova *Regra*, aprovada por Honório III (?-1226, papa desde 1216), em 1223, que visa disciplinar e organizar sobre bases de maior eficiência um movimento que, inicialmente pensado por poucos adeptos, tem um sucesso inesperado e conta com centenas de elementos, nem sempre controláveis. De facto, a ordem iria atravessar oposições, cisões e fraturas, a mais importante das quais se refere precisamente ao modo de entender e viver a pobreza, acabando por originar a divisão entre os mais pragmáticos e submissos «conventuais», apreciados em Roma, e os mais intransigentes «espirituais», que se reclamam do rigor da *Regra*, que proíbe a propriedade de quaisquer bens, de acordo com o exemplo de Cristo e dos apóstolos, e que caem em posições radicais na fronteira da heresia.

Muitos fiéis, como muitos que serão julgados heréticos – pense-se em particular nos valdenses seguidores de Pedro Valdo, acima referido – olham com desconcerto, para não dizer com desdém, para a Igreja rica e faustosa, poderosa e mundana, muito diferente da Igreja primitiva, pobre, humilde e frugal que têm em mente. Até as construções e a decoração de edifícios de culto, como as grandes catedrais góticas, orgulho arquitetónico da Idade Média, dão origem a polémica; memorável é a polémica travada entre Bernardo de Claraval (1090-1153) e os monges cluniacenses, como testemunha a *Apologia ad Guillelmum*, e que, prolongando-se no século XIII, dá origem a uma renovação do estilo, sob o signo da simplicidade, em todas as igrejas

cistercienses.

A referência das Escrituras à pobreza de Cristo e dos Apóstolos – origem de todas as diatribes sobre a pobreza – é formalmente condenada como herética pelo papa João XXII, em 1318, suscitando a violenta reação do então superior dos franciscanos, Miguel de Cesena (1270-1342), que ousa contestar a condenação, mas que, tendo sido destituído, é obrigado a fugir para o Mónaco e a colocar-se sob a proteção de Luís, o *Bávaro* (c. 1281-1347, rei desde 1314), que naquele período acolhe também Marsílio de Pádua (c. 1275-c. 1343), o resolutivo defensor da origem laica e terrena do poder expressa na sua obra mais famosa, *Defensor Pacis*.

Mas, na realidade, os movimentos pauperistas são anti-históricos: a Igreja, plasmada e organizada ao longo dos séculos num eficiente sistema de governo, não quer e não se pode separar do mundo, como pretendem estes contestatários, em nome de um regresso impossível ao passado.

Em 1292, os já recordados irmãos da vida pobre ou *fraticelli* – um ramo dos espirituais – encabeçados por Ângelo Clareno (c.1245-1337), obtêm o reconhecimento de Celestino V (1209/1210-1296, papa de maio a dezembro de 1294), mas, devido ao seu escasso respeito pela hierarquia, encontram um forte opositor no seu superior Boaventura de Bagnoregio (c. 1221-1274), e acabam por aderir às franjas mais radicais das seitas pauperistas, até se confundirem com muitos contestatários *extra ecclesiam*. Entre eles recordamos Gerardo Segarelli (?-1300), que, depois de ter tentado em vão ser acolhido pelos franciscanos de Parma, vende os seus bens e, tendo distribuído o que obteve pelos pobres – mais uma vez o eco das palavras do Evangelho de Mateus –, volta a propor o modelo de vida da Igreja primitiva, dando origem, cerca de 1260, ao movimento dos chamados apostólicos, que partilham muitas das exigências que já encontrámos noutros movimentos. Para eles, é necessário «recusar prestar juramento, despojar todos os bens temporais e viver de esmolas, sem se preocupar com o amanhã, ter como vestuário apenas uma simples túnica e um tosco manto, não ter morada fixa, mas fazer penitência e pregar, mesmo sendo laicos, estas normas de vida» (Cinzio Violante, «Heresias nas cidades e no condado em Itália do século XI ao século XIII», em *Studi sulla Cristianità Medievale*, 1972). Gerardo Segarelli é condenado à fogueira em 1300, mas a sua ação é continuada por um seu discípulo, frei Dolcino de Novara (c. 1250-1307), que se torna promotor de um movimento de palingenesia social e religiosa, reclamando-se, aliás como o seu mestre, das profecias apocalípticas de Joaquim de Fiore (c. 1130-1202) e do próximo

advento do Espírito Santo por ele auspiciado, durante o qual seria instaurado o reino do Evangelho Eterno, pregado pela nova ordem monástica dos justos, com que muitos dissidentes creem identificar-se. Os adeptos de Dolcino, organizados em bandos armados, que fazem correrias pela Itália setentrional, tornam-se durante anos responsáveis por violências, diremos hoje «de classe», contra as propriedades dos ricos, mas também de saques indiscriminados e delitos. São pelo menos 4000 quando se instalam no monte de Parete Calva, na região de Novara. Aqui são dizimados pelo longo cerco das tropas mercenárias ao serviço dos bispos de Vercelli e de Novara; os poucos que conseguem fugir refugiam-se na região do Biellese, no monte Rubello, mas já se vivia o epílogo do movimento (1307). Depois de uma desesperada resistência são todos capturados e frei Dolcino é morto no meio de suplícios inenarráveis.

Renovar a Igreja com a palavra, renová-la com a repressão.

A luta contra os cátaros

Também a vida de São Domingos de Gusmão (c. 1170-1221), natural de Castela, está estreitamente entrelaçada com a dos heréticos: apercebe-se bem cedo de que na base da capacidade de persuasão dos cátaros está a simplicidade das suas palavras, a força do exemplo de vida, a escolha da pobreza, o amor desinteressado e espontâneo pelo próximo; numa palavra, a sua «credibilidade». Decidido a opor-se ao movimento herético com as mesmas armas que determinaram o seu sucesso, Domingos consegue convencer o papa Inocêncio III a aceitar o seu pedido para fundar uma nova ordem religiosa, a dos frades pregadores, que na escolha do seu nome encobre o emaranhado de problemas que o tempo acumulara em torno da questão da pregação, geralmente ausente da prática pastoral, inacessível quando praticada em linguagem abstrata, difícil, ou numa língua já incompreensível para a maioria dos fiéis como era o latim. A ordem será depois reconhecida oficialmente por Honório III em 1216. A nova ordem torna-se muito rapidamente o guardião mais zeloso da ortodoxia: são os verdadeiros *Domini canes*, os cães do Senhor, como são chamados desde o início os seguidores de Domingos. A denominação também faz referência, de um modo ambíguo, ao facto de a maior parte das fileiras da *Ordo Praedicatorum* provir dos que querem renovar a sociedade mais com o sinal do rigor e da repressão do que com o da convicção: os inquisidores. Entre estes, um dos primeiros e mais famosos é Pedro de Verona (1203-1252), filho de pais cátaros, que persegue com tal encarniçamento os heréticos na Lombardia, que acaba por ser assassinado numa emboscada que

lhe fizeram em Barlassina, próximo de Seveso, tornando-se, com o nome de São Pedro Mártir, o padroeiro de todos os inquisidores. Ainda em 1631, o *Manuale degli Inquisitori, ovvero Pratica dell'Ufficio della Santa Inquisizione*, escrito por Eliseo Masini de Bolonha, várias vezes reimpresso, apresentará a dedicatória «Ao invencível campeão e muito firme Pedra da Santa Fé, Pedro o grande Mártir».

Os dominicanos, ao contrário dos franciscanos, permanecem substancialmente unidos, e Inocêncio III, que no próprio ano da sua eleição propôs a quarta cruzada, promove também a ofensiva contra a heresia cátara, que culmina na chacina dos albigenses. A difusão dos cátaros, sobretudo no sul de França e na Itália setentrional, começa a assumir dimensões preocupantes. O inquisidor Raniero Sacconi, ainda em 1250, calcula que só na Itália setentrional haja pelo menos 4000 dirigentes, os chamados Perfeitos, cada um dos quais organiza uma comunidade mais ou menos vasta de adeptos (embora não seja hoje possível compreender se, no início do século XIII, a heresia estava realmente tão difundida como pareceria mediante certas fontes da época). Se, por um lado, os cátaros – que se definem «verdadeiros cristãos» e «bons homens» – também dão voz ao descontentamento das vítimas da opressão feudal e social, que viam o clero desempenhar em muitos aspetos um papel de primeiro plano, por outro, negam a autoridade do papa e consideram nulos e inválidos os sacramentos conferidos por padres indignos, corruptos e concubinos, que constituem uma parte consistente do aparelho de governo. A isto juntam-se aspetos doutrinários de origem oriental e maniqueísta, que levaram a classificar este tipo de heresia como dualista: recusam comer carne, ovos e queijo, não aceitam o batismo, a missa, a eucaristia, repudiam o ato sexual, inclusive no seio do casamento. Muitos são atraídos pela simplicidade e santidade de vida que estas comunidades, que se reclamam da Igreja primitiva, ostentam; outros, vítimas da opressão, encontram nelas companheiros e conforto; finalmente, outros, sobretudo nobres, apoiam os cátaros também na perspectiva de poderem espoliar bispos e abades das suas propriedades.

A ação da Igreja para com os cátaros é marcada por uma dupla diretiva: por um lado, a mais absoluta intransigência sob o perfil doutrinário e o princípio da obediência à hierarquia, por outro, uma cautelosa abertura às aspirações de reforma do clero que a contestação exprime. Assim, o próprio Inocêncio III, que, como já vimos, reabilita e acolhe no seio da Igreja os umiliatas e algumas franjas dos valdenses, como os pobres católicos e os pobres reconciliados, que tinham sofrido condenação por heresia, e que, seguido pelo seu sucessor

Honório III, favorece a formação das novas ordens mendicantes, é o grande opositor dos cátaros.

Em Béziers, ocorre em 1209 o episódio atroz referido pelo cronista e abade cisterciense Cesário de Heisterbach (c. 1180-c. 1240), no *Dialogus Miraculorum*: Quando perguntaram ao legado pontifício Arnaud Amaury (? -1225) como se distinguiam os cátaros que se tinham refugiado junto dos católicos na igreja da cidade, Arnaud ordenou o massacre indiscriminado com a expressão tristemente célebre: *Caedite omnes! Novit enim Dominus qui sunt eius* (Matai todos, o Senhor reconhecerá os seus). Se em França, em meados do século XIII, a heresia pode considerar-se erradicada, em Itália, tem vida longa, pelo menos até 1277 (Y. Stoyanov, *L'Altro Dio. Religioni Dualistiche dall'Antichità all'Eresia Catara*, 2007).

Os laicos, velhas e novas devoções

A espiritualidade medieval encontra uma das suas expressões não secundárias no movimento dos penitentes; são laicos de ambos os sexos, «ansiosos por conduzir uma vida religiosa mais intensa sem entrar na estrutura rígida das ordens monásticas ou canónicas» (André Vauchez, *I Laici nel Medioevo. Pratiche ed Esperienze Religiose*, 1987), mas que, no entanto, não podem prescindir de uma aprovação ou pelo menos de uma maior ou menor tolerância tácita da hierarquia. O programa da *Ordo Poenitentiae* (que é naturalmente entendido como um movimento e não uma ordem em sentido estrito), expresso em *Memoriale Propositi*, é aprovado pelo papado em 1221: dos penitentes podem fazer parte laicos sem nenhum rito de admissão, pelo menos no início. Devem envergar um hábito tosco não tingido, jejuar frequentemente, recitar diariamente as sete horas canónicas, ou um certo número de *Pater Noster* ou *Ave Maria*, confessar-se ou comungar três vezes por ano (recordemos que o cânone *Omnis Utriusque Sexus* do IV Concílio de Latrão, realizado em 1215, obrigava todos os fiéis a confessar-se pelo menos uma vez por ano), praticar a continência sexual (os penitentes são também chamados *continentes*).

Enquanto se mantém dentro destes âmbitos inócuos, o movimento penitencial não suscita preocupações. Em 1260, ano que no pensamento joaquimita deveria assinalar o advento da idade do Espírito, e noutros sítios fora marcado por um simbolismo milenarista, um penitente de Perugia, Raniero Fasani, anuncia que Nossa Senhora lhe escreveu uma carta convidando-o e à população a flagelar-se para espiarem os pecados e renascerem para uma nova

vida religiosa. Num crescendo de exaltação coletiva, grupos de fiéis, obcecados pelo temor das penas e pelo desejo de expiação, começam a aparecer nas ruas da cidade, fustigando-se até sangrar. Esta espetacular prática penitencial difunde-se em várias zonas da Itália e da Europa e será retomada, ao fim de muitos anos, em plena crise de Avinhão.

Em 1335, por exemplo, fileiras de penitentes e flagelantes são conduzidas a Roma por Venturino de Bérgamo (1304-1346), um frade pregador, para pedir com insistência o regresso do papa de Avinhão. Por vezes, até imitadores que nada tinham de pios adotaram as técnicas exteriores com o fim de obter esmolas: dar-nos-á conta desses acontecimentos Theseus Pinus, em *Speculum Cerretanorum*, escrito no século seguinte (1483), dando mesmo um nome a esta categoria de vagabundos: são os chamados *Affarfanti* (*Il Libro dei Vagabondi*, sob a direção de Piero Camporesi, 2003).

Como acontece com estas grandes devoções em massa, também a frente da heresia se transforma e os movimentos com numerosos seguidores que caracterizaram as heresias sobrevivem geralmente em grupos marginais, como os valdenses do Piemonte e da Calábria, ou veem os seus epígonos confluír nas novas heresias do século XIV, «de tipo iniciático e quietista», como o livre espírito, ou ainda pauperistas e populares, como os *fraticelli*. Como na ortodoxia parece quebrar-se a forte ligação entre desejo de reforma da sociedade e vontade de transformação religiosa, o mesmo acontece com os movimentos heréticos e «nem num nem no outro caso se trata de movimentos que contribuam positiva e concretamente para uma renovação da Igreja e da sociedade» (Giovanni Miccoli, «La storia religiosa», in *Storia d'Italia*, II, 1974).

São outros os grupos de laicos que surgem realmente projetados para a mudança e que vão adquirindo importância, e entre estes estão sobretudo os irmãos da vida comum, uma comunidade fundada pelo holandês Gerardo Groote (1340-1384), também ele, como São Francisco, filho de um mercador, que se converte em 1374, e que, desde que começa a pregar, exerce um extraordinário fascínio no auditório, reunindo à sua volta o primeiro grupo destes devotos.

Assim nasce o movimento destinado a ter um peso importante e a caracterizar um novo tipo de religiosidade laica, a *Devotio Moderna*. Também este movimento tem de suportar algumas acusações de heresia, mas acaba por obter a aprovação do papado.

Por morte de Groote, em 1384, sucede-lhe Florens Radewyns (c. 1350-c.

1400). O movimento de renovação espiritual terá a sua expressão mais fecunda em *De Imitatione Christi*, atribuído a Tomás de Kempis (1380-1471), um livro que iria exercer uma enorme influência. Esta nova forma de religiosidade laica, masculina e feminina, reassume muitas das exigências dos movimentos de que falámos e baseia-se na pobreza, no trabalho e na meditação da Sagrada Escritura.

Beatas, santas, heréticas e profetizas. As mulheres e as exigências de renovação da Igreja dos séculos XIII e XIV

Mas talvez a perspectiva que verdadeiramente nos permite olhar com novos olhos os muitos temas da renovação religiosa da Igreja nestes séculos seja, dentro do grande tema da nova religiosidade dos laicos, uma perspectiva de género. Através de um olhar «no feminino» podemos ver em toda a sua amplitude e em toda a sua importância no cristianismo dos séculos XIII e XIV o papel assumido pelas mulheres e as transformações que implicou em toda a sociedade. Papel de que está bem consciente o próprio papado, se é verdade o que se conta a propósito de Gregório XI (1329-1378, papa desde 1370). De facto, diz-se que o papa, quando estava no leito de morte, se tinha arrependido de ter dado demasiado espaço às mulheres.

Mas quem são estas mulheres a quem o papa moribundo se refere? Ele pensa sobretudo em Catarina de Siena (1347-1380) e em Brígida da Suécia (c. 1303-1373), que fizeram ouvir a sua voz para fazer regressar o papado a Roma e cuja espiritualidade impôs uma verdadeira viragem no cristianismo: basta pensar, quanto a Brígida – casada, mãe de filhos e fundadora da ordem feminina do Salvador –, na transformação da iconografia religiosa do nascimento ou da paixão de Cristo ligada às suas *Revelationes*, e, quanto a Catarina, na importância do seu pensamento, em que os aspetos místicos se tornam substância para a ação histórica e para o empenho no mundo (Giovanni Miccoli, «La storia religiosa», in *Storia d'Italia*, 1974: Alvaro Bizzicari, «Linguaggio e stile delle Lettere di Caterina da Siena», in *Italica*, 53/3, 1976). Mas o número de mulheres que fizeram sentir a sua influência nos séculos XIII e XIV é impressionante, mesmo fora da ortodoxia: pense-se nas muitas mulheres que encontramos como seguidoras dos cátaros e nas que se unem a outros grupos dissidentes e heréticos. Basta pensar, para dar um único exemplo, no caso de Marguerite Porete (?-1310), considerada não sem razão, por Giuseppe De Luca, a maior teórica do quietismo medieval, condenada à morte, embora defendida por algumas das mais importantes autoridades religiosas da

época, e na novidade do seu *Specchio delle Anime Semplici*, escrito numa nova linguagem «materna» (Luisa Muraro, *Lingua Materna, Scienza Divina. Scritti sulla Filosofia Mistica di Margherita Porete*, 1995). Uma grande difusão, sobretudo em França, na Alemanha e na Flandres têm mais tarde as beguinhas, antepassadas das *bizzoche* que, na Idade Moderna, com preocupação das autoridades religiosas, reformularam a participação feminina na devoção e, em particular, na devoção às almas do purgatório, isto é, mulheres que seguem uma vida ascética e religiosa, mas que não pertencem a uma ordem monástica.

A fundação de ordens femininas, já a partir do século XIII, junta-se finalmente às masculinas, como as clarissas, as dominicanas, as augustinianas, etc. São mulheres que propõem novos modelos de santidade no seio do matrimónio, celebrando a castidade conjugal, ou na viuvez, dedicando-se a atividades de oração e de empenho no mundo. Exemplar é o caso de Santa Isabel da Hungria (1207-1231), que ficou viúva e com três filhos com apenas 20 anos; ou de Hedvigis da Silésia (1174-1243), que, depois de ter dado à luz seis filhos, decide, de comum acordo com o marido, abandonar o leito conjugal; ainda mais radical é o caso de Elzéar (1285-1323) e Delfina (1283-1360), duas jovens nobres que se casam em 1300, mas que decidem dedicar-se à castidade e nunca consumir o matrimónio, e que acabam ambas nos altares (André Vauchez, *I Laici nel Medioevo*, 1989). Pense-se também em Margarida de Cortona (1249-1297), não esposa, mas mãe, depois reclusa em penitência voluntária, ou nas muitas mulheres que vivem enclausuradas em celas «como num sepulcro», também expressão da religiosidade cívica muito difundida no século XIV, ou em Clara de Montefalco (1268-1308) e no eco que teve a história das suas relíquias, arquétipo simbólico do «carácter físico» que parece querer conservar na carne os sinais da paixão de Cristo tão sofrida pelas mulheres (Anna Benvenuti, «*In Castro poenitentiae*», *Santità e Società Femminile nell'Italia Medievale*, Roma, 1990).

São sobretudo mulheres as representantes de uma corrente profética e visionária que caracteriza o que podemos denominar o século do profetismo feminino (1350-1450), que exprime uma espécie de resposta feminina anti-hierárquica ao mal-estar e à perturbação que percorre a Igreja no período da sede de Avinhão e da peste, dos antipapas e do cisma. De qualquer modo, quer nas ordens monásticas, quer no laicado devoto, quer entre os santos, quer entre os heréticos, é precisamente a atenção ao feminino que nos permite compreender mais profundamente o significado das transformações através das quais, com o contributo de todas estas novas componentes, se prepara o

doloroso parto da modernidade.

V. também: *As confrarias*, p. 207; *Guilherme de Ockham*, p. 377;
Eckhart e a mística renana, p. 391;
O debate sobre o infinito nos séculos XIII e XIV, p. 453.

A INQUISIÇÃO EPISCOPAL E A INQUISIÇÃO PONTIFÍCIA

de Giulio Sodano

A inquisição medieval nasce na sequência do desenvolvimento das heresias, em particular da cátara. A Igreja considera que é sua missão preeminente a repressão da heresia e que o poder civil deve executar as condenações emitidas, sob pena de deslegitimação. No início do século XIII os heréticos tornam-se ministros do demónio. Nos anos 30 desse século nasce a inquisição pontifícia, confiada principalmente aos dominicanos. O papado começa depois a promulgar normas cada vez mais precisas sobre a atividade inquisitorial.

Heresias e inquisição

O nascimento da inquisição medieval é colocado no contexto do desenvolvimento das heresias que se verifica na Baixa Idade Média. De facto, a partir do século XI, numerosos grupos heterodoxos surgem simultaneamente em França, em Itália e na Alemanha, criticando a Igreja e o seu poder. As heresias medievais podem ser classificadas em três tipologias: as correntes milenaristas dos seguidores de Joaquim de Fiore (c. 1130-1202), vistos como perigosos porque a profecia de uma nova era contém em si o fim da hierarquia eclesiástica; as correntes pauperistas, que proliferam após os movimentos dos valdenses e dos espirituais franciscanos; a corrente cátara.

Polemistas e teólogos católicos, alarmados com o alastrar de posições heréticas, elaboram, pois, o pensamento católico que permite a sua condenação. A defesa da ortodoxia é considerada tarefa precípua da hierarquia eclesiástica e, com a afirmação da monarquia papal, essa tarefa é assumida na primeira pessoa pelos pontífices. No final do século XII e no início do século XIII, enquanto são elaboradas as normas que regulam a coerção à ortodoxia, graças à inquisição passa-se da polémica e da propaganda para a verdadeira repressão

dos grupos dissidentes. Na história da Igreja medieval distinguem-se duas inquisições: a primeira, episcopal e a segunda, papal. O decreto *Ad Abolendam*, promulgado em Verona por Lúcio III (?-1185, papa desde 1181), em 1184, de acordo com Frederico I (c. 1125-1190), impõe aos bispos a perseguição dos heréticos e às autoridades civis a execução das condenações. O ato pontifício assinala um momento de grande colaboração entre poder religioso e poder civil na luta contra as heresias. A Igreja não pode derramar sangue, mas através de comissões especiais pode procurar sistematicamente os suspeitos de heresia e condená-los, enquanto o poder civil executa as sentenças e faz cumprir as penas. No entanto, a ação dos bispos é bem cedo sentida como branda e pouco eficaz, exigindo uma intervenção mais incisiva da Igreja. Ocorre uma viragem com Inocêncio III (1160-1216, papa desde 1198), que, em 1199, promulga a *Vergentis in Senium*, proclamando que a heresia é uma traição contra Deus e equiparando-a ao crime de lesa-majestade. O herético torna-se assim um criminoso. Por outro lado, o decreto coloca a vontade do papado em posição eminente em relação ao poder civil. A repressão da heresia é tarefa do poder político, que é deslegitimado quando não procede à perseguição dos heréticos. Além disso, para a salvaguarda da ortodoxia, é elaborada uma operação cultural que fixa o estereótipo do carácter demoníaco dos heréticos. No início do século XIII, os heréticos tornam-se assim ministros do diabo, sendo-lhes atribuídos comportamentos obscuramente demoníacos, perversos e ameaçadores.

O objetivo de Inocêncio III é sobretudo atingir os cátaros do Languedoque. Assim, o papa assume na primeira pessoa a iniciativa da luta contra a relutância do poder político no sul de França. Em 1208, é decretada a cruzada contra os albigenses a seguir ao assassinio de um legado pontifício. Depois de 1225, também os exércitos do rei de França entram no combate. Ano após ano, aldeia após aldeia, procede-se ao extermínio dos cátaros recalcitrantes.

Graças à experiência realizada com a cruzada contra os albigenses, Inocêncio III apercebe-se de que a heresia não se erradica apenas com as armas, mas que é necessário proceder também a um controlo mais pontual das consciências. Assim, em 1215, no IV Concílio de Latrão, é estabelecida a obrigação da confissão anual.

Após Inocêncio III, a inquisição afina a sua organização. Nasce o processo inquisitorial, que se distingue do processo acusatório de direito romano porque o juiz deixa de ser equidistante entre as duas partes, passando a conduzir uma ação oficiosa contra o acusado, procurando e exibindo as provas dos seus erros.

Nascimento e desenvolvimento da inquisição apostólica

Entre 1227 e 1231, por iniciativa de Gregório IX (c. 1170-1241, papa desde 1227), emerge a figura do inquisidor delegado da Sé Apostólica, com a missão precisa de combater a heresia. Alguns historiadores afirmam que a decisão da criação da inquisição papal foi determinada pela vontade de se opor à concorrência imperial na luta contra as heresias. Em 1220, Frederico II (1194-1250, imperador desde 1220), com a *Constitutio in Basilica Sancti Petri*, prevê, de facto, a luta contra as heresias, em oposição à pretensão do papado da exclusividade da perseguição dos heréticos. A posição de Frederico não é ditada por oportunismo político, mas pela plena convicção de que a repressão das heresias se enquadra nas suas funções imperiais.

As vicissitudes que levam à passagem da inquisição episcopal para a apostólica ainda são pouco conhecidas. É provável que, inicialmente, os juizes delegados de Roma estivessem ao lado dos bispos, considerados demasiado brandos e inseguros para levar a cabo uma ação de oposição eficaz à heresia cátara. Em 1227, Gregório IX confia a Conrado de Marburgo (?-1233) a tarefa de procurar e perseguir os heréticos, solicitando que os bispos abrissem processos e as autoridades civis executassem as condenações. Em 1231, Conrado recebe plenos poderes na luta contra os cátaros. A partir de 1232, a inquisição é confiada às ordens mendicantes, sobretudo aos dominicanos, e numerosos inquisidores da ordem são nomeados para França, Itália, Aragão e Navarra.

Em 1235, Roberto, o *Búlgaro* (século XIII), é nomeado inquisidor-geral de toda a França. Já em 1206, no sul de França, os frades dominicanos tinham amadurecido a sua vocação inquisitorial quando Domingos de Gusmão (c. 1170-1221) apoia os legados pontifícios na repressão e na recuperação dos albigenses. Os frades pregadores são os primeiros titulares do ofício inquisitorial, quando o papado, nos anos 30, decide proceder a uma racionalização do sistema. Os inquisidores delegados destacam-se rapidamente pelos métodos brutais e pelos seus excessos. Surgem também episódios de enriquecimento pessoal, conseguido graças aos sequestros de bens de heréticos ou pseudo-heréticos. Em diversas localidades rebentam revoltas devido à presença dos inquisidores.

Foi recentemente sublinhado pelos historiadores que os inquisidores delegados da Sé Apostólica para a repressão da heresia nascem, na realidade, paralelamente à crise da Igreja e dos grupos heterodoxos, isto é, quando os heréticos estão em declínio irreversível, deixando apenas raros vestígios.

Efetivamente, a luta entre a Igreja e os heréticos revelou-se ímpar pela força que o papado foi capaz de pôr em campo, pela consciência dos seus objetivos e pela complexidade dos meios utilizados. A vitória pontifícia foi realizada devido à prevalência absoluta da cultura clerical em relação à cultura dos heréticos. A partir dos anos 30 do século XIII, os espaços públicos para os heréticos são, na realidade, fechados drasticamente. Para eles, a partir desse momento, só há a clandestinidade. Só acedem à cena pública na sequência dos processos inquisitoriais.

O ordenamento doutrinal e jurídico e a inquisição nos séculos XIII e XIV

Na segunda metade do século XIII e no decurso do século XIV, o papado começa a promulgar normas cada vez mais precisas, e a atividade inquisitorial adapta-se aos princípios canónicos. Nasce uma estruturada literatura jurídica. São escritos manuais para as regras a observar nos processos. O primeiro de que há notícia é de 1241-1242. O mais famoso é o do dominicano Bernardo Gui (c. 1261-1331) de Tolosa, de 1321. Em 1252, com a bula *Ad Extirpandam*, de Inocêncio IV (c. 1200-1254, papa desde 1243), é autorizada a tortura para obter a confissão dos inquiridos.

Ainda na segunda metade do século XIII, os papas colocam os judeus sob a jurisdição da inquisição. Enquanto cresce a desconfiança e a suspeita em relação ao texto judaico do Talmude, com a bula *Turbato Corde*, de 1267, os cristãos que se convertem ao judaísmo e os judeus responsáveis por essas conversões tornam-se passíveis de processo inquisitorial. Depois, a partir de 1274, os inquisidores focam o seu interesse sobre os judeus convertidos, suspeitos de voltar a praticar ritos judaicos.

Com o século XIV, o número de cátaros diminuiu e são obrigados à clandestinidade. A inquisição atua ativamente nas regiões próximas da nova sede pontifícia de Avinhão: Languedoque, Provença, Alpes ocidentais. Estende a sua ação em regiões anteriormente descuradas, como Brandeburgo, Pomerânia, Boémia, contra as populações marginais e periféricas. Ao longo do século, o papado também recorre à inquisição com meros objetivos políticos: A família Visconti de Milão e os gibelinos italianos são submetidos a processos por heresia levados a cabo em bases totalmente inconsistentes. Não faltam, como no século precedente, episódios frequentes de enriquecimento ilícito de inquisidores. Durante o pontificado de Clemente V (1260-1314, papa desde 1305), são perseguidos os templários, com base em acusações que, na

realidade, são ditadas pelas exigências de Filipe, o *Belo* (1268-1314, rei desde 1285), que quer apoderar-se dos bens da ordem. Em 1307, é preso o grão-mestre da ordem com numerosos companheiros acusados de heresia. No concílio de Vienne de 1312, o papa anuncia a sua decisão de dissolver a ordem.

Finalmente, com o pontificado de João XXII (c. 1245-1334, papa desde 1316), acende-se e torna-se dura a luta contra os espirituais. De facto, durante o período de Avinhão, em crítica aberta às condições das altas hierarquias eclesiásticas, acentua-se a tendência para o evangelismo pauperista. Nos filões pauperistas dos frades menores vai-se afirmando a ideia da Igreja corrupta e da luta pela sua *renovatio*. O século inicia-se com a cruzada contra Dolcino (c. 1250-1307) e com a sua morte na fogueira em 1307. Em 1322, João XXII, com a bula *Cum inter Nonnullos*, declara heréticos os que proclamam que Cristo e os apóstolos não possuíam nenhum bem.

V. também: *Aspirações de renovação religiosa da Igreja e heresias*, p. 219;
Escolas e mestres de medicina em Itália e na Europa, p. 527.

OS POBRES, OS PEREGRINOS E A ASSISTÊNCIA

de Giuliana Boccadamo

As vidas de Francisco de Assis e de Domingos de Gusmão conduzem a um novo modo de entender a pobreza, mas, não obstante o empenho das ordens mendicantes para com os mais fracos, as condições dos pobres agravam-se, sobretudo no século XIV. Chega-se ao fim do século com a revolta no ordem do dia.

Francisco de Assis e Domingos de Gusmão

O século XIII começa com a história de Francisco de Assis (1181/1182-1226) e Domingos de Gusmão (c. 1170-1221). Ambos, mesmo na diversidade das suas experiências, colocam-se de uma nova maneira em relação aos pobres e à pobreza; ambos estimam o pobre pelo valor que tem em si como imagem de Cristo; ambos, e é sobretudo esta a novidade da sua mensagem, querem conformar-se às condições de vida dos miseráveis e indigentes, com os quais pretendem partilhar a incerteza do ser e a mobilidade; ambos, finalmente, estão longe da pobreza eremita de estilo capucho, segundo os ditames de Bruno de Colónia (século XI), ou da pobreza cisterciense, segundo as normas elaboradas

por Roberto de Molesme (c. 1028-1111).

Domingos conduz a novos resultados a renovação canónica que tinha sido iniciada no século XII. Funda a ordem dos frades pregadores, assim chamados pelo ofício principal por eles exercido, o da pregação, e decide, com os seus companheiros, viver sem nada possuir. A ciência, a doutrina, mesmo necessárias para pregar, são entendidas quase como instrumentos, como bens a transmitir, de que não são depositários.

Francisco é ainda mais radical: renuncia à ciência, que considera como uma riqueza. Define-se «idiota», no sentido de ignorante, não escolarizado. Casa-se com Nossa Senhora da pobreza, renuncia também aos seus hábitos, não tanto por penitência, mas por fraternidade: é através da pobreza que se procura a amizade com os pobres. A pobreza também é a essência para Clara de Assis (c. 1194-1253), discípula de Francisco; até ao último instante de vida defenderá para si e para as suas irmãs o *privilegium paupertatis*. Gestos significativos: numa sociedade que começa a ser marcada por uma economia de mercado e por uma maior circulação do dinheiro, colocar-se voluntariamente no degrau mais baixo da escala económica, renunciar a riquezas e bens, individual e coletivamente, significa ainda mais imitar perfeitamente Cristo e os apóstolos.

A rapidez com que as ordens mendicantes (dominicanos, franciscanos, eremitas agostinianos, carmelitas, irmãos da penitência de Jesus Cristo) se difundem prova que os seus ideais e os seus objetivos estão em sintonia com as inquietações da época. Nem sequer as diatribes sobre a pobreza, absoluta ou adaptada às exigências da ordem ou do apostolado – basta ver a divergência na ordem franciscana entre espirituais e conventuais –, travam o desenvolvimento das duas ordens maiores: os franciscanos no início do século XIV têm na Europa pelo menos 1400 conventos, os dominicanos, cerca de 500. É um dado que franciscanos e dominicanos, no início desconfiados em relação à cidade, a tal ponto que sempre se estabeleceram nas periferias, nas margens dos centros urbanos, acabam por incidir e trabalhar nos centros urbanos, onde a pobreza é em alguns aspetos mais aguda e manifesta e, noutros, como no caso dos pobres que trabalham, mal disfarçada, ou, como no caso dos pobres envergonhados, totalmente dissimulada, incluindo na sua órbita também um grande número de laicos empenhados num percurso de renovação espiritual e atentos à pobreza voluntária como via de santificação.

Assim se explica o sucesso das terceiras ordens inspiradas no carisma dos mendicantes e também no das beguinhas, difundidas sobretudo na Europa de noroeste, que, mesmo sem evoluir para uma regra comum, cedo se distinguem

pela sua atividade caritativa.

Caridade, assistência e peregrinação

Caridade e assistência recebem um novo desenvolvimento no século XIII. A figura do esmoler eclesiástico torna-se institucional em muitas dioceses. Também o papa, no período de Avinhão, institui um serviço similar, que assume o nome de *Pignotte*, de *pignotta*, pequeno pão destinado aos pobres. Do mesmo modo que à porta dos conventos beneditinos, nos séculos precedentes, são distribuídos víveres de outro gênero, roupa e sapatos. Em França, por sua vez, Luís IX (1214-1270, rei desde 1226) regulamenta o cargo do esmoler do príncipe, ou do rei, e o mesmo se faz em Castela.

A prática da esmola, veiculada por uma pregação sagaz, continua a ser a base da caridade. A esmola é um meio para apagar o pecado, e o pobre torna-se assim instrumento de salvação para o seu benfeitor; pode ser oferecida livremente, ter uma conotação com determinadas fases da vida, fazer parte de um legado testamentário. Geralmente é uma esmola sob a forma de dinheiro, típica de uma sociedade já delineada segundo um modelo de desenvolvimento mercantil. Enfim, não se pode descurar o papel que as confrarias têm na organização da beneficência e no escoamento e gestão das coletas, tanto as que nasceram como emanções das corporações de artes e ofícios, como as que nasceram como confrarias de penitência, de cunho novo ou antigo, renovadas ou mais bem organizadas pelas ordens mendicantes, prontas a suprir uma vasta gama de velhas e novas exigências, desde a direção dos hospitais à sepultura dos cadáveres e à assistência dos condenados à morte. Também não são esquecidas as companhias, as confrarias nascidas com o objetivo de assistir os peregrinos em viagem para chegar aos lugares santos da cristandade. Se o século XI se caracterizara pela peregrinação a Jerusalém e o século XII, pela peregrinação a Santiago de Compostela, ao presumível túmulo de Santiago, descoberto em meados do século IX, o século XIII caracteriza-se pelo recomeço da peregrinação a Roma, não excluindo polarizações nacionais ou locais numa geografia da peregrinação muito ramificada e articulada. O século XIV assinala o início da peregrinação jubilar. Ao primeiro jubileu decretado por Bonifácio VIII (c. 1235-1303, papa desde 1294), em 1300, segue-se um outro em 1350, porque se considera que não é oportuno manter a cadência centenária programada inicialmente, sempre pelo papa Bonifácio, que não daria a todos os cristãos a possibilidade de participar no acontecimento pelo menos uma vez na vida. Na realidade, o jubileu seguinte é decretado para 1390 e um outro,

decorridos apenas dez anos, para 1400.

Os pobres no século XIV

Se os primeiros 30 anos do século XIII concedem uma trégua e são recordados decorrida apenas uma geração como os anos felizes de São Luís de França (1215-1270, rei desde 1226), ou do sábio Afonso (1221-1284, rei desde 1252), em Espanha, ou de Francisco de Assis, em Itália, o mesmo não acontece a partir da segunda metade do século: calamidades naturais, carestias, ligadas também a uma progressiva recessão económica com aumento dos preços e instabilidade monetária, agravam as condições de vida das camadas débeis, gerando um descontentamento alargado que não tardará a desaguar em revolta aberta. A rede caritativo-assistencial só pode aliviar os efeitos da pobreza, mas não pode incidir sobre as causas que geram e alimentam a própria pobreza. Até à grande peste de 1348, contam-se pelo menos sete invernos muito frios, perturbações meteorológicas de inusitada gravidade na Europa atlântica entre 1315 e 1317, inundações em Itália entre 1332 e 1333, tempestades em Provença alguns anos depois, com a consequência de más colheitas, miséria e carestias. A Espanha é particularmente atingida em 1302, a Europa, um pouco por toda a parte, uma dezena de anos depois, Itália e Portugal entre os anos 20 e 30. Também a peste, endémica, tem momentos de particular virulência. Florença, que conseguiu resolver com dificuldade a emergência alimentar em 1338, vê juntar-se em 1340 a peste à carestia. Não surpreendem, pois, as sublevações populares – em Liège entre 1251 e 1255, entre o Sena e o Reno cerca de 1280 e, depois, em focos dispersos até à revolta de Siena de 1347 –, geralmente manobradas na sombra pelas classes sociais médias, que pretendiam substituir-se às classes dirigentes na gestão dos assuntos da cidade, e para as quais é conveniente uma certa desestabilização social.

Mas quem é o pobre? Qual é o limiar da pobreza? E por que razão o crescimento das cidades, e o desenvolvimento mercantil levam a um aumento do número de pobres? Aos pobres tradicionais, que o são devido à falta de trabalho, a conjunturas e acidentes vários ou ao efeito das guerras, aos camponeses obrigados a deixar as terras para fugir à pressão dos patrões e à servidão e, por fim, a vagabundear, junta-se um novo pobre, o pobre que trabalha. Na cidade é o «inferior», isto é, o artesão de nível inferior, privado de representação no seio das corporações citadinas de artes e ofícios, o operário da construção civil, o trabalhador à jornada, enfim, gente que exerce um ofício

cujos proventos não são suficientes para se alimentar a si mesmo e à família. Também é um pobre que trabalha o camponês cuja terra é insuficiente para manter a família e que é obrigado a transformar-se de pequeno proprietário em trabalhador braçal, em assalariado, presa dos usurários e exposto à mesma precariedade dos trabalhadores urbanos. A condição de pobre estende-se assim a categorias que só aparentemente beneficiam do desenvolvimento económico do século XIV e que experimentam depois os efeitos de uma forte recessão.

A peste negra, que alastra na Europa entre 1347 e 1350 e, depois, em 1360-1362 e em 1374-1375, ceifa um terço da população, mas a longo prazo não muda a situação de fundo. No imediato, leva a um aumento do salário médio pela menor quantidade de mão de obra à disposição, mas o crescimento das remunerações leva inevitavelmente a um progressivo aumento do custo de vida. Não surpreende que bem cedo se procure travar o aumento dos salários com medidas que já em 1349 ocorrem em Aragão e, depois, em Inglaterra e em França. Ao mesmo tempo, é imposto aos ociosos a obrigação do trabalho e é proibido dar hospitalidade aos vagabundos, cuja presença inquietante e maciça se torna cada vez mais visível. Os problemas de França são sem dúvida diferentes dos de Inglaterra ou de Florença, mas é um facto que a pressão sobre os salários agrava mais uma vez a condição do pobre trabalhador, que só pode recordar como idade de ouro os anos imediatamente a seguir à peste. Entre 1378 e 1383, uma primeira vaga de revoltas sacode a Europa. Em Inglaterra e em França, por exemplo, só em 1382 terminam as revoltas urbanas, fruto do descontentamento contra a fiscalidade elevada, e no mesmo ano em Florença conclui-se a epopeia da revolta dos cardadores de lã, do povo miúdo, com a vitória do povo graúdo, organizado nas artes maiores, e da antiga burguesia. Torna-se cada vez mais evidente que os pobres, e não só eles, apenas começaram a fazer ouvir a sua voz, que é uma voz ameaçadora.

V. também: *As confrarias*, p. 207; *Aspirações de renovação religiosa da Igreja e heresias*, p. 219; *Os missionários e as conversões*, p. 244.

AS PERSEGUIÇÕES CONTRA OS JUDEUS

de Giancarlo Lacerenza

Os séculos XIII e XIV revelam-se cruciais na história das relações entre o Ocidente cristão e os judeus, porque começam a amadurecer os

pressupostos sociais, religiosos e ideológicos que conduzem, num arco de poucas décadas, à definitiva marginalização da componente judaica da sociedade europeia. Formalizam-se as primeiras indicações gerais sobre a obrigação de envergar marcas visíveis no vestuário, de residir em bairros separados, de se afastar das atividades artesanais para se dedicar à usura ou, de algum modo, a atividades inadequadas ou inconvenientes para os cristãos. É a época das primeiras grandes expulsões (Inglaterra e França), de novos pogroms, que, especialmente depois das perseguições a seguir à peste negra de 1348, determinam a crise irreparável da presença judaica no território europeu.

O processo de exclusão

Se ainda no século XII os judeus gozavam em várias regiões de capacidade jurídica de compra e troca, durante os séculos XIII e XIV, um percurso tão gradual como inexorável – cujo progresso se desenvolve ao mesmo tempo na vertente da conceptualização teológica, da aproximação social e da função económica – subtrai progressivamente aos judeus o controlo e muitas vezes a participação não só em numerosas atividades produtivas mas também na intermediação mercantil, onde vão inserir-se as camadas emergentes da sociedade cristã. Esta migração de funções exemplifica como a Europa começa a empurrar fisicamente os judeus para fora dos seus limites: processo que se consolida paralelamente à constituição do quadro monárquico no continente europeu. Por um lado, a afirmação das monarquias nacionais requer uma sociedade o mais compacta possível, no seio da qual a presença de um elemento cultural ou socialmente não alinhado na ideologia da maioria é um perigo potencial. Por outro, a necessidade de manter relações possivelmente equilibradas com o mundo e o poder eclesiástico também impele na mesma direção, pelo menos no que diz respeito ao comportamento em relação aos judeus: com o efeito de uma rápida mutação dos polos de referência em torno dos quais a Europa escolhe gravitar. Pelo menos desde meados do século XIII, há de facto um afastamento da órbita do intercâmbio cultural e económico com as regiões bizantina do Egeu, norte-africana e, mais em geral, oriental, deixando atrás de si a sociedade ainda parcialmente multiétnica do século XII, o seu carácter multicultural, onde os judeus tinham, mesmo não gozando de todas as liberdades, suficiente direito de cidadania. É neste contexto que se afirma em todo o território europeu, ainda que de maneira diferente tanto cronológica como tipologicamente, a possibilidade de os judeus continuarem a residir junto

das mesmas áreas dos cristãos, mas nos limites de um espaço separado. Trata-se da ideia embrionária de gueto, cujo desenvolvimento legal, formal e funcional só se cumprirá em meados do século XVI, mas que já nos séculos XIII e XIV assume, em vários casos, as formas sob as quais ficará conhecido em toda a história da Europa moderna. O início desta disposição remonta a Filipe IV de França (1268-1314, rei desde 1285), em 1294; mas noutros lugares, e especialmente em Espanha, os precedentes não faltam: por exemplo, em Tarragona (Aragão), em 1243, ou em Oviedo (Astúrias), em 1274. Prescrições análogas registam-se em diversas regiões por todo o território europeu; e embora não seja possível definir de maneira unívoca uma data de nascimento precisa do fenómeno, até porque é tido em conta o facto que, nas referências mais antigas – segundo as quais se remonta pelo menos ao final do século XI –, a necessidade de residir numa rua, num *vicus*, num bairro específico e de algum modo fisicamente separável do meio circundante, não resulta do facto de ter sido imposta pelo exterior, mas de ter surgido como exigência defensiva no seio da própria comunidade judaica. Esta exigência compreende-se facilmente, sobretudo na região franco-germânica, não só como resposta à violência e à matança que se verifica durante toda a época das cruzadas mas especialmente no período em que se difundem as acusações de profanação das hóstias (e, depois, também do envenenamento dos poços) e as consequentes represálias: pelo menos desde o massacre de Röttingen de 1298, quando um representante do estrato mais alto da sociedade local, o nobre Rindfleisch, consegue provocar um processo em cadeia que conduz à dizimação de cerca de 140 comunidades judaicas na Francónia, Baviera e Áustria. A matança é depois continuada intermitentemente também nas décadas seguintes, até aos acontecimentos em torno da difusão da peste negra (1348), de que são bem conhecidos os saques e massacres – que geralmente ocorrem precisamente antes das manifestações do contágio –, especialmente na Provença e na Catalunha. Pelo menos desde o século XI, nos casos mais extremos e nas circunstâncias mais trágicas, a resposta judaica à violência dos cristãos encontra uma maneira de se materializar, em particular na região asquenaze, através da prática do *qiddush ha-Shem*: ou seja, na «santificação do Nome» (de Deus), que consiste em aceitar o martírio – muitas vezes através do suicídio coletivo – em vez de opor violência à violência, ou vergar-se à apostasia (chamada pelo seu lado *chillul ha-Shem*, «profanação do Nome»). Assim, poder estar numa rua que pode ser fechada se necessário, ou mesmo num pequeno bairro circundado por muros é, decididamente, em primeiro lugar, uma exigência da sobrevivência; que sugere

aos cristãos um caminho para realizar posteriormente o processo de segregação, mas que para os judeus constitui também uma oportunidade de relativa independência territorial, ainda que numa dimensão microcósmica. Assim, não surpreende que esta modalidade de localização se afirme rapidamente e quase por toda a parte (mesmo onde é permitido aos judeus residir livremente em qualquer sítio da cidade). Não se fala ainda de «gueto», mas a toponomástica medieval enriquece-se com as referências frequentes à judiaria, indicada de maneiras diferentes (*iudeca*, *iudaica*, *aljama*, *juiverie*, *judenstrasse*, etc.), consoante o período e o contexto.

Sinais de diferenciação

Mesmo continuando a tutelar a existência do povo judeu, necessário à Igreja – segundo uma antiga definição – como «testemunho vivo» da verdade histórica do cristianismo, o mundo eclesiástico não fica indiferente à mudança de sensibilidade dos seus fiéis para com a presença judaica e, nesse sentido, pelo menos desde o III Concílio de Latrão (1179) e, depois, a partir do IV Concílio de Latrão (1215), são tomadas medidas para favorecer a separação física das habitações respetivas. Mas, sobre este ponto, os apelos não obtiveram sempre uma aprovação generalizada e, em geral, o bairro separado para os judeus concretiza-se mais facilmente quando é requerido pelas próprias comunidades judaicas. No entanto, a introdução, nas mesmas circunstâncias, de uma marca distintiva que os judeus são obrigados a usar no vestuário obtém um sucesso duradouro: medida praticada em algumas localidades já no século XII, mas que só com o aval do IV Concílio de Latrão adquire crédito e é recebida quase por toda a parte. O «sinal» varia de região para região, e mudará também de tempos a tempos; um chapéu com ponta torna-se típico dos judeus da Europa central, enquanto noutros locais se usa mais frequentemente a chamada *rota* ou *rotella*: um círculo de pano de medida variável, amarelo ou vermelho, por vezes dividido transversalmente em duas cores ou por uma linha, de modo a assemelhar-se a uma espécie de *theta* grego; outros elementos são por vezes usados pelas mulheres. Refira-se que também neste caso, como no das habitações, a necessidade de uma distinção formal entre judeus e cristãos se verificou primeiro no meio judaico. Pense-se no uso da cabeça coberta pelos homens – segundo parece, imposto na Antiguidade Tardia – ou no uso generalizado, mas não obrigatório (e do qual não existem indicações anteriores ao século XI), de deixar crescer a barba e os *peiot*, os longos caracóis que se formam evitando cortar os cabelos em torno das têmporas, interpretando assim um antigo costume destinado a diferenciar-se do mundo pagão (Levítico 19, 27). Desde o final do século XIII, estes elementos fundem-se finalmente e cria-se a imagem estereotipada do judeu, que o torna facilmente reconhecível, entre outros, nas representações figurativas da arte cristã.

Na mesma situação afirma-se também, como *tópos* negativo, a ligação entre os judeus e as atividades usurárias, esquecendo que o mundo judaico, onde sobreviveu, para isso foi impelido pela progressiva exclusão de todos os outros domínios laborais. Por outro lado, na sociedade cristã, existem ocupações necessárias e necessidades que, por diversas razões, não se conseguem satisfazer eficazmente. Se no caso da medicina é a própria fama da perícia judaica que permite a preservação da prática, o envolvimento judaico nos

empréstimos grandes e pequenos torna-os legais e, por exemplo, são sancionados por Frederico II (1194-1250, imperador desde 1220), que limita o juro a dez por cento. A este respeito, deve observar-se que a atribuição exclusiva do crédito aos judeus representa também, nos planos de Frederico, a tentativa de travar a infiltração dos banqueiros estrangeiros no seu império. Mas a manobra não resulta. De qualquer modo, com a Constituição de Melfi de 1231, o próprio imperador reafirma também a ligação dos judeus com a indústria têxtil e, em particular, com a da seda, que, monopolizada, é vinculada aos judeus (particularmente na comunidade de Trani), juntamente com a tinturaria (especialmente em Cápuia e em Nápoles). É a ocasião em que, por outro lado, se tenta deslocar os proventos dos impostos para a tinturaria, que os judeus meridionais pagam há séculos às autoridades eclesiásticas e ao erário imperial: manobra que os angevinos, devedores do papado, tornarão inútil. De qualquer modo, com o imperador Hohenstaufen afirma-se duradouramente um outro princípio – já anteriormente sancionado por Frederico, *Barba-Ruiva* (c. 1125-1190) –, segundo o qual é reconhecido aos judeus o *status* de *servi regiae camerae*, «servos da câmara régia», princípio que é depois seguido por diversas monarquias. De certo modo, trata-se de um reconhecimento separatista, mas não ausente de repercussões positivas: e que oferece a oportunidade de apelar à autoridade régia ou imperial especialmente nos casos, não pouco frequentes, de abusos civis e eclesiásticos.

Perseguição, expulsões e crises

Não há dúvida de que na origem da expulsão dos judeus dos países ibéricos, em 1492, está a afirmação da cultura do antissemitismo difundida por toda a Europa ocidental no final do século XII e durante o século XIII, já oficializada em modelos de pensamento e de comportamento: debates públicos, prédicas condicionadas, proibições do Talmude, obrigação do «sinal» distintivo, instituição de bairros residenciais separados, limite no exercício das profissões e nos contactos com o mundo cristão. Em 1290, os judeus são expulsos de Inglaterra, onde só tinham vivido de modo estável durante dois séculos. Desde a instalação, a sua condição tinha-se deteriorado rapidamente, passando do estado de mercadores livres para o de prestamistas, submetidos a todo o tipo de vínculos, até serem obrigados a ceder à coroa os seus títulos de crédito sobre os empréstimos concedidos à nobreza e à classe dos cavaleiros. A expulsão resolve em grande parte os problemas destas classes, reforçando ao mesmo tempo a autoridade real e a estatal. Um impulso não muito diferente parece ter

levado também ao progressivo afastamento dos judeus dos domínios reais de França (principalmente em 1306 e em 1322; definitivamente em 1394), sobre o qual, no entanto, a documentação ainda não esclareceu as fases de gestação e os principais inspiradores, a que não são certamente estranhos argumentos de carácter religioso. Se na região franco-alemã as chacinas e as repressões de meados do século XIV não conduzem, estranhamente, a uma expulsão generalizada da região germânica, as razões das expulsões de França e Inglaterra acompanham em grande parte o desenvolvimento de tal medida em Espanha, onde a motivação religiosa assume um relevo, pelo menos aparentemente, ainda mais consistente e, além disso, se verifica a ajuda dos convertidos, particularmente zelosos na produção de argumentos contra os judeus. Efetivamente, em Espanha, o crescimento incessante do descontentamento em relação aos judeus, juntamente com a difusão de acusações de profanação de hóstias e de sacrifícios rituais, são acompanhados pela busca de bodes expiatórios para a crise económica que aflige as principais regiões desde a década de 70 do século XIV. No auge de uma tensão já com mais de uma década, no verão de 1391 acaba por se chegar a um período de chacinas e de conversões forçadas. Contra o desencadeamento de tais violências, até os esforços das autoridades se revelam inúteis; em Sevilha, Córdoba, Toledo, Barcelona, milhares de pessoas são mortas, as cidades tornam-se palco de um novo mostruário de atrocidades e assiste-se a um novo entretenimento de massas: o batismo forçado de comunidades inteiras. Os grupos, muito consistentes, de *cristianos nuevos* («cristãos-novos»), formados nessa ocasião, contrariamente às expectativas, constituíram uma das principais fontes de desordem e de preocupação em toda a Europa e, pelo menos, até ao século XVII. Já pouco tempo depois da sua instituição, graças à franquia dos vínculos impostos aos judeus, os *convertidos* inserem-se rapidamente no tecido económico hispânico, chegando mesmo aos sectores de onde a presença judaica tinha sido afastada há muito. A suspeita, com bastante fundamento, de que continuam a praticar secretamente o judaísmo, recairá ainda durante muito tempo sobre as famílias e a sua descendência, fornecendo matéria de intervenção constante da inquisição, que faria da caça aos judaizantes – mais tarde conhecidos como *marranos* – uma das suas atividades principais. Assim, depois de 1391, a presença judaica não é perseguida em si mesma, mas pela atração que ainda exercia em relação aos convertidos que, por causa desse mau exemplo, continuam a ser *maus cristãos*. Bem cedo se chega à tese de que o judaísmo alimenta com a sua presença a prática do criptojudaísmo, argumento

que será central nas perseguições do século seguinte.

V. **também:** *O processo penal*, p. 211.

SALTEADORES, PIRATAS E CORSÁRIOS

de Carolina Belli

Os séculos XIII e XIV não veem diminuir a pirataria e o banditismo, pelo contrário, as precárias condições sociais da época, paralelas ao tumultuoso desenvolvimento económico, veem aumentar e agravar-se o fenómeno; no entanto, os príncipes procuram reduzir a pirataria selvagem à guerra de corso regulamentada.

Renascimento do mar como via de ligação entre os povos

A profunda transformação ocorrida em toda a bacia do Mediterrâneo, durante os séculos XI e XII, atinge todos os aspetos da vida social e económica das populações costeiras. O complexo intrincado dos interesses militares, mercantis, económicos e mesmo jurídicos, determina, além de situações locais caracterizadas por miséria e opressão, uma situação nos mares cheia de perigos e turbulências. Aos caprichos do céu e das tempestades, e às armadilhas das costas e do fundo marinho, agravados por uma tecnologia marítima que só torna possível uma navegação ao longo da costa e com instrumentos imprecisos, acresce que os mares estão infestados, por toda a parte e continuamente, de navios piratas, que, atraídos pela esperança de um rico e seguro despojo, fazem do assalto e da rapina a razão da sua existência. Nesta época já foi superado o âmbito puramente local das relações entre os diversos Estados, em virtude da multiplicação das trocas comerciais derivadas do desenvolvimento demográfico, que alastra por todo o Ocidente, e pelas profundas alterações políticas e religiosas que determinam o nascimento de algumas monarquias na Europa, das comunas livres em Itália e do movimento das cruzadas. Nos séculos XIII e XIV, a península italiana gravita cada vez mais em torno do Mediterrâneo, até assumir, devido à particular evolução das estruturas económico-sociais, a função de plataforma das trocas com o Levante e com a costa africana, tanto do ponto de vista comercial como militar.

O mar, tão presente na vida e no imaginário pessoal e literário desta época, representa um elemento fortemente ambíguo: une, já que permite superar o

obstáculo do tradicional atraso local com a chegada de mercadorias preciosas e de riqueza, em virtude de trocas comerciais tornadas necessárias, ainda que por vezes proibidas, como por exemplo os escravos, mas representa também o perigo e o desconhecido pelos infinitos problemas que reserva às embarcações, aos marinheiros, aos mercadores e aos peregrinos que decidem enfrentar as vias marítimas. São as repúblicas marítimas italianas, com Amalfi já em declínio, Pisa e Génova no Tirreno, e sobretudo Veneza no Adriático, para não falar dos catalães na parte ocidental do *Mare Nostrum*, que realizam, com resultados extremamente positivos, o movimento de desafio e de resposta ao predomínio dos mares dos sarracenos nos séculos precedentes, tornando-as senhoras incontestáveis do Mediterrâneo. Numa relação de causa e efeito, também as cruzadas, com o grande movimento de soldados e navios em todos os portos, e com a abertura de armazéns e colónias de mercadores italianos ao longo de todas as costas do Médio Oriente, da Grécia, até Constantinopla, ao Egito, contribuíram para abrir e desenvolver as vias marítimas e criar o vasto mercado para o movimento das mercadorias que nos séculos XIII e XIV constitui o motor da economia europeia.

A pirataria como aspeto patológico do comércio

A imagem tradicional do pirata é a dos sarracenos à espera da passagem dos navios cristãos para lhes capturarem as mercadorias e os passageiros e os revenderem como escravos, ou a assaltar as regiões costeiras para conseguirem os mesmos benefícios. Se é verdade que o ataque dos muçulmanos aos cristãos continua por toda a parte no mar e em terra, sem interrupções, durante toda a Baixa Idade Média, com episódios de grande atrocidade e crueldade, não é menos verdade que operações análogas, com não menores consequências para os infelizes, quer fossem infiéis ou mesmo cristãos, são levadas a cabo por representantes das marinhas ocidentais, que fazem da pirataria um sistema de vida normal. A pirataria é uma forma de banditismo no mar, ampla e deliberadamente praticada, sem que seja atingida eficazmente por leis e condenações. No mar, a fronteira entre ações legais e ilegais é muito lábil e torna-se ainda mais fraca onde a violência é tingida também de tonalidades religiosas. Por exemplo, em toda a tradição literária medieval, a antítese entre cristãos e muçulmanos é total e a luta contra o sarraceno é o fim último do ideal cavaleiresco, logo, qualquer ação de ataque contra os muçulmanos torna-se lícita. As cruzadas, com a imensa deslocação de nobres, soldados, comerciantes e povo miúdo, fazem reaparecer, como num vórtice, todos os

padrões de vida daqueles tempos, desde o aumento de oportunidades de lucro para os homens do mar, fruto da necessidade de transporte marítimo para os exércitos latinos e das conquistas militares de colônias e entrepostos ao longo das costas, até aos perigos de andar no mar provocados pela agressividade dos piratas e corsários plenamente inseridos nos circuitos comerciais.

A «sorte do *mar*» é um elemento comum da sensibilidade, mesmo religiosa, das populações que vivem junto do mar e é recordada em todos os contratos, ou mesmo no testamento dos que confiam ao mar a sua vida ou os seus destinos. No imaginário coletivo, como aliás na realidade, os piratas e os corsários são figuras demasiado presentes, mas vistas de maneira ambivalente: por um lado, representam a hipótese concreta de os marinheiros perderem os bens, a vida e a liberdade, e acabarem os dias na escravidão, logo assimilados aos infiéis e ao demónio, por outro, a pirataria é geralmente vista como uma maneira de conquistar rapidamente um despojo consistente e de alcançar a riqueza facilmente. Frequentemente, os próprios mercadores passam sem dificuldade para o campo da pirataria, na verdade, as presas marítimas fazem parte das receitas comerciais, e muitas vezes são os nobres ou os cavaleiros que percorrem os mares em busca de navios para atacar e saquear, em oposição à imagem de ações de pirataria como apanágio dos desesperados ou de pessoas de péssima condição dedicadas a ações mais abjetas. Não é fácil deslindar os laços entre pirataria, corso e atividades comerciais, tanto mais que, também na guerra, conquistas militares, lucros ilícitos e presas marítimas têm na prática o mesmo carácter de razia, como testemunham muitos episódios das cruzadas ou das guerras em terra firme, em que iniciativas privadas de prepotência se somam às iniciativas públicas, substituindo-as muitas vezes. Sobre este assunto são exemplares as novelas de Boccaccio (1313-1375), em que os protagonistas Landolfo Rufolo e Martuccio Gomito são dominados pelo sentido do risco e do perigo, mas também pelo mito da riqueza dos mares, fácil de conquistar, mas também de perder.

A atitude das potências

São as rivalidades políticas e comerciais, agudizadas pela abertura ao comércio da Europa da época, que agravam a situação favorecendo a difusão da pirataria legalizada como guerra de corso: as potências presentes nos mares são muitas e todas desejosas de conquistar e conservar a supremacia por todos os meios. No Tirreno, a luta desenvolve-se entre Génova e Pisa, ambas protagonistas da conquista de espaço comercial e de escalas na Sardenha,

Córsega, Sicília, até ao oriente latino, numa guerra conduzida sem tabus e com o apoio substancial de operações paralelas conduzidas por particulares, por conta própria, até ao momento da batalha de Meloria. O mar das Baleares vê os genoveses e os catalães oporem-se por todos os meios, lícitos e ilícitos, mesmo muito ferozes, para controlarem aquela zona e as costas occitanas; o mar Adriático é fortemente controlado por Veneza, que, no máximo da sua potência, só aos seus súbditos concede o desenvolvimento de comércios pouco lícitos, como o dos escravos, ou da madeira e do pez, procurados pelos países do Oriente. Face a uma situação cada vez mais insustentável surge a necessidade de dar uma regulamentação e de assinalar uma fronteira entre pirataria selvagem e guerra de corso regulamentada: os navios começam a partir em comboios protegidos por um conveniente número de embarcações armadas e em muitos portos surgem os consulados do mar para dirimir questões sobre os naufrágios e os ataques de pirataria. Caso exemplar é o do rei catalão Berengário IV (?-1162), que regulamenta a guerra de corso confiada aos seus fiéis, fazendo dele um instrumento para os cofres reais, fixando os direitos de desembarque para as mercadorias e estabelecendo normas para a repartição do despojo entre os membros da equipagem.

V. também: *O desenvolvimento da navegação, os empreendimentos no Atlântico e as descobertas geográficas*, p. 192; *A guerra: cavaleiros, mercenários e cidadãos*, p. 262.

OS MISSIONÁRIOS E AS CONVERSÕES

de Genoveffa Palumbo

As missões dos séculos XIII e XIV servem, por um lado, para completar a cristianização da Europa e para tentar uma difícil reconciliação com os cristãos ortodoxos, por outro, dirigem-se aos povos orientais. Enquanto a última cristianização da Europa se realiza sobretudo no espírito violento da cruzada através das ordens militares cristãs, as missões orientais desenvolvem-se dentro de parâmetros mais diplomáticos por ação de franciscanos e dominicanos.

De qualquer modo, para procurar compreender todas estas missões é fundamental tentar reconstruir a imagem do mundo que a literatura hagiográfica difundira e que encontramos também nos mapas desse tempo.

Mitos e missões. O mito da primeira cristianização e o horizonte fantástico das missões

Nos séculos XIII e XIV, a ideia de missão transforma-se paralelamente à lenta modificação da imagem que a Europa está a fazer do mundo. Do mundo em geral, e do asiático em particular, porque – e esta é a primeira nota a fazer – se as missões que dizem respeito a este período nos primeiros tempos ainda são dirigidas aos territórios setentrionais da Europa ainda não cristianizada, depois, dirigem-se sobretudo aos países que, genericamente e não sem algumas ambiguidades, a cartografia da época colocava nas rotas orientais que mercadores e caravanas percorriam cada vez mais frequentemente. Uma das fontes mais interessantes que nos permite acompanhar estes percursos é constituída pelos mapas antigos, onde, entre rios, lagos, florestas e cidades, encontramos frequentemente, quer nas rotas mais setentrionais, quer nas orientais, paisagens misteriosas e ídolos selvagens. A cartografia do Oriente, em particular, oferece, numa forma condensada, um modo muito mítico de considerar o mundo e, sem o seu conhecimento, é impossível compreender o modo e a forma como as missões são organizadas nos séculos da Baixa Idade Média. Nos mapas que os cartógrafos ocidentais desenham até ao limiar da Idade Moderna, aparece a imagem de um mundo desconhecido, mas denso de histórias fantásticas, onde encontramos o que contavam as enciclopédias medievais e as mais célebres lendas dos santos. Histórias que falam de monstros e de prodígios, mas também, e estas são as que mais nos interessam, de antigas cristianizações.

Mas em que se baseiam estas notícias muitas vezes confirmadas *de visu* pelos missionários até à Idade Moderna? Vários textos relatam as primeiras cristianizações operadas em terras desconhecidas, e já Orígenes (c. 185-c. 253) refere uma tradição, segundo a qual, São Tomás apóstolo «teve em sorte a Partia» (PG, XII, 92), enquanto outras fontes lhe atribuem a pregação em *Parthis, Medis, Persis et Hyrcanis* (ver *Propyleum ad Acta Sanctorum Decembris: XII kal. Ian.*; G. Sorge, *L'India di San Tommaso. Ricerche Storiche sulla Chiesa Malabarica*, 1983). Assim o contara em *De Universo*, Rábano Mauro (c. 780-856), segundo o qual, Marcos pregara junto do Ganges e Lucas, junto do Tigre. Alguns códices do *Commento all'Apocalisse*, de Beato de Liébana (?-798), decorados com esplêndidas iluminuras – por exemplo, o da catedral de Burgo de Osma (século XI) –, descrevem um mundo onde o *principium individuationis* é quase sempre unicamente constituído pela imagem do apóstolo que ali se teria deslocado em missão. Algumas fontes

atribuem a André uma missão na Cítia e Rufino relata uma missão efetuada por Bartolomeu à Índia, que nos *Atti de San Tommaso* é terra de ação do mais cético dos apóstolos, que é também o que terá ido mais longe. Textos apócrifos que contam com mil pormenores de que modo Tomás – que deve precisamente a essa lenda o seu patronato sobre os pedreiros e arquitetos, importantíssimo na época da construção das catedrais mais célebres – cristianizara o país onde reinava Gondoforus, construindo para ele um palácio mítico, e como os herdeiros dos antigos povos por ele evangelizados tinham sobrevivido durante séculos. Ainda na Idade Moderna, uma *Informatione della Christianità di San Thomaso* é enviada em 1578 da Índia para a Companhia de Jesus. Oderico de Pordenone, que a iconografia nos mostra a pregar aos hindus, um missionário franciscano que vive na China na terceira década do século XIV, cujo relato de viagem será impresso em 1513 com o título *De Rebus Incognitis*, fala do reino de Ma'bar, onde está sepultado São Tomás; de resto, ainda hoje, segundo uma tradição incontestável, se indica o seu túmulo em Meliapor.

Mas são sobretudo importantes, para reconstruir as crenças e as expectativas mais difundidas entre os missionários dos séculos XIII e XIV, as obras mais populares destes séculos: *Speculum*, de Vicente de Beauvais (c. 1190-1264), que relata a tradição da cristianização apostólica (*Speculum Historiale*, t. 4. Liv. VII, caps. 64-66 e liv. IX, *De Ultima Dispersione Apostolorum*, cap. 61, ed. 1591), e *Legenda Aurea*, de Jacopo de Varazze (c. 1228-1298), que narra missões de todos os apóstolos (Jacopo de Varazze, *Legenda Aurea*, sob a coordenação de A. e L. Vitale Brovarone, 1995): de João Evangelista, que «foi para a Ásia, onde fundou muitas igrejas»; de Filipe, que foi para a Ásia, precisamente «para a cidade de Hierápolis», onde, com a sua pregação, derrotou a heresia ebionita; da missão de André na Cítia, de Mateus na «Mirmidonia» e sobretudo na Etiópia; de Bartolomeu que, segundo algumas fontes, «pregou na Índia» e que, depois de ter traduzido para a língua daquele país o Evangelho, «adormeceu no Senhor em Albana, cidade da Grande Arménia»; de Judas Tadeu que «pregou na Mesopotâmia e no Ponto, enquanto Simão foi para o Egito. Depois chegaram os dois à Pérsia» e, finalmente, de Tomás, que, como já se disse, foi para a Índia. É por isso que nas cartas geográficas do século XIV surgem: os Reis Magos que, de regresso da sua viagem, teriam sido os primeiros «missionários»; o paraíso terrestre, fechado num retângulo percorrido pelo Nilo, pelo Tigre, pelo Ganges e pelo Eufrates, que tinham a nascente no mesmo lugar [paraíso que, ainda no século XIII, Gervásio de Tilbury (c. 1155-c. 1234), nos seus *Otia Imperialia*, coloca no

Oriente, tanto a *nostra habitabili regione segregatus*], e sobretudo o mítico reino de Preste João, que se dizia herdeiro do apóstolo Tomás.

Neste universo mítico, precisamente na base destas lendas, até povos que nada tinham que ver com «a Índia de São Tomás», ou com outras cristianizações apostólicas, podiam ser considerados cristãos pelos papas e pelos soberanos que enviavam os missionários. É o que acontece, como veremos, com os mongóis ou tártaros, como então eram chamados. E se até a Europa entra naturalmente neste quadro geral das antigas cristianizações, a África setentrional e oriental e, sobretudo, a Ásia são as terras onde história, geografia, lendas cristãs e tradições de monstros e prodígios constituem um conjunto compacto dificilmente cindível. Para nos apercebermos disso basta ver o chamado *Atlante Catalano*, atribuído a Abraão Cresques (?-1387) e ao filho Jafuda de Maiorca (c. 1350-c. 1427), datável de cerca de 1375, onde sobressai precisamente o reino de Preste João, misterioso autor de uma carta do último quartel do século XII – reeditada até ao século XVI –, e descendente, como já dissemos, de São Tomás. Logo, um rei cristão que vivia no coração da Ásia, dono de riquezas fabulosas, de cujo reino falam os mais importantes missionários dos séculos XIII e XIV e também autores como Marco Polo (1254-1324), e que, prometendo derrotar os sarracenos, só pode ser, aos olhos dos homens embebidos nestas lendas, um cristão convertido pelos apóstolos. De facto, Preste João escreve que o seu palácio é semelhante àquele que «o apóstolo Tomás mandou construir para Gondoforus, rei dos indianos» (*La Lettera del Prete Gianni*, sob a coordenação de Gioia Zaganelli, 1990).

Mas não é só esta fase mítica das missões apostólicas relatadas nas enciclopédias medievais que influencia a evangelização da Ásia; uma outra crença, que será confirmada na Idade Moderna, é a que diz respeito à difusão do cristianismo nestoriano. Provavelmente, também Preste João não era senão um soberano nestoriano cuja dinastia reinou no norte da Índia. Cristianismo nestoriano cuja difusão é provada em plena Idade Moderna quando, em 1625, em Xian, na região de Shaanxi, é encontrada uma estela com uma inscrição em chinês e em siríaco antigo – na qual estão gravados os fundamentos da doutrina cristã: a criação, a encarnação, a morte e ressurreição do Miscebo (nome siríaco do Messias). Eis, pois, uma prova da antiga crença sobre a cristianização do Oriente confirmada por viajantes e missionários durante toda a Idade Média. Antiga crença destinada a orientar não só muitas escolhas da política missionária católica na Ásia mas também a política reformada no Novo Mundo. A estela, que remonta a 781, é naturalmente uma prova não da

cristianização apostólica, mas da nestoriana, isto é, devida aos seguidores do patriarca de Constantinopla Nestor, considerado herético pelo concílio de Éfeso em 431, que, refugiados no Oriente, aí tinham difundido o cristianismo. A estes juntaram-se depois várias comunidades de origens diversas. Desta antiga cristianização difundida, segundo os missionários, em várias regiões da Ásia, pouco iria permanecer na China nos séculos XIII e XIV, e já numa carta do final do século X (980) dirigida ao patriarca nestoriano podia ler-se que a Igreja cristã naquele país já estava extinta e que os cristãos indígenas «de qualquer modo já estavam mortos» (G. Di Fiore, *Chiesa Cattolica e Impero Cinese tra Sei e Settecento*, 2003). Logo, a par das várias transformações ocorridas na cristandade ocidental nos séculos da Baixa Idade Média, a par dos muitos elementos geralmente sublinhados por uma historiografia rica, como, para não referir outras, a grande novidade constituída pela criação das ordens mendicantes, que rapidamente iriam compreender o enorme significado da ação missionária – São Francisco (1181/1182-1226) em 1219, no decurso da quinta cruzada tenta converter o sultão –, é desta ideia, tenaz e persistente, da difusão do cristianismo em grande parte da Ásia, que é necessário partir para se compreender com que parâmetros se desenvolveram as principais missões destes anos.

Cruzadas e missões. As «cruzados do Norte» e as últimas cristianizações da Europa

Também para as regiões mais setentrionais da Europa, a assimilação, que passa pela cristianização, é muito lenta, e a geografia fantástica terá uma longa duração: finlandeses, estónios, povos que habitam nas margens do Báltico, permanecem pagãos durante longo tempo, e o limite da «civilização» para a Europa coincide com o da cristandade. Quando a Finlândia, como veremos, é cristianizada, «o limite do preconceito dividi-la-á em duas e uma zona remota continuará em condições de albergar as maravilhas que restam: monstros, Amazonas, cinocéfalos, fêmeas capazes de se reproduzir sem intervenção masculina, em suma, todo o fabuloso e habitual repertório de prodígios» (M.S. Mazzi, *Oltre l'Orizzonte. In Viaggio nel Medioevo*, 1997). Mas se para oriente a densidade histórico-fantástica do conhecimento difundido serve em grande medida para explicar a modalidade de uma onda missionária, o discurso para a última cristianização da Europa é, se possível, mais complexo. A existência de um «repertório de prodígios» nestas regiões europeias não basta para compreender dentro de que parâmetros mentais se move o esforço da

assimilação.

Para se procurar compreender o espírito com que as missões dos séculos XIII e XIV se movimentam nestes territórios da Europa, é necessário ter em consideração sobretudo as transformações que iam acompanhando as relações entre cristãos e não cristãos com o agravamento da situação no Médio Oriente. De facto, esta região, palco dos recontros armados com o mundo islâmico, acabou de assistir, no final do século XII, à ascensão irresistível de uma das mais célebres ordens religioso-militares, a dos cavaleiros teutónicos, que, num primeiro tempo dedicada à defesa da cristandade na Terra Santa e depois deslocada para a região do Médio Oriente, objeto da última evangelização da Europa, contribuirá marcadamente para modificar a fronteira lábil entre missões e cruzadas. Fronteira que, aliás, para muitos – pense-se, para dar um exemplo célebre, em Bernardo de Claraval (1090-1153) –, não existe de facto. De qualquer modo, o que convém sublinhar é que a evangelização destes territórios do Norte da Europa, ainda pagão, acabará por ser confiada, como sublinha por exemplo Eric J. Leed, a estes missionários armados (E.J. Leed, «As origens da missão cristã: cruzadas e associações fraternas», in *Per Mare e per Terra. Viaggi, Missioni, Spedizioni alla Scoperta del Mondo*, 1996).

É no início do século XIII que são fundadas as duas ordens especificamente destinadas à Livónia, a terra que se estende entre o baixo vale do rio Dvina e o golfo da Finlândia: a dos Irmãos da Milícia de Cristo, que, *nomen est omen*, é mais conhecida como Irmãos Livónios da Espada, diretamente dependente do bispo de Riga, e a dos *Fratres Militiae Christi de Livonia contra Prutenos*, conhecidos também como Ordem dos Cavaleiros de Dobrin contra Prussianos, que remetem para um bispo cisterciense, Cristiano da Prússia (?-1245). Os Irmãos Livónios da Espada, como nos conta no final da sua *Crónica* Henrique da Livónia (século XIII), que tinha sido missionário nestes lugares, com a conquista da ilha Saaremaa no golfo de Riga em 1227, realizam uma rápida cristianização batizando em massa os seus habitantes. A conversão da Livónia é atribuída a Maria, mãe de Deus, proclamada em 1220 padroeira oficial desta província. Em seguida, os cavaleiros teutónicos, deslocando-se, primeiro, até ao limite oriental da Hungria e, depois, do Báltico, em 1309, transferidos para Marienburg na Prússia, herdaram, adaptando-os aos seus costumes *in toto* militares, os objetivos missionários dos Cavaleiros de Dobrin e dos Irmãos da Espada (Robert Bartlett, *The Making of Europe, Colonization and Cultural Change – 950-1350*, 1993). Aliados com o arcebispo de Riga, avançam na Livónia. Na Estónia, uma cruzada promovida pelo rei dinamarquês Valdemar II

(1170-1241) e pelo arcebispo André de Lund consegue instalar o primeiro episcopado na região; a violência desta milícia de Cristo chegará a afirmar «a espada é o nosso papa» (Richard Fletcher, *La Conversione dell'Europa*, 1997). Também a Finlândia, que já tinha conhecido um embrião de cristianização, terá o seu bispo Tomás, um dominicano que ocupará o episcopado de Turku (Åbo) até 1245. Mas depressa esta cristianização forçada mostrará toda a sua fraqueza e uma anónima *Crónica Livoniana* em verso, do final do século XIII, narrará a violência da rebelião. Também os habitantes de Saaremaa, «jovens e velhos, se encarniçaram e não deixaram um único cristão vivo nos seus territórios» (*The Livonian Rhymed Chronicle*, tradução de J.C. Smith e W.L. Urban, 1977, vv. 6113-6114). Todavia, o *Ordenstaadt*, o Estado da Ordem dos Cavaleiros Teutónicos na costa do Báltico, mantém-se, com as suas sedes-fortalezas, durante os séculos XIV e XV. Por outro lado, os lituanos, em forte expansão económica, permanecem com a sua fé ou regressam a ela destruindo a catedral gótica construída em Vilnius, como fará o grão-duque Mindaugas (?-1263).

Não obstante os numerosos contactos com os mercadores cristãos e os frequentes casamentos, também o grão-duque Gediminas (?-1341), que reinou entre 1316 e 1341, continua com os seus espíritos da floresta, mostrando, segundo parece, aos enviados papais, o bom senso de um relativismo tolerante informado também sobre a diversidade dos ritos quando afirma que «os cristãos adoram o seu deus segundo o seu costume, os russos seguem o seu rito, os polacos o seu, e nós adoramos deus segundo a nossa tradição, todos nós temos um único deus». Na dúvida de errar na pertença e de pagar as consequências por isso, oscilando entre Bizâncio e Roma, como tinham feito durante séculos muitos soberanos do Leste europeu, os lituanos retardam, enquanto podem, a conversão. Será Jogaila (c. 1351-1434, rei desde 1386) quem optará por Roma para unir o seu reino ao polaco, católico há muito, e poder casar-se com a única herdeira Hedvig, de 13 anos. Deste modo, aquele que podemos considerar o último soberano pagão europeu, no dia 15 de fevereiro de 1385, é batizado em Cracóvia com o nome de Ladislau: três dias depois casa-se e no dia 4 de março é coroado rei da Polónia. Dentro em breve, apenas entre os territórios mais a norte, habitados pelos lapões, a cartografia continuará a mostrar, nas regiões cobertas pelas imensas florestas que ainda hoje assustam os viajantes, os misteriosos ídolos totémicos montados em hastes compridas, semelhantes àqueles que, como veremos, Giovanni da Pian del Carpine (c. 1190-1252) nos descreve no país dos tártaros.

As missões de franciscanos e dominicanos no Oriente. Guilherme de Rubruck, Giovanni da Pian del Carpine, João de Montecorvino

Mas se no norte da Europa a cristianização recebe nestes séculos uma notável ajuda, sobretudo das ordens militares, os protagonistas das missões do Oriente, muitas vezes com toda a carga do imaginário que recordámos, são os franciscanos e os dominicanos, cujos fundadores tiveram bem presente o problema das missões. São Francisco designa em 1221, para uma missão junto dos alemães, Giovanni da Pian del Carpine, que, como veremos, chegará até à Mongólia em meados do século. São Domingos (c. 1170-1221), nos capítulos realizados no dia de Pentecostes, festa do calendário que com o milagre das línguas celebra o envio dos apóstolos em missão, decide o envio de muitos confrades aos confins da Europa. Também Rubruck (1215/1220-c. 1270), no seu relato, sublinha que a grande disputa a que é chamado a participar se realiza na vigília de Pentecostes, e Raimundo Lúlio (1235-1316), o célebre filósofo-missionário, terceiro franciscano, funda em Maiorca, no país natal, em 1274, o primeiro dos colégios das línguas que seriam instituídos, sobre a sua orientação, em Roma, Bolonha, Paris, Oxford e Salamanca, para tentar renovar, com a paciência e o estudo, o milagre da glossolalia celebrado no Pentecostes. Regressado a Maiorca, aí acabará os seus dias, depois de ter sido apedrejado na Tunísia, país onde tinha tentado a sua experiência missionária. Em seguida, sobretudo os dominicanos, conhecendo as obras árabes, judaicas e orientais, serão os protagonistas das chamadas missões de controvérsia, alimentadas pelo debate académico largamente praticado ainda antes da fundação da ordem. Muitos frades são enviados também para territórios longínquos, para aprender as línguas, e será por isso que Riccoldo da Monte di Croce (c. 1243-1320) ficará muitos meses em Bagdade; muitos dominicanos chegarão a pregar em árabe. Humberto de Romans (c. 1200-1277), quarto sucessor de São Domingos, que é mestre-geral de 1254 a 1263, no seu *De Officio Ordinis*, escreve que entre os objetivos fundamentais do mestre-geral está precisamente o de garantir que haja frades que se dediquem a aprender árabe, hebraico, grego e as «línguas bárbaras». De qualquer modo, depois das primeiras missões, que têm um carácter mais diplomático (1245-1250), tanto por parte dos franciscanos como dos dominicanos, sucederam-se expedições cada vez mais frequentes que vão adquirindo, devido às competências crescentes difundidas entre as duas ordens menores, o carácter de verdadeiras missões evangelizadoras.

Vejamos agora mais de perto, primeiro, quais foram as principais missões ao

Oriente nos séculos XIII e XIV, para depois nos determos nas missões que nos deixaram uma documentação de excecional interesse antropológico-cultural: a missão de Giovanni da Pian del Carpine, enviada pelo papa, a de Guilherme de Rubruck, que é mandada pelo rei de França, e a de outro franciscano, João de Montecorvino (1246-1328), que, talvez ainda mais do que as outras, nos fará encontrar os vestígios do imaginário mítico que as cartas geográficas continuam a documentar.

Nos anos 20 do século XIII (1221-1222), durante a quinta cruzada, o aparecimento dos «mongóis, que nós chamamos tártaros», como dirá no início do seu relato Giovanni da Pian del Carpine, juntando-se a um estranho conceito de um Oriente onde os cristãos não seriam raros, desperta mais esperança do que temor na alma de muitos europeus, aos olhos dos quais as destruições que estes conhecidos guerreiros fazem dos reinos muçulmanos só podem ter um ânimo cristão. De resto, no século precedente, o aniquilamento de um reino muçulmano sob as armas de uma horda vinda da China fora vista, pela mesma razão, como a vitória do mítico rei cristão conhecido como o Preste João de que falámos.

Mas quando a Rússia, a Crimeia, a Geórgia e a Arménia começam a cair sob o jugo mongol, quando as tropas de Ögedei (1186-1241), sucessor de Gengis Khan (1167-1227), em Liegnitz, em 1241, derrotam polacos e alemães, caem as ilusões. E Inocêncio IV (c. 1200-1254, papa desde 1243), que convoca o primeiro concílio de Lyon em 1245, inscreve na ordem do dia o *Remedium contra Tartaros*, envia várias embaixadas, subdivididas em franciscanos e dominicanos, que prometem, por um lado, restabelecer a unidade da Igreja com os cristãos do Oriente, que já recusam há dois séculos a obediência ao papa e, por outro, prevenir uma nova incursão dos mongóis. E é sobretudo destas últimas embaixadas que nos ocuparemos. O franciscano Domenico de Aragão é enviado aos arménios. Por sua vez, outro franciscano de quem já falámos, Giovanni da Pian del Carpine, é enviado aos russos e mongóis. Giovanni, com Estêvão da Boémia, que devido à sua saúde vacilante depressa renunciaria a prosseguir viagem, parte de Lyon no dia de Páscoa, a 4 de abril de 1245; a viagem durará até 9 de junho de 1247. A embaixada dominicana é dirigida por Ascelin de Cremona – que foi enviado especificamente aos mongóis –, e a ele se juntam mais tarde outros frades, entre os quais André de Longjumeau e, sobretudo, Simon de Saint-Quentin, cujas memórias nos foram referidas por Vicente de Beauvais, no seu *Speculum*. Através delas sabemos que em agosto de 1247, no dia da trasladação de São Domingos – como precisa Simon,

considerando-a uma data simbólica –, o grupo chegou ao campo mongol. Os franciscanos devem juntar-se a Bento da Polónia, que faz de intérprete.

Giovanni da Pian del Carpine, considerando mais urgente dirigir-se aos mongóis do que aos russos, entra rapidamente em contacto com Batu, junto de Kiev, e é por este enviado à corte de Güyük Khan (1206-1248), em plena Mongólia; é um frade robusto, com mais de 60 anos, que se desloca sem grande agilidade, que inicia esta viagem difícil, incerta e longuíssima, de que nos deixará um relato preciso, datado, como é usual, com as festas dos santos, onde nos dá notícias sobre os costumes, o vestuário e os hábitos militares daqueles povos até então desconhecidos. Diz-se que usam «o fogo grego», que enterram os notáveis sentados na própria tenda; que as mulheres se reúnem para queimar os ossos dos mortos, e que são sempre elas que conduzem os carros e os reparam. Também nos dá informações precisas dos numerosos cristãos que vivem no séquito de Güyük, que «tem junto de si clérigos cristãos, aos quais dá emolumentos», e que certamente «se teria tornado cristão»; coisas que, naturalmente, só vêm confirmar as notícias, que então circulavam na Europa, sobre a difusão do cristianismo na Ásia. Informa-nos da fé dos tártaros «num só Deus, que consideram criador de todas as coisas visíveis e invisíveis; creem também que é o distribuidor das recompensas e das penas deste mundo», mas, ao mesmo tempo, fala-nos «dos ídolos feitos de feltro [...] ou com tecidos de seda», que «honram muito». Dá-nos notícias de Preste João e da sua dinastia, e faz a descrição, acompanhando-a com um diplomático como «nos afirmaram», dos monstros que a cartografia continuava a representar: «Têm em tudo a forma humana, mas têm pés de boi, cabeça de um homem, e cara de um cão.»

Se o olhar etnográfico deve muito aos relatos dos missionários, muito deve à sua pena. Consegue fazer bom uso do que o papa escreveu em *Dei Patris Immensa*, onde a indeterminação dos destinatários – «ao rei e ao povo dos tártaros» – diz muito sobre a escassez de notícias de que o chefe da cristandade podia então dispor. Na carta, o papa expõe a fé católica convidando quem não a possui a receber o batismo, censura mesmo os tártaros pelos muitos massacres efetuados e recomenda que acolha o frade Giovanni e os seus companheiros. Giovanni não relata o que responde Güyük Khan, mas podemos encontrar esta resposta preciosa no relato de um outro missionário que acompanhava Giovanni como seu intérprete, Bento da Polónia (manuscrito dito de Colbert, A. t'Serstevens, *I Precursori di Marco Polo, Testi Integrali* [...], 1982).

O chefe dos mongóis diz que se o papa e todos os poderosos do Ocidente

desejam a paz, têm de se dirigir a ele; à proposta de ser batizado responde: «Não compreendemos como podemos fazê-lo»; à censura pelos massacres de «cristãos húngaros, polacos e morávios», precisa que aconteceram porque aqueles povos «não obedeceram às ordens de Deus e de Gengis Khan, e porque, mal aconselhados, mataram os nossos embaixadores»; no final, com uma espécie de fé fatalista conclui que tudo só pode ter acontecido por vontade de Deus: «Se o homem não fosse a força de Deus, o que poderiam fazer os homens?»

Maior sucesso iria ter o cristianismo com o filho de Batu, Sartaq, que é batizado, e a quem é enviado, pelo rei de França São Luís IX (1214-1270, rei desde 1226), o franciscano Guilherme de Rubruck, que nos deixou uma memória preciosa: *Itinerario di fra Guglielmo di Rubruk dei Frati Minori, nelle Regioni Orientali nell'Anno di Grazia 1253* (A. t'Serstevens, *I Precursori di Marco Polo, Testi integrali* [...], 1982. Também esta embaixada é muito interessante: Guilherme desloca-se à Mongólia a partir de Batu, onde permanece oito meses, até agosto de 1254, depois de se ter encontrado com os cristãos naquele país e de ter participado em memoráveis debates sobre religião. Rubruck encontra-se tanto com grupos de nestorianos como com cristãos georgianos, arménios e outros; tranquiliza-os sobre o uso de bebidas «pagãs», oferece livros, educa-os, como um verdadeiro missionário, sobre as verdades da fé, que muitos tinham praticamente esquecido.

Mas Rubruck ainda não tinha saído da Mongólia e já esta iniciava um intenso período de contactos entre o Oriente e o Ocidente. Encorajado pela notícia do batismo de Sartaq, Inocêncio IV concede privilégios aos missionários que partem tanto para a região mais setentrional do império mongol como para a região mais a sul. Por sua vez, Nicolau IV (1227-1292, papa desde 1288) envia para o Oriente João de Montecorvino Rovella, uma povoação perto de Salerno. Confirmará muitos dos «mitos missionários» difundidos no Ocidente: vê em Meliapor a igreja de São Tomás e encontra o último descendente de Preste João, que diz chamar-se, de facto, «Uank-Kakan», que corresponde ao «Unecan» de Marco Polo. João conta-nos também que o reconduziu à fé romana e que batizou o seu filho. E, como diz João Paulo II (1920-2005, papa desde 1978) na *Lettera dell'8 settembre 1994* ao cardeal Jozef Tomko (1924) por ocasião do VII centenário da chegada a Pequim do frade João: «Pelas suas cartas e pelas dos seus contemporâneos sabemos que o seu apostolado na China deu frutos tão abundantes, que, em 1307, o papa Clemente V o elevou ao nível de arcebispo [de Khanbaliq (Pequim)].»

No início do século XIV, traduziu o saltério em chinês, encontrou, no mercador Pietro di Lucalongo, o generoso mecenas para construir em Pequim duas igrejas, batizou 5000 pessoas (A. t'Serstevens, *I precursori di Marco Polo. Testi integrali* [...], 1982). João, obtendo cada vez mais sucesso, teve uma vida tão longa, que recebeu a visita de Oderico de Pordenone, já mencionado, que no seu relato sublinha a veneração que o câ e a corte mongol nutrem pelo missionário. Ainda hoje, figurinhas difundidas no Oriente testemunham a sua fama.

A primeira metade do século XIV vê avançar o cristianismo no Oriente: em 1311, Tokhta, Grande Khan há cerca de 20 anos, converte-se com a mulher e os três filhos, juntamente com muitos chefes mongóis: quando morreu falou-se dele como sendo o beato do frade João, ainda que alguns dos seus filhos tenham abandonado depois o cristianismo. Muitos missionários seguem os mongóis nas suas deslocções com uma espécie de conventos nómadas. Nos anos 20 do século XIV também a Sibéria pede o envio de missionários. Só a partir de 1342 grande parte da dinastia mongol escolhe, depois de várias hesitações, o islão.

Para lá de qualquer mitificação, talvez um dos resultados mais interessantes que as missões conseguem seja o de passar o testemunho aos convertidos, que se transformam, por sua vez, em missionários, conseguindo obter, pela liminaridade cultural das suas figuras, resultados duradouros; é célebre, por exemplo, o caso – mas poderíamos citar muitos – de João de Ziquie, um circassiano do Cáucaso, levado como escravo para Génova, que, convertido ao cristianismo, se torna missionário franciscano e, em 1349, arcebispo de Matrega (Taman), contribuindo para a conversão desta região, que ainda é cristã durante a invasão de Tamerlão (1336-1405); ainda na segunda metade do século XV é assinalada a existência de cristãos de rito latino nas montanhas do Cáucaso.

V. também: *Os pobres, os peregrinos e a assistência*, p. 232; *As ordens religiosas*, p. 254.

AS ORDENS RELIGIOSAS

de Fabrizio Mastromartino

As ordens mendicantes, constituídas na segunda década do século XIII, contribuem para consolidar a supremacia da Igreja romana na sociedade

medieval. À cedência da autoridade pontifícia face ao poderoso reino europeu da época, que ocorre no início do novo século no pontificado de Avinhão, segue-se um processo de reformas das ordens religiosas, antigas e novas, que só conhecerá êxitos apreciáveis no século xv.

Um renascimento espiritual para a Igreja

Se a difusão das antigas ordens religiosas contribuiu indubitavelmente, entre os séculos x e xii, para a consolidação da cristandade medieval e para o reforço do poder do papado, ainda mais relevante é o contributo dado à Igreja romana pelas novas ordens mendicantes no decurso do século xiii para a afirmação definitiva da autoridade pontifícia e para a sua supremacia momentânea sobre todos os poderes seculares concorrentes.

Face à proliferação e à alargada difusão dos movimentos heréticos, Inocêncio III (1160-1216, papa desde 1198) insiste na necessidade de uma vigorosa ação de renovação. Nas ordens mendicantes, na sua imparável atividade e na sua absoluta fidelidade à autoridade do pontífice, a Igreja dispõe dos recursos para este novo renascimento espiritual e para a realização das suas ambições temporais.

As ordens mendicantes

As ordens mendicantes, dos menores e dos pregadores, constroem-se em torno de duas figuras religiosas de altíssimo perfil : Francisco de Assis (1181/1182-1226) e Domingos de Gusmão (c. 1170-1221). As diferenças entre as duas ordens não são irrelevantes, como não são irrelevantes os princípios inspiradores e a personalidade dos fundadores. Mas muito mais importantes são os elementos que as duas ordens comungam na hora do seu nascimento e que, sobretudo, as distinguem das ordens antigas.

Ambas professam um retorno radical à austeridade da vida religiosa, recusando também a propriedade coletiva dos bens eventualmente partilhados pelas comunidades; a simplicidade dos lugares onde os frades escolhem viver e a proximidade dos centros urbanos aproximam os religiosos das populações, com as quais o contacto é inevitavelmente muito frequente; finalmente, ao carácter extático das ordens antigas, dedicadas em grande parte à contemplação espiritual e ao estudo, os franciscanos e os dominicanos opõem uma regra centrada sobretudo na pregação e noutros meios ativos, como a mendicância e o socorro aos doentes.

Estes elementos respondem perfeitamente às exigências reformadoras da

Igreja, que precisa de compensar um clero em muitos aspetos insuficiente e inadequado. A ostentação da pobreza favorece a reaproximação dos religiosos do povo e promove a reabilitação da imagem da Igreja, manchada pela opulência e pela sumptuosidade cada vez mais marcada dos cônegos e dos eclesiásticos.

O renascimento urbano dos séculos XI e XII e o enraizamento dos movimentos heréticos nas cidades, em particular em Itália, revelam a ineficácia da organização eclesiástica medieval, recortada numa sociedade rural que vai desaparecendo gradualmente. De facto, são sobretudo as populações citadinas que fogem ao controlo da Igreja, que tem assim de enfrentar a árdua tarefa de as reconduzir à sua esfera de influência afastando-as do canto de sereia das heresias. Para essa finalidade não existe melhor instrumento do que uma presença constante de religiosos devotos nas cidades e, sobretudo, de uma atividade maciça de pregação destinada a desmascarar a falácia dos movimentos heréticos e a divulgar a verdadeira mensagem cristã. Uma obra de renovação tão grandiosa só pode ser organizada, coordenada e realizada sob a orientação sapiente da autoridade pontifícia, que para esse fim se serve do rigor espiritual de São Domingos e de São Francisco e da sua energia profundamente reformadora.

Constituição e organização das ordens mendicantes

Até à terceira década do século XIII, as comunidades mendicantes estão empenhadas na organização e na divulgação da sua ordem. Neste processo, o papado assume o papel central. De facto, são numerosas as cartas de proteção dirigidas às comunidades, e não menos numerosos são os privilégios de que beneficiam. A regra franciscana é formalmente aprovada por Inocêncio III em 1210; a dominicana é admitida em 1216, quando Honório III (?-1226, papa desde 1216), não obstante o IV Concílio de Latrão ter decretado apenas um ano antes a proibição de fundar novas ordens, concede à comunidade a isenção da autoridade dos bispos e a proteção direta do pontificado. Inocêncio IV (c. 1200-1254, papa desde 1243) ordena em 1244 aos eclesiásticos de todos os níveis que seja permitido aos frades mendicantes pregar e confessar onde desejem sem qualquer limitação.

Ainda mais importante é o apoio oferecido pela autoridade pontifícia às novas ordens no difícil percurso que leva à articulação da sua organização constitucional. A ordem dominicana organiza-se na base da uma estrutura mista, complexa, mas extraordinariamente eficaz.

Em cada casa, a autoridade máxima é o prior. Mas entre cada convento e o governo central, confiado ao mestre-geral, é colocado um nível intermédio, através da instituição das províncias, que assegura um mais estreito controlo sobre as casas disseminadas no território. O capítulo provincial reúne-se anualmente e elege os priores das províncias, aos quais é confiada a tarefa de visitar os conventos das suas zonas de competência.

Mais complicada e confusa é a organização da ordem franciscana. O desinteresse do próprio fundador pela arregimentação clerical da sua regra favorece, nos primeiros 30 anos de vida da ordem, uma gestão das comunidades excessivamente centralizada e hierarquizada, baseada na autoridade incontestada do ministro-geral, que nomeia os outros cargos da ordem, que participam, em igualdade, no capítulo geral, dotado de poderes escassamente eficazes. Essa ineficácia organizativa só é remediada em 1239, quando o capítulo geral é finalmente declarado corpo legislativo supremo, superior ao próprio ministro-geral.

Desenvolvimento das ordens mendicantes

Estas sólidas bases constitucionais asseguram a difusão das duas ordens. No entanto, a sua afirmação é determinada sobretudo pelo papel que desenvolvem nos conflitos sociais e políticos da época, consequência das missões a elas confiadas pela autoridade pontifícia e pelos poderes seculares.

Parte conspícua destes serviços dirige-se à luta contra as heresias e, especificamente, contra o movimento cátaro, que no início do século XIII atinge o auge da sua difusão nos territórios da Europa ocidental, particularmente na França meridional e nas comunas da Itália setentrional. Em 1232, os frades mendicantes são nomeados pelo pontífice comissários da inquisição, dotados de plenos poderes, confirmados pelo carácter inapelável das sentenças pronunciadas.

A esta missão essencial juntam-se muitas outras atividades a que as ordens se dedicam ativamente. São prestados importantes serviços pelos frades no âmbito da diplomacia eclesiástica e civil: geralmente assumem o cargo de mensageiros do pontífice e de embaixadores dos maiores reinos seculares, nas cortes de Luís IX (1214-1270, rei desde 1226), de Henrique III (1207-1272, rei desde 1216) e de Jaime de Aragão (1208-1276, rei desde 1213), e são frequentemente utilizados nas missões de mediação destinadas à pacificação de cidades dilaceradas por conflitos internos. Estimados pela sua preparação teológica e pela capacidade de atração das suas prédicas, os frades mendicantes dedicam-

se também à atualização dos estudos e à renovação do ensino doutrinal, e depressa destronam o clero regular nas universidades mais prestigiadas, entre as quais Paris. Iniciam depois uma obra missionária capilar, entre o norte de África, o Médio e o Extremo Oriente, que, todavia, dá escassos resultados e se revela um falhanço no seu conjunto.

Os serviços oferecidos são muito apreciados, tanto pelo pontificado como pelos poderes laicos, favorecendo no decurso do século XIV uma notável expansão das ordens : na segunda metade do século, os frades menores dispõem já de mais de 1000 casas (1400 em 1316) e de 30 000 religiosos; os frades pregadores, de 400 conventos (600 em 1303) e de 10 000 religiosos (12 000 em 1337).

Crise do monaquismo

A este considerável processo de expansão segue-se uma crise geral do monaquismo, que, como a sua ascensão, está em grande medida ligada à decadência da autoridade da Igreja, que culmina no período do chamado cativeiro de Avinhão.

Mas esta regressão no século XIV é também devida a fatores externos, como a proliferação das guerras, as vagas de carestias e as epidemias recorrentes de peste, que incidem negativamente no recrutamento dos religiosos. Mas a crise é sobretudo uma crise de autoridade, que envolve de modo particular as ordens antigas, não defendidas por uma sólida organização constitucional. No seio dos mosteiros, a desobediência aos superiores está muito difundida. Por outro lado, as guerras impedem a deslocação dos monges e a reunião regular dos capítulos, pelo que grande parte das abadias beneditinas se proclama autónoma das casas mães de Cluny e Cister.

A detenção do papa em Anagni e a transferência forçada da sede pontifícia para Avinhão testemunham a cedência da autoridade da Igreja romana ao poder régio francês. A submissão do papa a Filipe, o *Belo* (1268-1314, rei desde 1285), é tal, que Clemente V (1260-1314, papa desde 1305) é obrigado, em 1307, sob a pressão do soberano, a dissolver a Ordem dos Templários e a alienar os seus bens. Em 1314, os dignitários da ordem são exterminados com o tácito consentimento do pontífice.

As reformas das ordens de Bento XII

Neste momento de dificuldade geral da Igreja, Bento XII (1280/1285-1342, papa desde 1334) tenta travar a crise colateral do monaquismo iniciando um

processo de reformas, cujos êxitos só surgirão com toda a sua importância a partir da segunda década do século xv. Em 1335 e 1336, o pontífice reforma as ordens antigas, beneditina, cluniacense e cisterciense, e uma ordem mendicante, os frades menores, não obstante a feroz resistência de uma parte dos franciscanos. Ao processo de renovação também se opõe tenazmente a ordem dominicana, que não se submete a qualquer reforma.

As bulas pontifícias são acolhidas de maneira diferente pelos capítulos gerais das ordens, que depressa reduzem o seu alcance. Exemplar é a reação dos beneditinos, que, considerando a bula uma intolerável ingerência externa, continuam a ater-se escrupulosamente ao princípio da autonomia dos mosteiros sob a orientação do seu abade.

V. também: *Os missionários e as conversões*, p. 244.

A INSTRUÇÃO E OS NOVOS CENTROS DE CULTURA

de Anna Benvenuti

As escolas desenvolvidas em meio urbano antes do século xii, como corolário da presença episcopal e canónica, atualizam-se, na transformada realidade citadina da Baixa Idade Média, tendo em consideração a renovação das exigências sociais expressas por uma sociedade mais dinâmica e diferenciada. Sobretudo onde se desenvolvem as instituições comunais, esta nova procura educativa exprime a necessidade de formação de uma camada dirigente capaz de governar os novos processos de gestão da administração citadina e de enfrentar a complexidade das novas morfologias profissionais.

A escola na civilização comunal

As novas instituições escolares designadas para formação de base e superior (as escolas dos mestres livres ou remunerados pelas finanças comunais e os *studia* particulares) articulam esta exigência afinando uma cultura com características pragmáticas que nos níveis mais elevados propõe conteúdos jurídicos e económico-administrativos, subtraindo a instrução ao destino eminentemente especulativo dominante na escola eclesiástica da Idade Média Plena. O crescimento da procura de alfabetização dos novos atores da vida

citadina determina um alargamento da população escolar nas áreas urbanas – que nisto se diferenciam em relação aos meios rurais –, que propõe a utilidade de um ensino privado dos fundamentos da escrita e da gramática fornecido por mestres livres mediante uma compensação. A importância deste serviço induz um interesse crescente em relação à escola pelos organismos comunais, que, solicitados também pela possível rendibilidade da ação educativa, assumem o seu controlo – e por vezes o monopólio –, atribuindo mediante pagamento cargos de ensino a especialistas capazes de transmitir saberes de base ou específicos (como no campo do direito ou da medicina). Cria-se assim uma categoria profissional de *magistri*, cujos serviços são por vezes tão desejados, que levam as comunas a oferecer, além das remunerações, benefícios fiscais ou isenções, como atestam muitos estatutos. Esta assunção de responsabilidades pela entidade pública será cada vez mais evidente e exclusiva, como prova da importância que as instituições comunais reconhecem a uma escola «competitiva», isto é, capaz de atrair, quando apoiada pela presença de professores de qualidade, estudantes considerados como recursos para a economia citadina. Graças a esta reciprocidade de interesses – dos professores em garantir cargos remunerados e das autoridades citadinas em promover uma estrutura educativa estável –, a escola volta a impor-se, ainda que em medida relativa e bastante diferenciada, como serviço de utilidade pública: pondo de parte as incertezas que muitas vezes tornam aleatórias as relações entre os comitentes institucionais e os *magistri*, são repropostas neste período algumas características próprias da Antiguidade, quando os «gramáticos» exerciam o ensino em suas casas. À escola da época comunal regressa assim uma organização por graus de instrução, em que, nos primeiros níveis, os professores iniciam os *pueri* na leitura e na aprendizagem mnemónica dos salmos penitenciais, enquanto nos níveis seguintes um *rector* introduz os alunos nos rudimentos da gramática latina; o aprofundamento da língua, bem como a aprendizagem da aritmética e da geometria são reservados aos melhores (os *latinantes*). Os campos de estudo não diferem muito – excluindo as ciências jurídicas ou o cálculo – em relação à tradição escolar precedente, bem como o método, baseado na leitura, no comentário, na memorização e na repetição; o que muda são os princípios educativos, que se destinam a assegurar não só o saber mas também um correto perfil comportamental no contexto da vida civil. Efetivamente, a escola visa também disciplinar os costumes juvenis, geralmente caracterizados pela violência e a desordem – como se deduz das morfologias lúdico-rituais habituais em quase todas as

idades –, orientando a sua exuberância para a utilidade pública. Com a difusão da escola na sociedade comunal convive o sistema tradicional de aprendizagem profissional, confiado às oficinas dos *artifices*, que transmitem às novas gerações as técnicas e o conhecimento instrumental dos ofícios.

Universitas studiorum

A evolução do sistema escolar citadino torna possível, desde o século XII, a formação superior; mas os *studia* que surgem em diversos centros europeus a partir do século XIII conferem um diploma apenas utilizável em âmbitos locais ou regionais, limite que rapidamente será superado com a instituição de *studia generalia*, a cujos licenciados é reconhecido o *jus ubique docendi*, que torna possível exercer o ensino por toda a parte. Esta concessão, que decorre juridicamente de um reconhecimento especial das maiores autoridades (o papado, o império ou as monarquias nacionais) revela bem a atenção que começam a mostrar pela alta instrução identificando nela não só um instrumento de formação para funcionários de bom nível técnico e cultural mas também, e principalmente, a sede de uma elaboração ideológica indispensável à propaganda e ao debate político. Já na primeira metade do século XIII, tanto os papas como os imperadores mostram um interesse crescente pelas estruturas escolares superiores: Frederico II (1194-1250, imperador desde 1220) funda em 1224 o Studium Generale de Nápoles como parte integrante do projeto de reorganização político-administrativa do reino. A esta iniciativa responde passado pouco tempo Gregório IX (c. 1170-1241, papa desde 1227), abrindo um em Tolosa, enquanto Inocêncio IV (c. 1200-1254, papa desde 1243) institui, em 1224 e 1225, um *studium generale* junto da corte papal em Roma, concedendo ao *studium urbis* especiais privilégios. Progressivamente, também outros *studia* criados independentemente dos poderes «fortes» solicitam e obtêm o reconhecimento oficial que os qualifica como «generalia», mas que ao mesmo tempo condiciona a sua liberdade, como por exemplo no recrutamento dos docentes. As universidades de fundação mais antiga, como as de Paris ou Bolonha, teriam ignorado esta confirmação formal, devido à força do prestígio adquirido, não se submetendo a nenhuma autoridade externa ao estudo para o recrutamento dos docentes; no entanto, mesmo as mais acreditadas depressa acabam por produzir verdadeiras ou falsas autenticações, como Paris, que reivindica como fundador Carlos Magno (742-814, rei desde 768, imperador desde 800), ou Bolonha, que pouco depois da fundação da universidade concorrente de Nápoles, atrasa a sua origem, atribuindo-a a Teodósio II (401-

450, imperador desde 408). Esta componente jurídica, ainda que necessária, não substitui a principal característica do *studium generale*, que reside principalmente na natureza social dos seus componentes (mestres e estudantes) e das respetivas *universitates* (um conjunto organizado capaz de se autorregulamentar) que exprimem uma força contratual própria capaz de gerar processos de legitimação. No caso de Paris, é a crescente capacidade organizativa do grupo de mestres que se impõe sobre o poder episcopal do chanceler – a quem compete a concessão da *licentia docendi* –, graças também ao apoio do papa que reconheceu a sua utilidade política potencial. Este exemplo evidencia bem que a concessão dos privilégios e isenções às universidades é mais consequência do que causa da mudança de equilíbrios de poder que apelam à capacidade organizativa das classes cidadinas. Isso é evidente em Paris na primeira metade do século XIII quando os órgãos de governo da universidade estão definidos juntamente com as normas que regulam a vida dos estudantes, repartidos por *nationes* de proveniência e logisticamente apoiados por um sistema de colégios destinados a desenvolver-se por estruturas de alojamento em sedes didáticas. Profundamente diferente da *universitas magistrorum* de Paris, Bolonha configura-se desde os seus exórdios como *universitas scholarium*. Justificada na sua origem pela procura de formação notarial decorrente das exigências do mundo das comunas, já no século XII, com Irnério (séculos XI- XII), impõe à prática jurídica os amplos horizontes de uma ciência do direito baseada no pressuposto e nas fontes da tradição romana, à qual chega também, com Graciano (século XII), a canónica emergente, já definitivamente desanexada da teologia. A importância alcançada pelos juristas bolonheses é já evidente em meados do século XII, quando Frederico, *Barba-Ruiva* (c. 1125-1190), em novembro de 1158, em Roncaglia, promulga a favor dos estudantes desta cidade o privilégio conhecido como *Authentica «Habita»*.

De facto, o processo de definição da autonomia dos direitos (logo, dos poderes) no seio das universidades aperfeiçoa-se também graças à organização progressiva das associações estudantis, que geralmente se relacionam de maneira bastante conflituosa com a administração comunal. Formas de protesto ativas – como o abandono de sedes inóspitas a favor de outras mais favoráveis, ou a fuga de alunos que, em 1222, deu origem à universidade de Pádua – evidenciam a importância assumida pelos *studia generalia* na vida económica e cultural cidadina: a necessidade de atrair estudantes tornar-se-á ocasião para uma diferenciação da oferta formativa, que, como em Bolonha, se estende para

lá das ciências jurídicas, abrindo-se a outras especializações disciplinares no campo das artes liberais e da medicina. Entretanto, também as *religiones novae* surgidas no contexto urbano do século XIII acompanham a estrutura dos *studia* para a preparação dos seus quadros dirigentes instituindo também os seus *generalia* nas principais sedes das ordens.

A formação universitária articula-se neste período em dois níveis: o primeiro (realizado entre os 13 e os 16 anos) permite, após um ciclo principalmente quadrienal, a obtenção do bacharelato com que, em média aos 20 anos, se pode aceder aos estudos magistrais, que com uma duração variável – de cinco a sete anos consoante as faculdades – permitem chegar ao título doutoral e à *licentia docendi*.

No século XIV, a procura de uma preparação universitária é já indispensável tanto para o acesso às corporações profissionais dos juizes e dos notários como para o exercício de certas magistraturas citadinas (como os dirigentes comunais). Em resposta a esta crescente procura são abertos novos *studia generalia* em muitas cidades, especialmente em Itália e Espanha; ao mesmo tempo, as estruturas universitárias difundem-se nas regiões centrais e orientais da Europa: em Praga, onde é fundado um *studium generale* em 1348, na capital dos Jaguelões em Cracóvia (1364), em Viena (1365), em Pécs na Hungria (1364), em Heidelberg, que desde 1386 alberga a primeira universidade surgida na região alemã.

V. também: *Universidades e ordem dos estudos. O método escolástico*, p. 319.

A GUERRA: CAVALEIROS, MERCENÁRIOS E CIDADÃOS

de Francesco Storti

As profundas transformações sociopolíticas que ocorrem na Europa nos séculos XIII e XIV, na sequência da maturação da civilização comunal e do robustecimento das monarquias feudais, condicionaram ritmos e objetivos da guerra. Afirmam-se as infantarias, úteis para integrar as forças de cavalaria em conflitos que assumem dimensões cada vez maiores e uma mais clara tendência destrutiva. Contextualmente, o serviço mercenário impõe-se como a solução mais prática para a rápida formação dos grandes aparelhos militares que as novas exigências

políticas requerem.

Como muralhas citadinas: orgânica e tática dos exércitos comunais

As rápidas mutações e as dinâmicas que amadurecem no seio da sociedade europeia dos séculos centrais da Idade Média tendem a negar os modelos hierárquicos estabelecidos precisamente quando estão a consolidar-se. Assim, enquanto o combate a cavalo, praticado por uma elite restrita de profissionais ligada ao sistema de vida aristocrático, se apresenta como modelo exclusivo, nas cidades, e sobretudo nas italianas, nascem estilos guerreiros novos como reflexo de diversas e inéditas composições sociais. É a grande novidade militar do século XIII.

Efetivamente, a tática elaborada pelos exércitos comunais italianos apresenta-se como resultado da composição de forças em que são racionalmente enquadradas as diversas componentes do mundo urbano: esquadrões de cavalaria, expressão da aristocracia e das camadas mercantis que a ela aspiram, e forças de infantaria recrutadas entre as classes artesãs, organizadas na base dos organismos corporativos de ofício (artes). Toda a cidade vai à luta e fá-lo sob a forma de colaboração: armada de escudo e lança, a infantaria cobre a cavalaria, formando um bloco contra o qual se quebra o impacto do adversário. É o que acontece na batalha de Legnano (1176): os soldados da infantaria lombarda, firmes à volta do Carroccio, detêm com uma floresta de lanças a cavalaria suábica, permitindo que os cavaleiros, já dispersos, se reorganizem. Este esquema repete-se em todas as batalhas travadas pelas comunas e vai-se desenvolvendo ao longo do século XIII, à medida que o armamento da infantaria se aperfeiçoa com a introdução de lanças compridas (*lanzelonghe*, piques), que servem para travar mais eficazmente a carga da cavalaria adversária, e dos paveses, grandes escudos que, colocados no chão, formam uma sólida parede protetora.

Trata-se de um posicionamento totalmente defensivo, em que a infantaria citadina simula a tática própria do cerco, à qual, enquanto milícia não profissional, está habituada, e a cidade, com as suas «muralhas» e os seus defensores, se reconstrói no campo de batalha: na batalha de Campaldino (1289), a infantaria florentina, protegida pelos paveses, trava a cavalaria de Arezzo e, com a cortina formada pelos escudos, como muralhas das fortificações urbanas, atacam-na com o tiro das bestas preparando a ação dos cavaleiros.

Após pelo menos três séculos de supremacia, a função tática da cavalaria

surge assim redimensionada: resultado importante e cheio de consequências, mas que não constitui o único contributo oferecido pelas milícias urbanas para o desenvolvimento da prática militar nos últimos séculos da Idade Média, a partir do momento em que a ação dos exércitos citadinos concorre também, e fortemente, para aumentar o grau de violência da guerra. De resto, nenhum sentimento de partilha de ideais comuns ético-cavaleirescos distingue aquelas estruturas: o profundo rancor comunal, alimentado em décadas de rivalidade, opõe-nas às forças comunais adversas e o orgulho burguês impele-as nos recontros com os exércitos feudais. Assim, no período áureo das lutas entre as comunas italianas, durante o século XIII, e na guerra que entre 1300 e 1328 opõe a França às belicosas comunidades flamengas, os cadáveres contam-se aos milhares: é o início, após séculos de franca mas dura fraternidade de armas entre os membros do mundo feudal e cavaleiresco, de uma época bélica «homicida», a das grandes lutas entre as monarquias europeias.

O «velho» pelo «novo»: a infantaria de atiradores

Se a infantaria comunal serve para limitar a preeminência da cavalaria, não determina o seu fim: por motivos culturais, enquanto estilo guerreiro distintivo das classes dominantes, e por razões operacionais, a sua carga continua a constituir uma ação decisiva na batalha, a cavalaria conserva ainda valor e eficácia. No entanto, o caminho está traçado e a presença da infantaria nos campos de batalha surge como uma necessidade. Mas é necessário sair do esquema defensivo rígido proposto pelas milícias comunais. De facto, a política agressiva das grandes monarquias, que se perfila ao longo do século XIII e que dá vida a grandes conflitos de reordenamento territorial, requer exércitos numerosos e eficientes, capazes de exprimir uma forte carga ofensiva. Mas a solução para essa necessidade não vem da elaboração de novas figuras guerreiras, mas da otimização de um elemento antigo, presente desde sempre, ainda que em posição marginal, nos exércitos medievais: o arqueiro.

As novas exigências da guerra relançam assim uma prática inserida no próprio tecido social, mantida nos restos do costume bárbaro, ligada à atividade venatória na sua variante mais comum e popular. Não é por acaso que arqueiros e besteiros (reintroduzida na Europa pelos normandos, também a besta está ligada a costumes atávicos) estão em grande número nas milícias citadinas e nas tripulações das galés italianas: a arma de tiro é a arma popular por excelência; não é por acaso que, mesmo em Inglaterra, onde o substrato saxónico manteve inalterados alguns elementos típicos da cultura material

germânica, a prática do tiro com o arco se afirma nos séculos XIII e XIV de modo tão maciço, que condicionou durante séculos, talvez para sempre, a tática dos exércitos europeus.

De resto, em solo inglês, o uso da arma de tiro especializa-se com a difusão do «arco longo» (*long bow*), dotado de uma extraordinária capacidade de penetração e de longo alcance, e durante a Guerra dos Cem Anos, cesura entre a *praxis* bélica feudal e a pré-renascentista, generaliza-se, impondo-se de maneira definitiva a todos os exércitos europeus. Mas não é tudo. Nas batalhas de Crécy (1346), de Poitiers (1356) e Azincourt (1415), a vitória inglesa sobre os exércitos franceses, formados maioritariamente por cavaleiros, é determinada pela utilização em larga escala de tropas de atiradores, mas operando em perfeito sincronismo com a cavalaria. É a superação da tática defensiva própria da infantaria comunal: apoiados por cavaleiros «apeados», os arqueiros ingleses são lançados no campo de batalha perante o inimigo para o dizimar, preparando a ação dos cavaleiros, que entretanto retomam os seus cavalos.

Trata-se de uma verdadeira revolução cultural, para lá de militar: nos desinibidos exércitos ingleses, o cavaleiro renuncia, ainda que temporariamente, ao seu papel!

Por outro lado, a luta entre França e Inglaterra define-se no século XIV, além de luta entre nações, como recontro entre culturas. De facto, o orgulho cavalleiresco francês, mesmo vendo a sua utilidade, nega a preeminência dos atiradores e fundamenta desse modo a sua derrota: em Crécy, os 8000 cavaleiros franceses valem-se do serviço de 6000 besteiros genoveses, insuficientes para fazer frente aos 14000 soldados de infantaria ingleses. No entanto, a lição, ainda que com atraso, é entendida e, se em Poitiers os franceses ainda enfrentam o inimigo apenas com a cavalaria, em Azincourt, opõem aos ingleses 4000 soldados de infantaria e 2000 cavaleiros, metade «apeados».

O «preço» da guerra

Iniciativas bélicas de grande fôlego, aumento das forças no terreno, necessidade de tropas especializadas : os tempos estão maduros para a afirmação dos mercenários. Não que fossem ignorados nos séculos precedentes: mercenários tinham sido, para dar apenas um exemplo, os arqueiros árabes da guarda de Frederico II (1194-1250, imperador desde 1220); mas agora apresenta-se a oportunidade de garantir um serviço prolongado por

conspícuas e diferenciadas forças armadas, exigência a que não podem fazer face de maneira adequada nem as milícias feudais nem as milícias arrebanhadas pelas entidades territoriais e cívicas, ainda que eficientes. Por outro lado, a prática da contratação de mercenários já é inerente ao sistema tradicional de recrutamento, a partir do momento em que os vassalos, uma vez caducado o prazo de serviço gratuito imposto pelo pacto feudal, geralmente calculado em 40 dias, são reembolsados com um soldo diário. Ao mesmo tempo, muitos Estados já tomaram a medida de transformar em dinheiro a obrigação militar devida pelos titulares de feudos (*scutagium*, em Inglaterra), obtendo recursos financeiros substanciais, que investem na contratação de tropas a soldo. Deste modo, a partir do século XIII, o recurso aos mercenários torna-se frequente e, no século seguinte, com a intensificação do conflito franco-inglês, torna-se sistemático. Por outro lado, se a procura dos Estados é forte, a oferta da sociedade não é menor, e as especializações, a vários níveis qualitativos, não faltam. Desde os fugitivos e vagabundos que pululam pelos campos e florestas europeias, aos corpos de atiradores especializados que as tradições locais treinam há séculos (arqueiros ingleses, besteiros genoveses e gascões); desde os voluntários que tentam sair do mundo rural aos restos das infantarias citadinas. Uma humanidade fervilhante é canalizada para o serviço militar. Mas o nervo do mundo mercenário é constituído por uma tipologia de combatente altamente especializada, embora bastante compósita do ponto de vista social. São os guerreiros que cresceram à margem da cavalaria tradicional, que uma origem demasiado obscura ou uma escassa fortuna excluíram do sistema feudal e da honra cavaleiresca. Descendentes dos cavaleiros-servos dos séculos X e XI, as fontes referem-nos de muitas maneiras, mas sobretudo, com o termo que distinguirá durante séculos os membros da gloriosa cavalaria mercenária europeia, *homines ad arma*: homens de armas.

Se inicialmente os mercenários formam grupos heterogéneos de soldados, mais dedicados ao saque do que à contratação – como os cavaleiros, na maioria alemães, chamados «da pomba», que em 1334 aterrorizam as populações da Itália central, ou os que formaram a «Grande Companhia» de Conrado de Landau (?-1363) –, com o tempo, disciplinam-se. Nasce assim sociedades orgânicas de mercenários, geridas como as companhias mercantis definidas para fins comerciais: as companhias de mercenários, com um chefe, o capitão, que negocia o contrato de serviço com os Estados contratantes, e os soldados que recebem o soldo ou participam nos serviços da «sociedade». É a racionalidade comercial que se apodera do ofício das armas, outra grande

novidade do século XIV, fenómeno que se exprime sob formas muito elaboradas em Itália, onde a experiência das grandes empresas bancárias aperfeiçoa o sistema, abrindo a gloriosa época dos *condottieri*. De facto, se John Hawkwood, italianizado como Giovanni Acuto (c. 1320-1394), pode ser indubitavelmente reconhecido como o mais insigne capitão do século XIV, a partir do século seguinte os grandes nomes de mercenários serão todos italianos.

V. **também:** *Salteadores, piratas e corsários*, p. 241.

O PODER DAS MULHERES

de Adriana Valerio

Os séculos XIII e XIV manifestam em pleno as contradições relativas ao poder das mulheres. Se, por um lado, assistimos a uma sistematização do pensamento teológico e a uma codificação das leis que excluem a mulher dos círculos do poder, por outro, encontramos-nos em presença de um número considerável de mulheres que, de facto, exercem uma indiscutível autoridade.

As disputas sobre o poder feminino

Já em meados do século XII o *Decreto de Graciano* (c. 1140), mesmo reconhecendo às mulheres o direito de administrar o seu dote, de fazer testamento e de ter uma personalidade jurídica autónoma, afirma a incompatibilidade entre o divino e o feminino, com o conseqüente carácter impróprio do exercício do poder da mulher: só no masculino (*vir*) se consegue encontrar a imagem direta de Deus; por isso, só ele é participante do seu poder e pode governar (c. XXXIII, q. 5).

Esta ideia do feminino é reforçada por Tomás de Aquino (1221-1274), devido ao acolhimento do aristotelismo, que se torna interpretação global da realidade natural. De facto, Tomás de Aquino elabora uma conceção antropológica que faz seus os princípios da biologia aristotélica, assumindo a teoria da imperfeição do corpo feminino como *mas occasionatus* (macho falhado) e reforçando a condição de menoridade da mulher, destinada a funções auxiliares e subalternas (*Suma Teológica*, I, q. 92). Para São Tomás, *praesidentia non decet mulieres quae subditae sunt* (o poder não é apropriado

para as mulheres que são submissas); daí resulta que o próprio ministério sacerdotal, incompatível com o *status subiectiones*, não possa ser exercido pelas mulheres, que, *propter infirmitatem corporis et imperfectines rationis*, são inadequadas para o exercício do poder em todas as suas formas ou para assumir papéis de mediação entre Deus e os homens.

No entanto, estas concepções, que se afirmam na filosofia escolástica e acabam por tornar-se património da tradição da Igreja, devem confrontar-se com casos reais e concretos do exercício do poder pelas mulheres. Assim, o jurista Andrea de Isernia (?-1316) defende o princípio e a legitimidade da sucessão feminina em virtude de, como é estabelecido pelo código de Frederico II (1194-1250, imperador desde 1220), ser permitido às filhas a assunção da regência na ausência de herdeiros masculinos.

Ao mesmo tempo, o jurista Bártolo de Sassoferrato (1313-1357) reconhece a algumas mulheres excelentes a legitimidade do exercício do poder, mas sempre na base da «regra consuetudinária». Na mesma perspetiva, o canónico Baldus de Ubaldis (c. 1327-1400), mesmo negando como princípio a possibilidade da concessão de um feudo às mulheres (aduzindo como motivo a sua debilidade fisiológica e moral), admite-a «numa perspetiva consuetudinária» sempre que faltarem herdeiros diretos masculinos. Finalmente, o filósofo Guilherme de Ockham (c. 1280-c. 1349) aceita que, no caso de perigo e na ausência de homens válidos, as mulheres capazes devem participar plenamente no combate.

As mulheres no poder

Os séculos XIII e XIV conhecem uma articulação variada do poder feminino, que vai das rainhas às abadessas, das profetizas às heréticas. Nestes séculos confirma-se o costume do governo das mulheres no papel de tutoras dos filhos. Na codificação deste papel tem um lugar de destaque a obra *Ley de las Siete Partidas*, uma elaboração doutrinal composta por vários juristas entre 1275 e 1284, onde são definidas as funções e deveres da rainha, que não se limita a cumprir a sua função de mãe chamada a tutelar os interesses dos filhos, mas que se ocupa de modo efetivo da gestão dos assuntos públicos. Recordamos que já Margarida de Navarra (1128-1183), regente do reino da Sicília no lugar do filho Guilherme II (1153-1189), no dia da coroação tinha proclamado uma amnistia geral, libertando os presos políticos e ordenando a restituição dos bens de resgate. Uma influência notável exercida sobre o destino dos próprios reinos, além da enérgica defesa dos direitos dos seus filhos, muitas vezes ameaçados, é demonstrada por Branca de Castela (1188-1252), regente em

nome do filho Luís IX (1214-1270, rei desde 1226); Margarida Sambiria (1230 ?-1282), rainha da Dinamarca, que governa em nome do filho Erik (c. 1249-1286, rei desde 1259); Plaisance de Antioquia (?-1261), rainha de Jerusalém pelo filho Hugo II (1252/1253-1267); Isabel de França (c. 1295-1358), rainha de Inglaterra, que obriga o marido Eduardo II (1284-1327, rei desde 1307) a abdicar a favor do filho Eduardo (1312-1377), mandando depois assassiná-lo; Elisabete da Polónia (1305-1380), rainha da Hungria e da Polónia desde 1320 juntamente com o filho Luís, o *Grande* (1326-1382), depois de ter intervindo também nos acontecimentos do reino de Nápoles para defender os interesses do filho André (1327-1345, rei desde 1344), marido da rainha Joana I (1326-1382); Elisabete da Bósnia (1330-1387), rainha da Hungria desde 1353 em nome da filha Maria (1371-1395); Margarida di Durazzo (1348-1412), rainha de Nápoles e da Hungria no lugar do filho Ladislau (c. 1377-1412, rei de 1386 a 1389 e desde 1400); Maria de Blois (1345-1402), rainha titular da Sicília, pelo filho Luís II de Anjou (1377-1417).

O poder das rainhas está muitas vezes ligado ao do rei, como no caso da rainha da Sicília Leonor de Anjou (1229-1242), que exerce um papel político notável junto de Frederico III de Aragão (1272-1337), sobretudo na obra de mediação com a nobreza siciliana e com o pontífice, ou o de Constança de Aragão (1249- 1300, rainha desde 1282), que partilha o poder com Pedro de Aragão (1240-1285, rei desde 1276) no governo da ilha. Não faltam casos de governo «direto», como o de Leonor da Provença (1222-1291), regente do trono de Inglaterra durante o período em que Henrique III (1207-1272, rei desde 1216) esteve na Gasconha, ou de Joana I de Anjou, que, nomeada herdeira do trono pelo avô Roberto com a idade de quatro anos e coroada rainha de Nápoles com 16, se revela uma mulher de grande temperamento, conseguindo, mesmo mediante a violência, conservar a sua independência e autoridade em relação a quatro maridos. De têmpera não inferior é Margarida (1353-1412), rainha da Dinamarca, da Noruega e da Suécia, que, por morte do marido Haakon (1339-1380, rei da Noruega desde 1355, rei da Suécia desde 1362) e do filho Olavo (1370-1387), assume nas suas mãos o governo de três reinos tentando um grandioso programa de unificação política dos países escandinavos.

Poder e profecia

A profecia feminina, inaugurada por Hildegarda de Bingen (1098-1179), representa um canal posterior, embora não institucional, através do qual

algumas mulheres, sentindo-se chamadas por Deus para intervir nas graves questões da *renovatio ecclesiae*, exercem um papel influente na comunidade eclesial. Margarida de Cortona (1249-1297), Ângela de Foligno (c. 1248-1309), Brígida da Suécia (c. 1303-1373), Catarina de Siena (1347-1380), Francisca Romana (1384-1440) são algumas das muitas mulheres influentes empenhadas no projeto de reforma da Igreja, conscientes do seu papel profético de participação ativa na vida eclesial e na política do seu tempo, através de um vasto empenho de renovação da cristandade. De particular relevo é o papel desenvolvido pela santa sueca não só pelo seu empenho em libertar o papado da prisão de Avinhão mas também por ter fundado a Ordem do Santíssimo Salvador, onde a abadessa representa Maria *caput et domina*. A comunidade religiosa por ela idealizada prevê a presença de 13 monges (simbolizam os apóstolos, incluindo São Paulo), quatro diáconos, oito irmãos laicos e 60 religiosas (simbolizam os 72 discípulos), todos na dependência da abadessa. O modelo em que Brígida se inspira ao projetar um mosteiro duplo sob direção feminina é o da Igreja primitiva: a mãe de Jesus é também mãe dos discípulos e da Igreja nascente. Ao evidenciar a centralidade de Maria no Pentecostes e o seu papel na história da salvação reconhece-se a sua autoridade, aceitando assim a da abadessa, que a representa na comunidade religiosa.

Também Catarina de Siena se empenha no regresso do papa a Roma e, além disso, no restabelecimento da paz em Itália e no Ocidente. A expressão «Eu Catarina», recorrente nas suas cartas, manifesta a vontade imperiosa de quem se sente chamada para uma missão, a consciência de si e da sua tarefa de guia numa comunidade cristã dilacerada.

Paralelamente à afirmação da mística feminina, é considerado também o filão herético para as representações que nos oferece do poder feminino como objeto de condenação. Guilhermina de Milão (?-1280) é venerada em Milão como a encarnação do Espírito Santo. Segundo as expectativas dos seus discípulos, falecida em 1280, teria subido ao céu no Pentecostes de 1300 para elevar as mulheres e para instaurar uma nova Igreja dirigida por uma hierarquia feminina. Maifreda, designada sua vigária, na expectativa de ser eleita papisa, prega, exerce poderes sacerdotais e exige aos seguidores gestos de deferência normalmente reservados ao papa. O processo em relação aos adeptos de Guilhermina é concluído em 1302 com a condenação à fogueira dos representantes mais destacados da comunidade.

Finalmente, talvez não seja insignificante que, a partir de meados do século XIII, tenha circulado em toda a Europa a lenda da papisa Joana: uma mulher

que, travestida de homem, teria obtido o papado por morte de Leão IV (?-855, papa desde 847) e que, após dois anos de governo, teria sido descoberta durante uma procissão porque foi acometida pelas dores de parto. A papisa Joana é uma figura emblemática e irreverente de um poder feminino a exorcizar. Na sua representação grotesca, a narrativa é uma advertência aos homens para não aceitarem as mulheres no poder e no sacerdócio.

Paralelamente à presença feminina forte e ativa nos movimentos religiosos dos séculos XIII e XIV, regista-se uma crescente obsessão em relação ao poder que as chamadas «feiticeiras» exercem. Em *De Planctu Ecclesiae* (1330), o bispo Álvaro Pais identifica a mulher, impura ministra da idolatria, como o objeto privilegiado do demónio, iniciando uma passagem fatal da superstição à heresia. A crença sobre as atividades das feiticeiras deixa de ser considerada, como nos séculos precedentes, superstição a tolerar e quando muito a travar; passa-se a dar valor aos gestos destas mulheres, reputando-os como verdadeiros atos heréticos, de revolta contra a Igreja e, por isso, a punir com a morte.

As práticas influentes da vida quotidiana

É óbvio que o exercício do poder, não obstante as posições teóricas e as normativas jurídicas, cobre uma vasta gama de possibilidades, articulando-se nas malhas largas do quotidiano: de facto, as mulheres exercem papéis influentes como mães e mulheres tomando muitas vezes nas mãos os destinos da vida familiar; como viúvas levando a cabo atividades económicas e laborais nos campos, no artesanato, no comércio; como aristocráticas favorecendo patrocínios artísticos e literários; como favoritas influenciando, no sistema da corte, as escolhas políticas do soberano; como mestres beguinas, orientando, como laicas, com doutrina e piedade, comunidades que vivem do trabalho manual, conformadas com o exemplo da partilha apostólica.

V. também: *O papado de Avinhão*, p. 53; *O reino da Casa de Anjou na Sicília*, p. 119; *Aspirações de renovação religiosa da Igreja e heresias*, p. 219.

CERIMÓNIAS, FESTAS E JOGOS

de Alessandra Rizzi

Numerosos testemunhos escritos relatam os aspetos lúdicos e festivos da realidade quotidiana da Baixa Idade Média. Relacionado com o jogo e a

festa põe-se o problema da legalidade ou não destas práticas e se, por um lado, a Igreja se encontra empenhada na tentativa de travar todas as fontes de pecado, o Estado e as autoridades públicas procuram, por outro, disciplinar a atividade lúdico-recreativa, assumindo o monopólio do jogo e impondo-lhe taxas. Além disso, a partir dos séculos XIII e XIV, desenvolve-se uma forte ligação entre festa e política: o pálio, por exemplo, torna-se um símbolo da administração comunal.

O divertimento nos documentos da época

Nos últimos séculos do período médio, ao reforço das estruturas estatais corresponde, entre outros, um aumento da produção de testemunhos escritos em todos os âmbitos, incluindo o lúdico-festivo, de que os contemporâneos assumem plena consciência, tornando-se motivo recorrente de análise e reflexão (religiosa, normativa, doutrinária, médica...), além de notícia ou narrativa para historiadores, romancistas e poetas. Isto não significa que se jogasse ou festejasse mais do que no passado, mas existe seguramente uma memória mais frequente e refletida. Jogos, festas e rituais emergem então, sobretudo como realidade de todos (homens e mulheres, adultos e menores, nobres e populares) e diversamente articulada: efetivamente, nessa realidade entram os jogos de azar ou de sorte (sobretudo os dados, mas não só, na medida em que o jogo se interessa pela aposta em dinheiro ou qualquer outra coisa reversível em moeda); os jogos definidos então como de engenho (sobretudo o xadrez) ou «mistos» (os jogos de mesa, onde a habilidade de execução e a sorte se entrelaçam); as práticas físicas de destreza (as provas de tiro ao alvo, os jogos de bola individuais ou por equipas, as lutas fingidas – «combates» entre grupos de cidadãos armados de formas diferentes); os jogos públicos (sobretudo a corrida do pálio e a corrida do arco, justas e torneios, manejo de armas), geralmente parte de cerimoniais de Estado mais complexos (organizados para comemorar os acontecimentos importantes, como vitórias sobre os inimigos internos ou externos, conquistas territoriais, mudanças de regime, nascimentos ou casamentos de soberanos, alianças matrimoniais); manifestações periódicas (Carnaval, Festa de Maio) ou do ano litúrgico (Natal, Páscoa, festas de padroeiros), em que as expressões de piedade religiosa estão quase sempre associadas à festa profana; finalmente, na lista, não faltam os passatempos, isto é: momentos que dizem respeito sobretudo à esfera privada e que não têm uma denominação específica (cavalgadas, passeios fora de portas ou de barco, batidas de caça).

A época da disciplina

A procura (ou preocupação) principal desta época, para quem se encontra envolvido de diferentes maneiras nos problemas e efeitos associados ao jogo e à festa, diz respeito à legalidade ou não desta ou daquela prática, acontecimento ou manifestação. Particularmente atentos estão sobretudo as autoridades públicas e os homens da Igreja: as primeiras porque estão empenhadas em garantir a ordem pública, mas também em gerir o consenso dos súbditos ou dos governados; os outros enquanto responsáveis pelo tratamento das almas e, logo, preocupados em mantê-las afastadas de qualquer fonte de pecado (seja a briga e o insulto, ou, ainda pior, o roubo e o homicídio). Por isso, as autoridades civis combatem sobretudo os jogos demasiado sangrentos ou perigosos (como os «combates») – quando, por exemplo, já não têm nenhuma utilidade (sobretudo de adestramento) ou os riscos que comportam (de degeneração) são excessivos –, mas sobretudo os jogos de azar (os dados por antonomásia), «moralmente» ilícitos (como prega o homem da Igreja) e causa de desordens de todos os géneros (sobretudo económicos, mas também sociais). Serão adotadas soluções normativas para reprimir os maus hábitos (exemplo disso é a rica e complexa produção estatutária da Itália de tradição comunal), graduando as penas e endurecendo-as em alguns casos: por exemplo, se quem joga aos dados é surpreendido a fazê-lo de noite (momento de incerteza máxima naquela época); ou nas proximidades dos lugares sagrados (pelo respeito que se deve ter às «coisas» de Deus), ou ainda, quando se é adulto, e não um menor, a fazê-lo (à maturidade jurídica deve corresponder também a uma responsabilidade de ações). No entanto, o objetivo último das autoridades públicas não é reprimir, mas disciplinar a atividade lúdico-recreativa da época: por isso, em determinadas condições, algumas práticas são aceites ou mesmo incentivadas, como acontece, por exemplo, com as competições de tiro ao alvo, em lugares afastados para evitar incidentes, com o objetivo declarado de promover a prática das armas (arco e besta), ainda útil na milícia local. Mas é sobretudo em relação aos jogos de azar que a autoridade pública, através do uso atento da derrogação, em vez de empreender uma luta desesperada, «pactua» com a realidade das circunstâncias e suspende as proibições, dispondo-se a orientar um sector lúdico ambíguo. Neste caso, o jogo de azar é admitido, na condição, por exemplo, de que as apostas sejam mínimas ou em géneros, talvez mais frequentemente nos pequenos centros; ou que se jogue ao ar livre, onde o controlo das autoridades é mais eficaz; ou durante as principais festas religiosas (o Natal, prosseguindo o antigo costume

romano das Saturnais, mas também a Páscoa); por ocasião dos dias de feira ou mercado (talvez para dar novo fôlego às finanças) ou dos casamentos; mais nos meses de verão do que nos períodos de mobilização militar; aos estrangeiros (de preferência abastados) ou à nobreza local. São diversas as possibilidades de derrogação previstas, que as comunidades da Idade Média Tardia determinam, de vez em quando, calculando atentamente o risco social a suportar e a utilidade económica que se espera.

Também o homem da Igreja declara moralmente ilícitos os jogos sangrentos e de azar, colaborando por vezes (já no século XIV) com a autoridade pública na elaboração de leis de proibição para esta ou aquela prática. No entanto, no final do século XIII e início do seguinte, em plena «revolução comercial» canonistas e teólogos franciscanos, discutindo sobre as formas de riqueza consentidas na *societas christiana*, elaboram uma dupla leitura do fenómeno lúdico, que terá consequências importantes. Por um lado, emerge uma visão utilitarista, que condena o jogo de azar (porque é contrário à natureza racional do homem, e causa de ócio e improdutividade) e os ganhos derivados, mas promove o jogo de exercício ou de ensino do torneio, que, pelo contrário, considera adequado à natureza racional do homem e sobretudo útil moralmente (afasta da devassidão) e à sociedade (ensina a arte militar «*utilis pro defensione rei publicae*»), considerando, por fim, legítimos os ganhos derivados. É precisamente o torneio, uma vez anuladas as disposições precedentes nesta matéria, que acaba por ser readmitido por um decreto (de 1316) de João XXII (c. 1245-1334, papa desde 1316), com o fim declarado de adestrar cavaleiros para a cruzada. Por outro, emerge também uma leitura contratual do fenómeno lúdico, que chega a declarar, em contradição com a precedente, que não obstante o jogo de azar ser um pecado, os seus ganhos são legítimos porque cada homem pode servir-se dos seus bens a seu bel-prazer. Em concomitância com estas reflexões sobre o *contractus ludi* e sobre a legitimidade dos ganhos derivados, desenvolve-se por toda a Europa a organização pública dos jogos de azar, vigorando o princípio de que os ganhos eventuais são reconhecidos e, por isso, tutelados.

A novidade da época: os jogos de Estado

De facto, a partir do século XIII, em diversos países da Europa, a casa de jogo surge controlada pelas autoridades (soberanos, mas também comunas) e organizada como um verdadeiro «serviço» público : nos reinos de Navarra e de Castela (chamada *tafureria*), na Alemanha, nos condados da Flandres e de

Hainaut, mas também em diversas cidades de Itália, pelo menos a partir de meados do século XIII. A instituição é uma novidade na Idade Média, pela perspectiva com que se olha então o jogo aleatório. Assim, as comunas italianas dispõem-se a disciplinar legalmente o jogo de azar na *baratteria*, como acontece em muitos centros e, em alguns em particular (como Vicenza, Verona e Ferrara, de que restam não simples normas, mas estatutos promulgados para o efeito e que datam dos anos 70 e 80 do século XIV). A autoridade pública assume o controlo e o monopólio do jogo impondo-lhe uma taxa, que com o tempo será subcontratada. A casa de jogo representa um bom compromisso para orientar em benefício público a paixão de cada um pelo jogo de azar retirando uma vantagem económica, mas também para neutralizar os seus perigos impondo regras de conduta aos clientes (*barattieri, marocchi, arnaldi, ribaldi, gaglioffi, biscazzieri*, como são chamados nas diversas cidades de Itália), que são cada vez mais conotados como uma categoria marginal, *inferior*, mas «profissional». A casa de jogo, no que diz respeito ao jogo de azar, representa para a Idade Média Tardia uma alternativa possível e nova à habitual alternância proibição/derrogação: regularmente, a casa de jogo também pode significar então (e para sempre) assumir a sua gestão, obtendo um lucro. A nova instituição não prescinde, de resto, da realidade: enfrenta uma atitude menos hostil para com o jogo de azar pela cultura dominante e num período de crescentes dificuldades financeiras para as comunas ou para os reinos, que estão a transformar-se em entidades estatais mais complexas e, por isso, em busca de novas receitas. Uma prova posterior de que se olha o jogo de azar também como um «investimento» encontra-se nos registos de despesa de Francesco di Marco Datini (c. 1335-1410), o conhecido mercador de Prato: os ganhos de jogo obtidos em Florença em 1399 não são simples memória dos seus percursos de jogador (como acontece com um outro famoso mercador do século XIV, o florentino Buonaccorso Pitti), mas são inscritos como crédito no balanço da empresa doméstico-familiar. Finalmente, fora da casa de jogo, o jogo de azar continua a ser delito e vício para todos, mas dentro dela é despenalizado, restringido que está por regras que o transformam num sinal de abertura para a comunidade, mas que também neutralizam as suas possibilidades de degeneração. A partir do momento em que o jogo publicamente organizado produz uma vantagem é possível «apoiar» a contradição que o jogo de azar revela à sociedade da época: pelo contrário, quando se anula o benefício, os travões ressurgem.

Por outro lado, a partir dos séculos XIII e XIV, desenvolve-se em Itália e para

lá dos Alpes uma forte ligação entre festa e política. Festas de armas (justas, torneios, manejo de armas, quintanas – corridas de cavalos para atingir com a ponta da lança um fantoche –, corridas do arco), celebrações religiosas acompanhadas por espetáculos de música e jogos, paradas de animais exóticos para deleite de todos, jogos de tiro ao alvo mais sangrentos (com diferentes armas: porretes, pedras, foices) em que são os animais que são as vítimas (aves de várias espécies, porcos, carneiros) e que proporcionam divertimento, caçadas (sobretudo aos touros), corridas pedestres: todos estes espetáculos são promovidos e apoiados por grupos ou associações (brigadas juvenis representando as elites locais, sociedades cavalheirescas com finalidades predominantemente lúdicas, famílias eminentes, grupos de cidadãos de natureza territorial, corporações de ofícios, minorias religiosas autorizadas pelas autoridades locais), sobretudo ao serviço de governos e instituições públicas, que assumem a sua organização e as despesas (*in toto* ou em parte) e para cuja cobertura recorrem ao aumento das taxas ou à imposição de tributos extraordinários.

Em Itália, em particular, o pálio – a corrida a cavalo com prémios que se realiza pelo menos a partir dos anos 30 do século XIII – representa bem a ligação entre festa e política: associa-se aos acontecimentos do regime comunal, tornando-se um dos seus símbolos. Desde a sua origem, corre-se com um duplo objetivo: para homenagear um santo e para comemorar um acontecimento. Dentro deste «binário», as comunas italianas constroem também a sua honra cívica. De facto, o pálio realiza-se geralmente durante a festa do padroeiro; nos primeiros registos aparece em contextos de guerra com a intenção declarada de obter a desonra inimiga, logo, a honra das armas. O pálio torna-se então, em tais circunstâncias, um jogo para a conquista da honra cívica, acrescentando à conotação religiosa uma forte valência política, ambas essenciais para atribuir identidade cívica ao gesto lúdico (não é por acaso que, nos séculos XIII e XIV, se realizam corridas para festejar uma vitória sobre um inimigo externo ou interno e, ao mesmo tempo, para honrar o santo que propiciou a vitória). Por outro lado, nos momentos de crise do regime, a competição também pode ressentir-se, dando pretexto a conflitos, provocando suspensões, instrumentalizações, irregularidades voluntárias. Por fim, a partir do século XIII, o pálio torna-se sistematicamente matéria estatutária: deste modo, as autoridades comunais «codificam» o jogo da corrida, permitindo-lhe situar-se num estádio avançado na aquisição de uma roupagem simbólica e ritual. A novidade reside no facto de a comuna poder dispor finalmente da

«sua» festa: de facto, os magistrados citadinos promovem uma competição, tornando-se seus responsáveis e garantes, e fazendo-a assumir função e dimensão públicas. Este carácter «misto» do pálio, que o associa à celebração do santo, mas também à vitória político-militar, permite situá-lo no seio do ritual festivo citadino, juntamente com as oferendas dos círios nas igrejas locais, as procissões dos notáveis e das artes, as funções religiosas.

V. também: *Teatro religioso e teatro popular na Europa*, p. 697.

A VIDA QUOTIDIANA

de Silvana Musella

A população aumenta até às primeiras décadas do século XIV. Os palácios aristocráticos ou dos ricos mercadores desenvolvem-se em altura, as casas dos artesãos são, pelo contrário, pequenas e baixas com um mobiliário pobre e essencial. A iluminação noturna efetua-se com velas, candeias e tochas, mas nas casas mais pobres limita-se à luz da fogueira. O vestuário popular conserva os tons dos materiais naturais, mas o dos senhores, pelo contrário, é tingido com cores fortes. Durante as carestias do início do século a população fica desnutrida quando surge a peste: mais de um terço morre devido ao contágio.

As casas e o mobiliário

O aspeto que melhor caracteriza estes séculos é o desenvolvimento da civilização urbana. A população continua a aumentar até às primeiras décadas do século XIV. O *trend* demográfico positivo é devido à estabilização de um clima ameno, à instauração de uma paz relativa depois das perturbações das invasões bárbaras, à diminuição das carestias e a uma alimentação mais sã e variada.

Nas suas prédicas, Jordão de Pisa (c. 1260-1310) recorda em 1304 que «o homem é chamado animal social e gregário [...] pela ajuda que um dá ao outro [...] e foi por essa razão que se fizeram castelos e cidades».

A cidade do século XIV é o lugar por excelência da vida social. Apresenta-se com amplos espaços públicos destinados ao comércio, ao desenvolvimento das práticas religiosas e associativas, às assembleias políticas e militares. Pela pequenez dos alojamentos e pela sua escassa iluminação, todas as atividades do

quotidiano, tanto domésticas como comerciais, se desenrolam nas praças e nas ruas onde se abrem as lojas. De noite, fecham-se as cancelas dos bairros de má fama, põem-se as correntes de um lado ao outro do rio para evitar que os mal intencionados o possam subir aproveitando a escuridão, e fecham-se as portas de entrada das muralhas. A cidade torna-se uma grande casa, bem guardada. Os que não conseguem ter uma casa intramuros procuram construir habitações imediatamente adossadas às muralhas, habitualmente ao longo das vias de acesso.

As cidades rivalizam em beleza com a reconstrução das catedrais e com novas fontes, arcadas e edifícios públicos e senhoriais, que começam a desenvolver-se em altura. As casas das pessoas comuns são, pelo contrário, pequenas e baixas. Há uma forte convivência entre vida doméstica e trabalho, falta algum espaço diferenciado. Em geral, no rés do chão há um longo compartimento, com as atividades laborais junto da porta e a fogueira para cozinhar e aquecer ao fundo. O quarto, também ele privado de intimidade, fica no piso superior. Os trabalhadores e os patrões comem e dormem juntos. Para as necessidades, muitas casas têm uns casinhotos salientes, com um banco aberto para a sargeta ou para uma zona de terra; não há lavatórios, mas apenas selhas e bacias apoiadas no chão ou num tripé.

As casas dos camponeses e dos trabalhadores manuais têm um mobiliário pobre e essencial: um armário e a caixa da cama. A cama, a peça mais importante, torna-se um símbolo social, em particular pelo eventual conjunto de tapeçarias, cortinas móveis e baldaquino. Mas a estrutura não muda. É de madeira, com pés e cabeceira saliente, um emaranhado de correias de corda ou cânhamo serve de apoio, enquanto uma enxerga cheia de folhas de ervilha, palha e grãos de cereais é o colchão. Por vezes é completada por um estrado, que também pode ser utilizado para colocar objetos, e por uma estrutura de suporte para as cortinas ao alto, indispensáveis para manter o calor e criar intimidade. É coberta por lençóis, por um cobertor de lã ou uma coberta forrada. Nos países germânicos usam-se peles de animais. As camas têm um comprimento até dois metros e meio porque podem conter toda a família, mas em geral são mais curtas do que as nossas porque se deitam meio encolhidos contra as almofadas. O baú é utilizado para guardar as roupas que não estão em uso ou como assento. A roupa em uso é pendurada em estacas fixadas às paredes. Ao lado da cama, fica o berço para o recém-nascido e, muito perto, também o bacio de cerâmica, por vezes finamente trabalhado. Geralmente o berço é de baloiço: o italiano tem uma preferência pelo movimento vertical

cabeça-pés, enquanto no resto da Europa está mais difundido o que baloiça da direita para a esquerda. Por vezes, o berço está suspenso no teto por cima da cama dos pais. Outro elemento importante do mobiliário doméstico é o banco. Foram conservados alguns exemplares provenientes de casas ricas, logo muito diferentes na forma e no material dos de uso comum. Dentro deles mete-se tudo: dinheiro, vestidos de renda, cintos, armas, artigos de escrita, e até cebolas e presunto. Os armários, menos difundidos, destinam-se a conter objetos ou livros.

Nas casas senhoriais, por ocasião dos banquetes, são expostos objetos preciosos, ourivesaria e prataria. É neste período que surge a ideia de dotar cada comensal de loiças próprias e que começa a difundir-se o uso do garfo.

A arte da tecelagem de tapetes tem um novo impulso devido à procura crescente dos senhores e soberanos. Sobretudo na Europa do Norte é incentivada a produção dos tapetes de lã, de cores vivas, representando histórias sacras e profanas. Além de decorarem o espaço, sem o inconveniente dos frescos, os tapetes têm duas enormes vantagens: aquecem o ambiente e podem ser facilmente deslocados e utilizados como elementos separadores ou cortinas.

A partir do século XIII começa a difundir-se o hábito de modificar o clima interior das casas. De facto, as lareiras crepitantes fazem a sua entrada nas casas mais ricas.

A partir do século XIV encontram-se com maior frequência, mas nunca nas habitações dos camponeses, obrigados a viver com o fumo. A invenção do cano da chaminé não só canaliza o fumo, como protege de possíveis incêndios, fáceis de propagar por vários motivos: antes de mais, as casas têm a madeira como principal material de construção; depois, têm celeiros, estábulos e palheiros ao lado; um elemento posterior de perigo são os sistemas de iluminação e, finalmente, deve ter-se em consideração que muitas das atividades artesanais utilizam materiais altamente inflamáveis. Chegada a noite, para ler ou fazer qualquer outra coisa, pode utilizar-se uma lâmpada de azeite fixada com hastes por cima de uma estante, ou candeias de cera e de sebo ou ainda tochas. Nas casas mais pobres contentam-se com a luz da fogueira.

O vestuário

A partir do século XIII tornam-se mais marcantes as diferenças estéticas entre a classe dos trabalhadores (camponeses e pequenos artesãos) e as classes

abastadas, que colocam o problema do controlo da mobilidade social e da necessidade de uma evidência imediata da diferenciação social para não criar equívocos.

O vestuário torna-se quase um uniforme e usar o de uma condição diferente da sua significa cometer um pecado de ambição. O facto de as diferenças sociais serem evidenciáveis na base das formas e não do material do vestuário é indicador de uma profunda mutação de mentalidade: a luta pelo poder nas cidades manifesta-se também sob o aspeto da luta pela aparência. A riqueza ou a classe social devem saltar aos olhos e, por isso, o vestuário é acompanhado por joias, acessórios raros e brilhantes, com pedras e rendas.

Nas cidades mudam a linha e a forma do vestuário, tanto masculino como feminino. As mulheres substituem a velha túnica por vestidos justos que aumentam o efeito de verticalidade obtido graças a tecidos finos. A grande aderência do vestuário, sobretudo das mangas, é consequência da difusão dos botões, nascidos como ornamento, mas cujo grande potencial rapidamente é descoberto. A presença de laços e botões permite que as mangas, que podiam ser trocadas, fossem muito estreitas, usadas certamente por graça e não por necessidade. O importante é que a cor e o tecido sejam vistosos e casem bem com o vestido. Torna-se moda para as damas doar uma manga ao cavaleiro preferido, que a prende à couraça, bem à vista, durante as justas e os torneios. Mangas mais simples usam-se em casa porque a manutenção e a limpeza destas peças dá trabalho e procura-se adiá-la o mais possível.

Para as novas exigências de uma vida mais frenética, os homens jovens começam a usar jaquetas curtas sobre calças compridas e estreitas de tecido de várias cores. Pela primeira vez a jaqueta põe em relevo um corpo sexuado, que desperta grandes suspeitas nos moralistas. Os homens maduros usam também a *houppelande*, um casaco comprido até ao chão, muito amplo, forrado de pele no inverno e que pode ser apertado na cintura por um cinto. A toga está reservada aos doutores e aos mercadores. Em casa usa-se uma espécie de roupão: turquesa, sobre o qual se coloca um manto, comprido e forrado de pele para os mais velhos, uma capa curta para os jovens. Como calçado, os homens usam *pianelle* em sociedade, mas também têm botins e botas.

Para tornar mais preciosos os tecidos, são aplicados fios de ouro e de prata, pedras e pérolas. A lã é o material mais usado para confeccionar fatos, mas a moda de tecidos muito finos faz apreciar cada vez mais a seda. O linho e o cânhamo são utilizados nos tecidos de uso comum e no vestuário do povo, que apresenta sempre cores pálidas. Pelo contrário, o vestuário dos senhores é

tingido com cores fortes, que fazem aumentar enormemente o seu preço. As novas técnicas de fiação permitem a criação de brocados, brocadinhos, damascos e tecidos de seda com desenhos coloridos. Tecidos preciosos com rendas em ouro e pedras são usados nos paramentos sacros.

A comida

A difusão do uso da massa determina uma mudança fundamental da dieta alimentar. O consumo dos cereais aumenta enormemente, obrigando os camponeses a cultivar mais terra; mas esta base alimentar comum deixa as populações muito expostas em caso de carestia. Em 1371, em Palermo, é estabelecido um preço oficial para «*maccaruni blanki di symula e lasagni di symula*» e um preço diferente para «*maccaruni blanki di farina e lasagni di farina*», fazendo mesmo a diferença entre massa seca e massa fresca. Embora à mesa se mantenham ainda hábitos bastante rudes, nos banquetes mais importantes a forma é muito cuidada.

A procura de tanta farinha faz multiplicar o número de moinhos de água, que se tornam presença constante na paisagem medieval. A força da água é aplicada também a lagares, serrações, pisões e moinhos de papel. Este produto, já conhecido em Espanha cerca de 1150, goza então de grande desenvolvimento e terá ainda mais procura no século seguinte quando, com a invenção da impressão com caracteres móveis, entra em circulação um grande número de cópias de livros.

A situação sanitária

No início do século XIV uma sucessão de más colheitas produz penúria de géneros alimentícios e provoca polineurites, tracomas, glaucomas e raquitismo infantil (então muito difundido). Nascem estruturas hospitalares por iniciativa de confrarias e de corporações de artes e ofícios. As cidades começam a abastecer-se com dificuldade e os preços aumentam. No campo, muitos camponeses abandonam as terras inférteis e deslocam-se para os centros urbanos, onde as autoridades impedem o seu ingresso para não aumentar o número de famintos.

A população está desnutrida e enfraquecida quando a peste, em vagas sucessivas (primeiro em 1348, depois em 1361, em 1369-1375 e, finalmente, em 1399), surge no cenário europeu com pesadas consequências no plano demográfico, económico, cultural e artístico. O maior número de vítimas regista-se nas camadas médio-baixas, que têm condições de vida mais precárias

e nem sequer podem isolar-se no campo para fugir ao contágio. Entre as causas da doença são colocados como hipótese os elementos mais extravagantes: conjunções astrais desfavoráveis, veneno lançado pelos judeus nos poços ou furor divino. Contra a doença, a ciência médica demonstra toda a sua impotência; no entanto, desde a segunda metade do século XIV, existem progressos reais na medicina tanto do ponto de vista do diagnóstico como do terapêutico. Já depois de 1240, Frederico II (1194-1250, imperador desde 1220) aconselha que se efetuem autópsias humanas e manda-as praticar na Sicília. Desde o final do século XIII começam a praticar-se as primeiras dissecações também em Bolonha, mas, em geral, os médicos continuam a estudar sobretudo nos livros, e, com toda a pompa das suas roupas caras e vermelhas, limitam-se a tomar o pulso do doente e a olhar em contraluz a urina recolhida numa proveta apropriada. A sua linguagem latina e a postura arrogante, juntamente com a ausência de vantagens reais para o infeliz, tornam-no muitas vezes objeto de escárnio e a cura acaba por ser confiada a imagens do *Agnus Dei*, frequentemente usado como amuleto para as crianças e para as mulheres grávidas.

As enfermidades de nascimento não se curam e não são poucos os estropiados, os anões, os surdos-mudos, que procuram desenrascar-se com bastões, cornetos acústicos ou gesticulando. O problema dos cegos absolutos é insolúvel e o seu alargado número é testemunhado na pintura. Mas a própria pintura dá testemunho de uma grande descoberta: os óculos. Trata-se certamente de uma invenção magnífica e justamente saudada com júbilo por aqueles que, ao envelhecer, são gradualmente excluídos do trabalho intelectual.

Alguns historiadores supõem que, por causa das epidemias, a população dos centros urbanos no Ocidente se reduziu pelo menos de um terço, isto é, para cerca de 35 milhões de pessoas. A mortalidade produz profundas transformações no ordenamento social e económico, agrava o problema da procura de servos pelas classes abastadas, que voltam a recrutar mão de obra escrava. Nos campos, muitas terras marginais e pequenas aldeias são abandonadas, e aumentam as terras incultas e as atividades pastoris.

A morte

O medo da morte inesperada, em combate, pela mão de malfeitores, ou por um acidente, que não dá ao cristão o tempo de se arrepender, condenando-o ao inferno, é uma angústia que condiciona o ânimo do homem medieval: sem confissão não há salvação. Na trágica dicotomia entre paraíso e inferno já tinha

surgido a teoria de que o mal feito também pode ser resgatado com boas ações pelos defuntos queridos. No concílio de Lyon de 1274 é definida a doutrina do purgatório. A importância de como se morre deduz-se dos numerosos tratados sobre *ars moriendi*, que constitui um género à parte da literatura religiosa.

A angústia da morte aumenta com a multiplicação das epidemias e gera, sobretudo na Europa do Norte, a difusão do tema iconográfico do triunfo da morte e da dança macabra.

O próprio funeral torna-se uma espécie de espetáculo com despesas com decorações, cobertas e tecidos. Primeiro, o falecimento é tornado público pelos «pregoeiros dos mortos» a cavalo; depois, há uma refeição na casa do morto com comida trazida pelos parentes para que, em sinal de luto, o lume seja apagado. Segue-se a vigília à luz de velas e candeias. O morto é depois levado para a igreja, deitado numa padiola com o rosto destapado para que todos na cidade possam vê-lo pela última vez e certificar o seu falecimento. Aqui decorre a parte mais relevante da cerimónia, sendo rezada a missa de sufrágio.

Talvez para combater o medo do esquecimento começa a difundir-se o costume de representar as feições reais do defunto nos monumentos fúnebres. Enquanto no século XIII é costume representá-lo apenas deitado no leito de morte, no século XIV é retratado com os atributos do seu nível social: de joelhos, no trono, a cavalo ou no exercício das suas funções.

V. também: *As terras*, p. 167; *As manufaturas*, p. 170; *As cidades*, pág. 188.



FILOSOFIA

INTRODUÇÃO

de Umberto Eco

O século XIII representa o período áureo da filosofia escolástica, considerando que é nesta época que desenvolve a sua atividade Tomás de Aquino (1221-1274), que, nos séculos seguintes, se tornará o modelo por excelência do pensador escolástico, reconhecido pela Igreja como autoridade máxima em todas as questões filosóficas e teológicas. Afirmam-se definitivamente o método e a forma de argumentação da escolástica, sobretudo a *quaestio*, que organiza as várias teses e contra-argumentos em torno de um dado problema: examina-o, debate-o, confronta-o, chegando a uma conclusão, que se pretende final. A *quaestio* apresenta-se – veja-se, por exemplo, em São Tomás de Aquino – como o esqueleto da *summa*, um modelo do estilo filosófico que pretende sistematizar todo o campo do saber teológico e filosófico da época. Mas a *quaestio* representa igualmente o modo de discussão pública (contrapondo o mestre aos próprios alunos e adversários) sob a forma de *quaestio disputata*, que, enquanto *quaestio quodlibetalis*, pode também interessar-se pelo mais marginal dos problemas teóricos ou morais.

Aristotelismo e traduções

É no século XIII que se afirma definitivamente a autoridade de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.). O trabalho desenvolvido pelos tradutores durante os séculos precedentes chega ao fim: em meados do século XIII, Robert Grosseteste (1175-1253) traduz *Ética a Nicómaco*, posteriormente revista por Guilherme de Moerbeke (1215-1286), e, nos anos 70 do mesmo século, Moerbeke apresenta uma versão completa de *Política*. Miguel Escoto (c. 1175-c. 1235) traduz do árabe os livros sobre os animais e, pouco tempo depois, também Guilherme de Moerbeke os traduz a partir do grego. Em 1278, Moerbeke traduz igualmente *Poética* – portanto, depois da morte de Tomás de Aquino –, e o *Comentário Médio à Poética*, de Averróis (1126-1198), datado de 1175, surge pela mão de Hermannus Alemannus (?-1272), cerca de 1256, que, nesse mesmo ano, traduz a *Retórica* a partir do árabe. Esta tradução vem

acompanhada de *Translatio Vetus*, anónima, vertida do grego. E, finalmente, cerca de 1269 ou 1270 surge uma tradução do grego feita por Guilherme de Moerbeke.

Estas traduções da *Poética* e da *Retórica* são filologicamente bastante duvidosas e, por causa da sua dificuldade, tiveram pouca influência no pensamento escolástico, tendo depois sido redescobertas e amplamente comentadas durante o Renascimento. Em todo o caso, será no século XIII que Aristóteles se tornará definitivamente uma das autoridades filosóficas indiscutíveis para teólogos e filósofos cristãos, não obstante as inúmeras polémicas académicas, resistências e debates entre a Faculdade de Artes e a Faculdade de Teologia. Entre 1270 e 1277 surgem ainda duas condenações de teses consideradas heréticas e cujo objetivo é, efetivamente, limitar a divulgação do aristotelismo e lançar a suspeição sobre pensadores como Tomás de Aquino. Mas esta operação de contenção produz poucos resultados, não sendo por acaso que, em 1323, Tomás de Aquino é canonizado, tornando-se o seu pensamento doutrina oficial da Igreja.

A escola franciscana e a filosofia da natureza

No entanto, é necessário precavermo-nos do tradicional lugar-comum segundo o qual o século XIII e a escolástica em geral foram dominados quer pelo aristotelismo quer pela sua versão tomista. O aristotelismo exerceu sem dúvida influência nos pensadores dominicanos, contudo, o augustinismo dos franciscanos – cujo representante máximo é Boaventura de Bagnoregio (c. 1221-1274) –, faz dos pensadores da escola franciscana, como João Duns Escoto (1265-1308) e, no início do século XIV, Guilherme de Ockham (c. 1280-1349), os mais acérrimos críticos das posições tomistas. Será através dos franciscanos, especialmente nos ambientes ingleses, que se abrirá o caminho para conceder uma maior atenção aos problemas da filosofia natural, afrontados com grande energia metafísica por Robert Grosseteste, ou com espírito empírico por Roger Bacon (1214/1220-1292).

Finalmente, mestres que se pressupõe não terem tido influência decisiva sobre os seus contemporâneos serão, pelo contrário, estudados até aos nossos dias: é o caso típico de Raimundo Lúlio (1235-1316), cuja *Ars Combinatoria* foi fonte de inspiração para pensadores como Leibniz (1646-1716) e que ainda hoje é vista como uma espécie de prefiguração da lógica computacional.

As discussões filosóficas e o debate herético

O debate herético é intenso nestes dois séculos em que se instaura a visão «oficial» da filosofia católica, bastando para isso pensar na influência que o averroísmo exerceu sobre o debate da eternidade do mundo e no facto de ter inspirado, do ponto de vista filosófico, autores como Dante (1265-1321), ou gramáticos como os modistas.

O pensamento político anima-se com as discussões de Ockham e de Marsílio de Pádua (c. 1275-c. 1343), com uma orientação que hoje se nos apresenta como fortemente «laica», enquanto o pensamento místico se exhibe com uma declinação absolutamente original na mística renana.

As releituras contemporâneas da filosofia dos séculos XIII e XIV redimensionaram completamente a visão tradicional que existia do período escolástico, alertando os estudiosos para autores que haviam sido considerados menores e reposicionando, como centrais, discussões que se encontravam marginalizadas porque eram suspeitas de heresia, o que permitiu redescobrir as filosofias judaica e árabe desse período.

E, por fim, não nos devemos esquecer que no século XIV começam a estar ativos autores que, alheios ao circuito das universidades e das discussões filosóficas, instauram, todavia, um novo culto das *humanae litterae* (a exemplo de Petrarca ou Boccaccio), favorecendo a passagem da cultura medieval à cultura humanista e renascentista.

A CIRCULAÇÃO DO SABER E AS UNIVERSIDADES

AS ENCICLOPÉDIAS MEDIEVAIS COMO MODELOS DO SABER

de Mariateresa Fumagalli Beonio Brocchieri

As enciclopédias medievais assumem as linhas diretrizes de De Doctrina Christiana, de Agostinho de Hipona, mas o seu material provém da cultura antiga, sobretudo por intermédio de Isidoro de Sevilha. No século XII, o saber expande-se com as traduções de numerosos textos a partir do grego e do árabe, e alguns autores começam a recorrer à observação e à experimentação, sobretudo no caso das ciências naturais e das tecnologias. Projetos enciclopédicos marcados por novas metodologias e por uma nova visão do saber são propostos por Roger Bacon e Raimundo Lúlio.

Na origem das enciclopédias medievais

Na Idade Média, a enciclopédia apresenta-se como um conjunto de conhecimentos avaliados positivamente e organizados numa estrutura unitária segundo diversos critérios (alfabético, temático, etc.). Mais do que pela extensão das informações disponibilizadas (existem igualmente enciclopédias sectoriais), na enciclopédia é relevante o «ponto de vista» sobre o saber do passado e o juízo sobre o estado presente do conhecimento. Nas enciclopédias medievais, como em outras épocas, pode notar-se a presença de dois elementos diferentemente equilibrados entre si, consoante os vários autores: 1) o *status quaestionis* dos conhecimentos expostos e 2) a tentativa de conferir sentido ao saber compilado, apresentando, implícita ou explicitamente, um projeto de promoção e finalidade desse mesmo saber. Adotando esta distinção, podemos confrontar de forma conveniente as enciclopédias medievais, tanto com obras análogas de outras épocas (por exemplo, com o conceito clássico da *encyclios paideia* ou com a Enciclopédia do Iluminismo) como com outras formas do

saber (tratados, *quaestiones*, *summae*) da cultura medieval, o mesmo se aplicando à tradição judaica e islâmica.

Em *De Doctrina Christiana*, de Agostinho de Hipona (354-430), está presente de forma relevante uma perspectiva programada, que, noutra medida, influenciará outras enciclopédias medievais. Entre alguns axiomas importantes para a organização do saber, Agostinho enumera claramente três: 1) o texto da Bíblia é a única via para a salvação e o texto por excelência a partir do qual se deve confrontar o valor de todo o conhecimento; 2) todo o significado está contido de forma escondida e «velada» nas palavras da Bíblia; 3) conseqüentemente, para se compreender a palavra sagrada é necessário adotar o método das *figuras*, de resto próprio da tendência da época. Segundo Agostinho, a leitura figurativa ou alegórica é, com efeito, depois da queda no paraíso, uma escolha obrigatória para o homem, que se tornou incapaz de compreender intuitivamente a verdade: a linguagem é, portanto, para o homem-*viator* um meio de comunicação impreciso (ainda que indispensável), sendo as analogias e comparações os seus instrumentos fundamentais.

Em *De Doctrina Christiana* é central a analogia do «furto sagrado», que assinala a relação com a cultura pagã: do mesmo modo que ao fugir da escravatura dos egípcios o povo hebreu subtraiu e levou consigo as riquezas dos seus amos, também os cristãos, para construir uma nova cultura, devem legitimamente subtrair aos pagãos os «tesouros das artes liberais» conjuntamente com algumas normas morais e formas institucionais políticas e sociais necessárias à convivência civil.

Mânlio Severino Boécio (c. 480-525?), através das suas traduções e comentários a Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.), transmite aos autores das enciclopédias um léxico rigoroso, juntamente com a formulação precisa de problemas que se tornarão «clássicos». Dois séculos depois, Isidoro, bispo de Sevilha (560-636), nos 20 livros que compõem *Etymologiae sive Origines*, procura «salvar o saber antigo», já à época em perigo, e torná-lo operante na instrução dos prelados e dos funcionários do reino visigótico. As enciclopédias dos séculos seguintes apoiar-se-ão amplamente na sua maneira de tratar as artes liberais, o direito, a medicina, a história das línguas, a sociedade e a família, a geografia, as ciências naturais e as técnicas. Em Isidoro, o estudo etimológico das palavras (que contém, entre algumas inexatidões, uma boa percentagem de análises corretas) possui um valor normativo e um estatuto ontológico cuja finalidade é alcançar, além das palavras, a realidade das coisas. As *Etymologiae* obtiveram uma enorme difusão na Idade Média latina, contribuindo para a

reconstrução do saber antigo numa base política e cristã.

As enciclopédias da renascença do século XII ao século XIII

No século XII, época das escolas catedrais, o renascimento da sociedade e da cultura assinala também uma viragem na história das enciclopédias, que se apoiam em textos novos, oriundos de autores gregos e árabes, que circulam novamente no Ocidente latino, propondo novas perspectivas de avaliação.

Em *Didascalicon*, de Hugo de São Vítor (c. 1096-1141), a filosofia, definida como «disciplina que tenta estabelecer as razões das coisas humanas e divinas», compreende cinco partes: a teologia, a matemática, a prática ou moral, a lógica e a mecânica. As principais novidades são, por um lado, a posição da teologia que, mesmo tendo por estudo o objeto mais elevado (o *intellectibile*, realidade pura separada da matéria e apenas acessível à mente), está contida na filosofia e relacionada com as outras ciências; e, por outro, a avaliação positiva das artes mecânicas. De facto, as sete artes ou ciências «servis», ou «adulterinas» ou «mecânicas» (trabalho da lã, arquitetura de edifícios e navios, ciência da navegação, agricultura, técnicas de caça, medicina e técnica teatral), estavam excluídas da filosofia ou do verdadeiro saber, tanto na perspectiva platónica, onde figuravam como cópias artificiais das coisas – por sua vez cópias naturais das realidades ideais –, como no pensamento cristão, que as avaliava como simples «remédios» para as consequências do pecado original. Aliás, enquanto na sociedade antiga e na Alta Idade Média as sete artes «iliberais» eram atividades marginais praticadas exclusivamente por homens não livres, no século XII, o novo mundo que desponta com a subdivisão do trabalho no interior das cidades traz à luz novas profissões e o progresso das técnicas necessárias às novas formas de vida social.

A partir do final do século XII, as denominadas «pequenas enciclopédias», ao contrário das obras nascidas dentro das escolas (por exemplo, em Chartres e em São Vítor), são «manuais» destinados a um público mais vasto e não especialista (grandes mercadores, médicos, juristas, diplomatas) e à nova classe citadina, que deseja estar informada sobre argumentos científicos e morais através de textos de fácil e rápida consulta. Prova disto mesmo é a ausência de grandes divagações filosóficas e teológicas, e, muito pelo contrário, a ampla presença de temáticas respeitantes à vida social e familiar, à política e à economia, inclusive a doméstica. Exemplo deste novo tipo de manual enciclopédico é *De Rerum Proprietatibus*, de Bartholomeus Anglicus (c. 1190-

c. 1250), que compila e abrange uma pluralidade de fontes quer tradicionais quer novas, como *Física*, de Aristóteles, sem, no entanto, haver um real aprofundamento e um debate dos temas. As secções dedicadas à vida familiar e à medicina obtiveram no decorrer dos séculos uma vida autónoma e foram impressas e alvo de citações até ao século XVII.

Pertencem ao século XII duas grandes e complexas enciclopédias de enorme êxito, reimpressas ao longo dos séculos: a de Vicente de Beauvais (c. 1190-1264), preceptor dos filhos do rei de França Luís IX (1214-1270, rei depois de 1226), e os tratados de Alberto Magno (c. 1200-1280), célebre mestre universitário e grande conhecedor de Aristóteles.

Speculum Naturale, de Vicente de Beauvais, juntamente com *Speculum Doctrinale* e *Speculum Historiale* refletem a cultura universitária da época (com citações de Alberto Magno, Tomás de Aquino, Avicena e Averróis) e são testemunho do interesse preponderante do autor pela cultura árabe. Em *Speculum Doctrinale* sobressai a novidade da epistemologia de Vicente: a lógica perde o primado de «ciência das ciências» (como a definia Agostinho) e faz parte das *litterae*, juntamente com a gramática e a retórica; a ética divide-se em política, economia e moral; as artes mecânicas são descritas com base na observação pessoal do autor, transformando as páginas dedicadas a este tema num verdadeiro documento para a história das técnicas medievais.

A exposição das ciências feita por Alberto Magno em vários tratados (*De Vegetalibus et Plantis*, *De Mineralibus*, *De Meteoris*) supera claramente a definição de enciclopédia e testemunha o estatuto de *auctor* do mestre, que pretendia comentar e «explicar aos latinos todo o pensamento de Aristóteles» em vez de se limitar a expor um elenco de noções extraídas de diferentes autores. Nas ciências naturais, Alberto corrige com a experiência e o conhecimento pessoal algumas descrições aristotélicas. O contexto geral dos tratados adota uma perspetiva mágico-astronómica que, precisamente através dos escritos de Alberto, se difundirá na cultura da época (cf. Dante Alighieri, *Divina Comédia*, Canto III do «Paraíso»). Trata-se de uma perspetiva derivada da teoria aristotélica, segundo a qual a astrologia e a metafísica estão unidas através da afirmação da dependência do mundo sublunar ao movimento dos céus. Também para Alberto Magno, «todas as coisas naturais ou produzidas pela arte são antes de mais movidas pela virtude celeste».

Crise da enciclopédia e projetos enciclopédicos do século XIII

O alargamento dos horizontes culturais, o aumento do número das disciplinas

estudadas e dos textos de referência, aliados aos novos interesses dos leitores, eram os aspetos que emergiam das obras de Vicente de Beauvais e Alberto Magno.

Serão esses mesmos elementos a marcar um ponto de viragem do género enciclopédico, presente na obra de Roger Bacon (1214/1220-1292) e de Raimundo Lúlio (1235-1316): de uma enciclopédia entendida como compilação do conhecimento da época evolui-se para o projeto-enciclopédia, que expõe, através de uma nova organização do saber, uma reforma da sociedade política e religiosa.

Bacon, permeável como muitos franciscanos às ideias milenaristas, nos fragmentos do «discurso preliminar» de uma enciclopédia que nunca chegou a ser realizada (*Opus Maius*, *Opus Minus* e *Opus Tertium*), lança o projeto de uma profunda renovação da ciência e da ordem político-religiosa. O início é uma operação de demolição da cultura da época, subserviente, segundo Bacon, a uma já estéril *auctoritas* e distante da pesquisa ativa; enquanto, na sua «parte construtiva», se descrevem as disciplinas indispensáveis para a «reabilitação da verdade»: o conhecimento das línguas – latim, grego, árabe e aramaico –, a matemática segundo o exemplo do mestre Robert Grosseteste de Lincoln (1175-1253) e a *scientia experimentalis*, assente na observação dos factos. Para Bacon, o modelo de saber que daí advém, novo no método e nos resultados, é a base indispensável da reforma da *Christianitas*.

A arte «combinatória», símbolo da unidade do saber e da legibilidade do mundo, marca fortemente a vastíssima obra (mais de 250 títulos em latim e catalão) de Raimundo Lúlio, em que é central a ideia de uma *clavis universalis*, tanto lógica como metafísica: «A decomposição de conceitos complexos em noções simples (...), o uso de letras e símbolos para indicar noções simples (...), a ideia de uma linguagem artificial e perfeita (...) foram as razões para a *ars combinatoria* se ter aproximado da lógica formal» (Paolo Rossi, *Clavis Universalis*, 1960).

Lúlio, como Bacon, não redige um inventário de noções e *auctoritates*, antes expõe uma ideia do saber que poderá promover uma mudança profunda na sociedade. Este é um aspeto que antecipa o percurso futuro da enciclopédia: de sistema fechado do conhecimento a «projeto de mudança do modo comum de pensar».

V. também: *Universidade e ordem dos estudos. O método escolástico*, p. 319;
Alberto Magno e a Escola de Colónia, p. 341; *Raimundo Lúlio*, p. 396;
Roger Bacon e a ciência experimental, p. 545.

A FILOSOFIA NO ISLÃO MEDIEVAL: TEMAS E PROTAGONISTAS

de Cecilia Martini Bonadeo

Falar de tradição filosófica em língua árabe e em ambiente muçulmano significa tomar em consideração o encontro frutífero e, por vezes, o confronto entre a filosofia de tradição grega e a civilização islâmica, e analisar o processo de tradução, assimilação e transformação definitiva do pensamento de tradição grega em língua árabe.

A filosofia árabe do islão medieval, que daqui em diante denominarei pelo seu próprio nome, *falsafa*, desenvolve-se do século VIII ao século XIII num cenário geográfico que se espalha de Espanha ao norte de África, chegando até ao rio Indo. Neste cenário, a religião islâmica uniu diferentes populações, detentoras de culturas diferenciadas: o árabe corânico tornou-se a *koiné* (língua comum) e assistiu-se nos grandes centros urbanos, como Bagdade, Damasco, Cairo e Bucara, ao florescimento de uma intensa vida cultural, dominada pelas exigências do monoteísmo islâmico, mas aberta a outras contribuições científicas, produzidas por outras comunidades religiosas ali presentes (as cristãs jacobitas e nestorianas, e as judaicas).

Qualquer estudo realizado sobre a *falsafa* deve necessariamente seguir um duplo procedimento: em primeiro lugar, a análise das traduções árabes das obras filosóficas gregas e dos comentários árabes a elas dedicados deverá restituir-nos a ideia de uma continuidade da tradição filosófica platónica e aristotélica da Grécia clássica até à Idade Média latina através da breve passagem árabe-muçulmana – leia-se neste volume o ensaio dedicado à dupla via das traduções –; em segundo lugar, o estudo das obras originais dos *falâsifa* (filósofos), derivadas da introdução da filosofia grega na cultura islâmica, deverá conduzir à identificação das características específicas da *falsafa*: nomeadamente das suas constantes tentativas para conciliar o pensamento grego pagão com a teologia islâmica rigidamente monoteísta e a consequente leitura harmonizadora de pensadores como Platão e Aristóteles.

A formação da *falsafa* e Al-Kindi

Em Bagdade, nos primeiros dois séculos do califado abássida, entre os anos 800 e 1000, são produzidas inúmeras traduções de textos filosóficos do grego e

do sírio para o árabe. A tradução de textos filosóficos gregos não é apenas o resultado da conquista muçulmana das províncias intelectualmente mais avançadas do Império Romano do Oriente e do Império Persa – Antioquia, Edessa, Nísibis, Harran, Quinnasrin, Resaina, Gundeschapur –, mas também da situação político-religiosa vigente no mundo muçulmano nos séculos VIII e IX. De facto, o califado abássida adere à teologia mutazilista e, em 827, o califa Al-Mamun (786-833) proclama-a doutrina de Estado. Esta teologia representa a primeira tentativa audaciosa de interpretar racionalmente as questões religiosas inerentes ao islão e, como tal, suscita escândalo entre os muçulmanos ortodoxos e conservadores, ligados à palavra do Alcorão e da Suna. Com a aparição de uma autêntica corrente de seguidores da *falsafa*, os *falâsifa* passam a considerar a filosofia grega o modelo da verdade universal, uma espécie de escritura secularizada, tornando-os desejosos de se apossar, num esforço sem precedentes, dos textos gregos (Dimitri Gutas, *Pensamento Grego e Cultura Árabe*, 2002).

Distinguem-se, sobretudo, algumas figuras de intelectuais, que Gerhard Endress, no seu importante estudo *Proclus Arabus* (1973), associou entre si pelo estilo de tradução literal, pela região geográfica – Bagdade – e pela ligação à filosofia de Al-Kindi (?- c. 873). A este primeiro círculo de tradutores ficou a dever-se a versão em língua árabe de uma vasta série de tratados: *Metafísica*, de Aristóteles (382 a.C.-322 a.C.), *Do Céu*, *Meteorologia*, alguns tratados zoológicos aristotélicos, algumas questões por Alexandre de Afrodisias (séculos II e III) e a segunda parte do seu *De Providentia*, a *Introdução à Aritmética*, de Nicómaco (século I), um compêndio neoplatónico *De Anima*, uma seleção de proposições extraída de *Elementos de Teologia*, de Proclo (412-485), depois transpostas para *Liber Aristotelis de Expositione Bonitate Purae* – o *Liber de Causis* latino. Foram ainda traduzidas as três últimas *Enéadas*, de Plotino (203/204-270), que se transformarão na denominada *Teologia de Aristóteles*. Os leitores árabes destas obras formam uma primeira imagem intensa e penetrante da filosofia dos gregos, destinada a viajar longas distâncias: de Bagdade a Toledo e até Paris.

Neste primeiro grupo de trabalho não só se assiste à elaboração de uma terminologia coerente para a *falsafa* como se verifica a conceção do primeiro projeto metafísico original, bem patente na principal obra de Al-Kindi: *Filosofia Primeira (al-Falsafa al-Ūlā)*. Aqui, Al-Kindi propõe uma ontologia compatível com a fé dos que professam o *tawhīd* da religião corânica, ou seja, de todos aqueles que, como ele, creem num Deus que é a causa primeira e

intelecto primeiro, e que por sua vontade criou do nada o universo físico no tempo. A *Pseudoteologia de Aristóteles* coroa as doutrinas de *Metafísica Lambda*. Com efeito, com Al-Kindi, a filosofia, entendida no modo aristotélico em termos de pesquisa das causas, é corrigida quanto à análise da sua causa primeira, o motor imóvel, em sentido platónico. Para estar em concordância com o deus do Alcorão, o motor imóvel não pode certamente ser apenas consciência imóvel de si, estranha ao mundo do devir, princípio de um universo que na realidade existe eternamente, mas tem de ser criador como o demiurgo de *Timeu*, de Platão (428/427 a.C.-348/347 a.C.), deve pensar em cada uma das entidades particulares, desenvolver uma ação benéfica e exercitar sobre a sua criação uma ação providencial. À concepção aristotélica de um motor primeiro que é puro intelecto, Al-Kindi contrapõe um modelo cósmico de processão e participação de todos os seres no Uno que provém da tradição neoplatónica. Nesta leitura, a paternidade dos principais elementos do neoplatonismo islâmico é atribuída a Aristóteles: a transcendência do princípio primeiro, a emanção ou processão das coisas a partir deste princípio, o papel da razão, instrumento de Deus, na criação e concepção da alma enquanto horizonte entre o mundo sensível e o mundo inteligível.

Também no que diz respeito ao homem, Al-Kindi propõe uma leitura conciliadora das tradições platónica e peripatética. Introduz na *falsafa*, por vias que a análise dos textos ainda deve clarificar, a doutrina de Alexandre de Afrodisias sobre as diferentes «espécies» de intelecto. Na sua *Epístola sobre o Intelecto* (*Risāla fī l-‘aql*), vertida para o latim, sustenta que, segundo Aristóteles, existem quatro graus de intelecto: o intelecto em potência, o intelecto *in habitu*, o intelecto em ato e o intelecto separado (demonstrativo). Segundo Al-Kindi, o conhecimento humano processa-se desde a percepção sensitiva até à imagem das coisas que se produzem na alma; todavia, o intelecto humano pode igualmente conhecer as formas imateriais, inacessíveis aos sentidos, uma vez que partilha com elas a mesma natureza inteligível. O intelecto humano, no ato de conhecimento das formas inteligíveis, torna-se uma só e mesma coisa, atualizando-se por esse meio. Mas por cada realidade que passa da potência ao ato é necessário um princípio já em ato: o intelecto sempre em ato, ou agente, e o separado fundem em si a doutrina do motor imóvel como pensamento de pensamento (*noesis noeseos*), tema aristotélico do *Da Alma*, segundo o qual sempre que a coisa conhecida é imaterial existe identidade entre princípio conhecedor, coisa conhecida e ato de conhecer, e os caracteres do *nous* plotiniano, causa dos inteligíveis e dos intelectos segundos.

Al-Farabi e a releitura política da doutrina do intelecto

No século seguinte ao da elaboração da filosofia de Al-Kindi, o filósofo Abu Nasr Al-Farabi (c. 870-c. 950) retoma com renovado interesse a filosofia alexandrina do intelecto – disponível através da tradução para o árabe do tratado *Sobre o Intelecto*, de Alexandre de Afrodísias –, deixando uma doutrina do intelecto que constituirá um legado tanto para os seus correligionários Avicena e Averróis como para Maimónides, Domingo Gundisalvo, Roger Bacon, Alberto Magno e Tomás de Aquino.

Na Bagdade do seu tempo, que vive em plena decadência do califado abássida, constitui-se um círculo de filósofos e tradutores, cristãos e muçulmanos, que se dedicam ao estudo da filosofia de tradição grega. Al-Farabi é um dos mestres deste círculo. Segundo a sua reflexão, a filosofia aristotélica deverá ser inserida num novo sistema das ciências, capaz de integrar a herança científico-filosófica grega nas ciências autóctones da civilização islâmica. Além disto, Al-Farabi pretende redefinir o próprio papel do filósofo na sociedade árabe islâmica através da recuperação da filosofia platónica, harmonizada com as ciências tradicionais, destinadas a regular as ações da comunidade religiosa e política.

Para Al-Farabi, a ciência política é a dos antigos, em particular a da *República* e das *Leis*, de Platão. O objetivo da ciência política é o governo virtuoso, ou seja, a arte de quem governa, estabelece regras e conserva a cidade virtuosa: de facto, a sua finalidade é obter a verdadeira felicidade, que se alcança por intermédio de ações boas, nobres e virtuosas. A questão é, por isso, tentar compreender o que se entende por plena felicidade do homem. No *Acesso à Felicidade (Tahsil al-Sa'āda)*, Al-Farabi afirma que tanto Platão como Aristóteles consideravam que o que conduz à perfeição do homem, e consequentemente à sua felicidade, é a verdadeira filosofia. A filosofia consiste num determinado tipo de conhecimento – o da essência e das causas de cada um dos seres – e num determinado estilo de vida, descrito como vida virtuosa. Nesta perspetiva, o filósofo é o homem perfeito e feliz por excelência, porque é ele quem possui este tipo de conhecimento e conduz este tipo de vida. O governo virtuoso é, portanto, aquele que tem como princípio inspirador a realização da felicidade plena do homem enquanto homem, que consiste no aperfeiçoamento da qualidade da alma humana que é exclusiva do homem, ou seja, a sua razão. O homem deve ser conduzido a disciplinar os seus desejos e incentivado a desenvolver a atividade que lhe é específica: conhecer a realidade natural e divina. Todavia, essa disciplina e esse conhecimento só podem ser

plenamente alcançados por pouquíssimos indivíduos, naturalmente dotados, e que vivem em condições políticas favoráveis.

No *Acesso à Felicidade*, o homem, de tal forma perfeito que mais nenhum outro o pode comandar, designa-se «filósofo», «governador supremo», «príncipe», «legislador» e «*imã*». O seu intelecto em potência, abstraindo as formas das coisas sensíveis, transformou-se progressivamente em ato no que diz respeito a todas as formas inteligíveis. O intelecto adquirido, ou seja, o intelecto em ato em relação a todos os inteligíveis, é ele próprio, por essência, os inteligíveis em ato e é assimilado no máximo grau possível ao intelecto agente.

No processo de abstração, o intelecto humano evolui até se tornar «a coisa mais próxima do intelecto agente» (Al-Farabi, *Epístola sobre o Intelecto*, tradução italiana F. Luccheta, 1974). As formas presentes nas coisas sensíveis preexistem no intelecto agente desprovidas de matéria, porque o intelecto agente é «aquilo que as introduz como forma na matéria e que procura, pouco a pouco, aproximá-las da separação até se realizar o intelecto adquirido» (*idem, ibidem*). A própria finalidade da criação das coisas sensíveis é, deste modo, dar existência a objetos a partir dos quais tenha início a atividade cognitiva do homem. Somente através dela pode o homem alcançar, na sua verdadeira substância, que é precisamente o intelecto, o seu objetivo inato: a sua própria felicidade e perfeição.

O intelecto humano não só se enche de formas conscientes de si mesmas, como ainda, plenamente separado da matéria, contempla as substâncias superiores. Com efeito, para lá dos inteligíveis existentes em potência nas coisas sensíveis e dos existentes em ato no intelecto, ainda existem inteligíveis separados por natureza da matéria e subsistentes por si só, ou seja, inteligências. Para conhecer estas inteligências é preciso apreendê-las sem que nenhuma mudança nelas intervenha, graças a uma intuição intelectual direta, de que só o intelecto adquirido é capaz. Estas inteligências estão hierarquicamente ordenadas desde o princípio primeiro até ao intelecto agente, que é a última entre elas, mas que goza da visão eterna de todas as inteligências a ele subordinadas.

Encontramo-nos, uma vez mais, face a uma leitura conciliadora da tradição grega que funde a já mencionada doutrina aristotélica, segundo a qual o intelecto divino se pensa a si mesmo, e aquela que afirma que nas realidades imateriais não existe distinção entre os objetos conhecidos e a faculdade que os conhece. Porém, a visão de Al-Farabi do intelecto seria inexplicável sem o

tema da *Pseudoteologia de Aristóteles*, na realidade, um tema plotiniano, da natureza idêntica entre o intelecto e os inteligíveis, e o tema de Proclo, transmitido pelo *Liber de Causis*, da *reditio completa* (retorno a si mesmo) das realidades incorpóreas.

Avicena: a maturidade da *falsafa* e as críticas dos teólogos

Com Ibn Sina, que os latinos apelidaram de Avicena (980-1037), a *falsafa* no Oriente muçulmano atinge a sua maturidade quer na especulação metafísica quer no âmbito da noética. Na parte dedicada à ciência das coisas divinas no *Livro da Cura*, Avicena distingue em todas as coisas existentes a essência da existência, a coisa do existente. De um ponto de vista lógico, de facto, coisa e existente são dois conceitos distintos: a uma dada coisa atribui-se uma certa essência, ou uma certa quiddidade, a um existente, pelo contrário, uma existência atual e objetiva. Prova disto é que quando se constrói uma proposição em que a essência é o sujeito e a existência o predicado, a proposição resultante nunca é tautológica. Avicena aplica esta distinção a diferentes domínios de pesquisa e, em primeiro lugar, à distinção ontológica entre Deus e as suas criaturas. Enquanto tudo o que vem a existir é contingente, ou melhor, só é possível e se torna extrinsecamente necessário em virtude da causa que o faz existir, o primeiro princípio, ou seja, Deus, que, enquanto causa primeira, faz existir todas as coisas, tem a necessidade como carácter intrínseco. Isto é, a necessidade não precede a causa primeira, mas é a causa primeira na sua própria essência. Deus é o *necesse esse*, o existente necessário no qual existência e essência se identificam até coincidirem uma com a outra. Também a doutrina dos universais depende em Avicena da distinção entre essência e existência; segundo Avicena, o universal é apenas um atributo da essência, dotado de uma modalidade de existência específica: a existência no intelecto. Por fim, até a doutrina das quatro causas aristotélicas e, em particular, a difícil conexão entre causa eficiente e causa final em relação ao primeiro princípio é reinterpretada por Avicena à luz da distinção entre essência e existência: não obstante a causa final ser a última a produzir-se na existência, tem a primazia na essência.

Para a elaboração desta doutrina fundamental na economia do pensamento de Avicena, confluem, uma vez mais, diversas fontes da tradição grega, mas também árabes: a doutrina metafísica aristotélica da universalidade da essência em comparação com a particularidade da existência e a identificação da causa primeira com o grau puro do ser do neoplatonismo árabe com os seus temas

corolários, por exemplo, o da impredicabilidade do primeiro princípio, da sua completa perfeição e da causalidade por emanção. Efetivamente, para Avicena, o *necesse esse* corresponde ao grau supremo do ser que, por sobreabundância de si mesmo, difunde o bem, ou seja, é o ser para todas as coisas que existem. Todavia, a multiplicidade não deriva diretamente dele, mas do seu primeiro efeito contingente: o intelecto primeiro, separado e imaterial, que contém em si mesmo a multiplicidade porque tem em si mesmo um conteúdo inteligível. No entanto, uma vez que, neste intelecto imaterial, princípio conhecedor e objeto conhecido coincidem, a multiplicidade é o mais unitária possível. Este intelecto é o mediador entre Deus e o mundo enquanto causa que move os céus como objeto de desejo. Deste intelecto procedem todas as inteligências até à décima inteligência celeste: o intelecto agente, que, como *dator formarum* (doador de formas), é causa da inteligência específica do homem. Avicena propõe uma análise articulada do processo de atualização do intelecto humano. De início, *tabula rasa*, o intelecto material transforma-se em intelecto *in habitu* possuidor dos inteligíveis primeiros – ou seja, de axiomas lógico-matemáticos e de conceitos como: existente, coisa, necessário e uno –, dos quais se move para apreender os inteligíveis segundos. Ao adquiri-los, transforma-se em intelecto em ato: possuidor dos inteligíveis, mas sem os pensar em ato. Somente ao pensar em ato os inteligíveis, em conexão com o intelecto agente, o intelecto humano consegue alcançar o seu máximo grau de perfeição como intelecto adquirido. A doutrina do intelecto de Avicena insere-se plenamente na tradição exegética do *Da Alma* aristotélico que vai de Alexandre de Afrodisias até Al-Farabi, passando por João Filópono e Al-Kindi.

Al-Ghazali e a voz dos tradicionalistas

Paralelamente à atitude de abertura dos *falâsifa* a respeito de um saber cuja origem estrangeira, em contraste com as ciências corânicas, era bem conhecida, houve igualmente quem, como é o caso de Al-Ghazali (1058-1111), recusasse a filosofia de tradição grega e a *falsafa* que nela se havia inspirado, advertindo em ambas um saber contrário e alternativo à revelação.

Al-Ghazali, considerado o principal adversário da *falsafa* pela tradição árabe islâmica, identifica, ao longo da sua vida, quatro possíveis categorias de pessoas capazes de alcançar a verdade: os teólogos do *kalâm* sunita, cujas verdades não são certas por si só, mas têm de ser validadas pela autoridade da Escritura ou através do consenso da comunidade dos fiéis; os batiniyya do islão ismaelita, que, porém, não são capazes de definir os requisitos do imã perfeito

e produzem uma interpretação alegórica imperfeita da Escritura; os místicos, cuja adesão entusiástica a Deus admira e dos quais se aproximará depois de se desiludir com a filosofia; e os filósofos.

No início, de facto, entrega-se confiante ao estudo da *falsafa*. Todavia, depressa reconhece que é incapaz de lhe oferecer o verdadeiro conhecimento da divindade e da fé, e que, pelo contrário, os *falâsifa* aderem de forma excessiva ao pensamento antigo precisamente porque este, na realidade, destrói os fundamentos do credo revelado. Os *falâsifa* dividem-se em três categorias: os materialistas, que negam a ideia de Deus e da criação; os naturalistas ou deístas, que admitem a existência de um criador sapiente, mas negam a imortalidade da alma; os teístas, ou seja, os únicos com quem faz sentido confrontarem-se.

Na *Incoerência dos Filósofos (Tahâfut al-falâsifa)* toma em consideração Al-Farabi, Avicena e a sua fonte privilegiada, Aristóteles neoplatonizado, produzida por Al-Kindi nos primórdios da *falsafa*. Al-Ghazali identifica algumas teses de metafísica e de física contidas nas suas obras, contra as quais é necessário argumentar e pôr de sobreaviso o crente. De facto, estes filósofos defenderam a eternidade do mundo negando a sua criação ou mesmo o dia do juízo; a limitação do conhecimento de Deus aos universais, negando que Deus pode exercer uma ação providente em relação às realidades individuais; negaram, além do mais, a ressurreição dos corpos, produziram doutrinas heréticas sobre Deus e os seus atributos, falaram da necessidade da existência de causas segundas como se não bastasse a vontade de Deus e fizeram da alma uma realidade composta e não simples.

Averróis: o problema da verdade

Ibn Rushd (1126-1198), o Averróis dos latinos, responde às críticas de Al-Ghazali na *Incoerência da Incoerência (Tahâfut al-tahâfut)*, a sua única obra traduzida em latim, com o título *Destructio Destructionis (Destrução da Destrução)*. O tratado de Al-Ghazali desencadeara no Oriente muçulmano uma forte reação antifilosófica que Averróis teme que se propague na Al-Andaluz, a Espanha muçulmana. Para Averróis, a partir do momento em que «o verdadeiro não pode contrastar com o verdadeiro» (Averróis, *Il Trattato Decisivo*, 1994), o raciocínio demonstrativo típico da *falsafa* não pode conduzir a conclusões diferentes das reveladas pelo Alcorão. O contraste eventual entre a letra da palavra corânica e uma conclusão filosófica é somente aparente, aliás, esse contraste aparente é sinal de que compete ao *faylasuf* elaborar uma

interpretação alegórica sobre a citada passagem. A atribuição a Averróis de uma doutrina da dupla verdade formulada por Tomás de Aquino, e, de alguma forma, canonizada pela condenação de Paris em 1277, não é válida. Para Averróis, a verdade filosófica não constitui uma alternativa à verdade da religião, mas serve-se de uma linguagem mais refinada e de um raciocínio mais elevado para veicular essa mesma verdade aos sábios.

Se, no Ocidente latino, os escritos originais de Averróis, à exceção de *Incoerência da Incoerência*, não estão traduzidos, existem contudo numerosas versões latinas dos comentários averroístas às obras de Aristóteles. Averróis parece, pelo menos em parte, consciente de que Aristóteles, no contexto das reflexões filosóficas gradualmente surgidas no mundo árabe, não é mais do que uma máscara por detrás da qual se sobrepõem várias doutrinas gregas, não somente aristotélicas, mas também platónicas, entendendo-se este termo não como exclusivo do pensamento de Platão, mas como o de toda a tradição médio-platónica e neoplatónica. Tal *prosopon* garantia no islão a unidade das ciências racionais sob a égide da filosofia, mas um estudo metuculoso do texto aristotélico denunciou quanto se encontrava distante do Aristóteles histórico.

Será também por esta razão que Averróis retomará o comentário por lemas. Em cada comentário, o texto aristotélico, na sua tradução árabe, é dividido em lemas de dimensão variável, cada um deles acompanhado por uma paráfrase-comentário. Os lemas são introduzidos pela fórmula «disse Aristóteles» e, no comentário que os acompanha, são expostas por ordem, uma a seguir à outra, as frases do texto, e são afrontados, em breves *excursus* e segundo um método claramente didático, os problemas textuais e doutrinais que apresentam. O comentário por lemas de textos aristotélicos, como *Da Alma* ou *Metafísica*, é inevitavelmente aproveitado por Averróis como meio para elaborar as suas próprias doutrinas, destinadas a ser debatidas vezes sem conta pela escolástica latina, como, por exemplo, a doutrina do intelecto material único e separado para todos os homens.

Se, para os pensadores da *falsafa* que precederam Averróis, o intelecto agente é a última das substâncias intelectuais separadas e cada homem tem o seu próprio intelecto material que alcança a perfeição graças à iluminação que provém do intelecto agente, segundo Averróis, no *Comentário Grande* ao *Da Alma*, o intelecto material não é pertença do homem singular. É a perfeição universal do homem, ou seja, de todos os homens juntos: é eterno como a humanidade na qualidade de espécie. Cada homem, quando pensa, atualiza o intelecto, que é específico da espécie humana: com efeito, as formas que cada

indivíduo abstrai da matéria, ou «formas imaginadas», são princípios que atualizam a potencialidade de conhecimento específico do intelecto material, e a atualização desta potencialidade depende igualmente do intelecto agente, do mesmo modo que a visão depende dos objetos visíveis e da luz.

A teoria da unidade do intelecto material tem como consequência a impossibilidade de sobrevivência individual depois da morte. De facto, a cada indivíduo, apenas pertencem no verdadeiro sentido as formas imaginadas individuais, que não se subtraem à corrupção do corpo: a imortalidade está reservada ao intelecto universal e, como tal, é impessoal.

As teses de Averróis difundem-se graças à tradução latina do seu *Comentário Grande ao Da Alma*: numa carta datada de 1270 dirigida a Alberto Magno, o dominicano Egídio de Lessines menciona como primeira tese entre as 15 sustentadas pelos mestres da Faculdade de Artes de Paris – entre os quais se encontram Siger de Brabante e Boécio da Dácia – a tese segundo a qual «o intelecto de todos os homens é numericamente uno e idêntico»; como sétima tese, encontra-se a tese que afirma que «sendo a alma forma do homem singular morre com ele». Nesse mesmo ano, o arcebispo de Paris Étienne Tempier (?- 1279) pronuncia-se contra as teses da unicidade do intelecto humano e da imortalidade impessoal, fazendo-o de novo, de modo ainda mais decidido, em 1277; e, em 1271, Tomás de Aquino escreve *De Unitate Intellectus contra Averroistas* para denunciar o que considera a má interpretação gravíssima das doutrinas de Aristóteles.

V. também: Tomás de Aquino, p. 346; Raimundo Lúlio, p. 396;
A influência islâmica nas matemáticas europeias, p. 479;
O apogeu das ciências matemáticas islâmicas, p. 484.

AS TRADIÇÕES FILOSÓFICAS JUDAICAS NA IDADE MÉDIA

de Claudia Menziani e Riccardo Fedriga

É a partir do século x que o mundo judaico intensifica de forma significativa a relação com a tradição filosófica clássica e, especialmente, com o peripatetismo árabe. Entre os séculos x e xii desenvolve-se um neoplatonismo judeu. No século xii surge a figura de Maimónides, pedra angular da história do pensamento judaico; Mas é sobretudo em Espanha, na Renânia e em regiões da Itália setentrional

que se desenvolverá a corrente mística da cabala. O pensamento judaico vive um período florescente também na Provença e em Itália, sobretudo entre os séculos XIII e XV, com contactos profícuos com a filosofia cristã e a escolástica latina.

A tradição judaica e o Talmude

Se o primeiro encontro do mundo judaico com a filosofia grega ocorre com Fílon de Alexandria (c. 20 a.C.-c. 50 d.C.), durante a época talmúdica, ou seja, do século II ao século V, o judaísmo clássico, pelo contrário, distancia-se do mundo grego e do pensamento filosófico prosseguindo na linha de uma tradição pouco propensa a acolher outros esquemas conceptuais.

A tradição judaica assenta sobre um sistema de normas, um *corpus* jurídico que abarca as sentenças rabínicas, cuja função é servir de complemento ao texto bíblico, inicialmente transmitido oralmente e, mais tarde, codificado no Talmude; a esta parte normativa da tradição é dado o nome de *halaká*. A *hagadá* («narrativa»), pelo contrário, é uma parte não normativa, baseada em histórias por vezes prodigiosas ou em provérbios sapienciais. O Talmude é composto pela *Mishná*, ou seja, pela repetição da lei (Torá), e pela *Gemara*, o comentário escrito à *Mishná*. Existem dois comentários, que originam dois Talmudes: o babilónico e o palestiniano, ou de Jerusalém. De facto, o judaísmo nasce como uma religião baseada na vida prática do homem, desprovida de dogmas, não fundada sobre uma teologia ou sobre matérias especulativas, mas sobre um código de ações e de comportamentos; é, como tal, orientada para a *halaká*, não prevendo nenhuma indagação dos seus fundamentos teóricos.

Este é o motivo principal por que o Talmude se distancia da filosofia grega, considerada uma sabedoria estrangeira, contrastante com o estudo da lei e da tradição. Em 634, os muçulmanos da Arábia invadem o Império Bizantino e o Império Sassânida estabelecendo um califado com sede, primeiro, em Damasco e, depois, em Bagdade; sob este domínio, as comunidades judaicas gozam de um clima de tolerância. As três religiões do livro contactam umas com as outras. No mundo islâmico desenvolve-se o *kalām*, método de discussão teológica fundado na argumentação racional e demonstrativa, com funções apoloéticas em relação à religião, «nascido, ao que parece, por um lado, dos desacordos entre as seitas no interior do islão [...], por outro, das discussões entre muçulmanos e seguidores das outras religiões do império islâmico». (Colette Sirat, *La Filosofia Ebraica Medievale*, 1985). Simultaneamente, também se desenvolve no mundo judaico uma experiência similar, que os

críticos definem como uma espécie de *kalām* judaico: uma necessidade apologética perante a religião causada pelas muitas conversões ao islão, ou pelas críticas ao judaísmo clássico movidas pela seita dos caraítas. Esta seita, que muito provavelmente apareceu cerca dos séculos VIII-IX, acusa o judaísmo clássico de ausência de espessura doutrinal e recusa a tradição talmúdica regressando em exclusivo à Torá escrita. Como reação a esta seita, surge a defesa do Talmude pelos rabanitas. No seio dos expoentes máximos do *kalām* judaico sobressai a figura de Saadia Gaon (882-942), mas destacam-se igualmente David al-Mukkamas (século IX) e, entre os caraítas, Abu Yusuf Yaqub al-Qirqisani (século X) e Yefet ben Ali (século X).

Saadia Gaon

Saadia ben Yosef nasce em Faiyum, no Egito, deslocando-se sucessivamente para a Palestina, a Síria e o Iraque; é geralmente conhecido pelo nome de Saadia Gaon, devido à sua posição junto da academia de Sura (Mesopotâmia). Notável astrónomo e jurista, é o maior representante do *kalām* judaico e defensor do judaísmo contra os caraítas, uma defesa sustentada por intermédio de métodos demonstrativos e racionais.

Entre as suas obras tem um grande relevo o *Livro das Crenças e das Convicções* (em árabe, *Kitab al-amanat wa-l-i' tiqadat*). Para Saadia, a argumentação filosófica e científica e a revelação têm origem comum, e avança na sua argumentação propondo uma demonstração racional para cada problema, acompanhando-a, como suporte, de passagens bíblicas. Algumas das questões importantes expostas no livro são a criação do mundo, o tema da revelação e da profecia, os prodígios e a unidade divina.

Quanto ao problema da criação do mundo, Saadia fornece quatro provas racionais em defesa do que diz a Bíblia sobre a criação *ex nihilo*: uma verdade, portanto, não só revelada como também fundamentada pela demonstração. Relativamente à revelação, Saadia Gaon coloca o problema da necessidade de existirem profetas, não obstante a razão possuir os meios necessários para alcançar o conhecimento. O tema da unidade divina é confrontado com a questão de se poder conciliar com a presença de atributos divinos. Em relação especificamente aos preceitos divinos, o problema é o seguinte: por que razão Deus nos terá dado preceitos que requerem esforço para ser cumpridos se o homem é livre de lhes desobedecer? Os preceitos dividem-se em dois tipos: aqueles cuja importância é compreensível pela razão e aos quais também se chegaria por intermédio desta, e os que são proporcionados apenas por meio da

revelação.

A exegese bíblica de Saadia pretendeu facultar a leitura correta de alguns elementos, que, considerados no seu sentido literário, estariam em contraste com a razão ou, pelo menos, causariam uma contradição; daí que, por exemplo, em relação ao uso dos atributos antropomórficos de Deus, palavras como «olho», «orelha», «mão» e outros não devam entender-se como a atribuição a Deus de uma corporalidade efetiva (o que não seria possível), mas como um modo para falar do divino (a mão, por exemplo, representa o poder divino). A este propósito é significativa a narrativa bíblica da jumenta de Balaão (Nm 22, 2-35), onde se conta que o adivinho Balaão, contrariamente à jumenta que se desvia do caminho, não conseguiu ver diante de si o anjo que Deus enviou para se atravessar no seu caminho com o intuito de o impedir de amaldiçoar o povo de Israel, como pretendia Balak, rei de Moab. A fúria de Balaão, que pune à bastonada o pobre animal por não avançar pelo caminho, provoca a reação da jumenta, que protesta pelos golpes infligidos perguntando ao cavaleiro qual a razão. Só então os olhos de Balaão se abrem e consegue aperceber-se da presença do anjo. Além do significado literal que é possível retirar da leitura deste episódio bíblico, o ensinamento que está por detrás do significado alegórico desta narrativa é claro: a jumenta, contraditoriamente, é mais sábia do que Balaão e, ao reconhecer a presença do Senhor, demonstra o discernimento profético que falta, paradoxalmente, ao seu dono. A jumenta impede, por intermédio da sua clarividência, que o profeta cego cometa um erro imperdoável, induzindo-o a não amaldiçoar, mas a abençoar o povo de Israel.

O neoplatonismo hebraico

Na sequência da experiência apologética do *kalām*, o pensamento judaico, cerca do século x, entra em contacto com a filosofia, inicialmente, sobretudo com os aspetos mais distintivos do neoplatonismo. Como se pode definir a experiência filosófica no mundo judaico medieval, ou seja, a filosofia hebraica? Como resposta a esta interrogação, é significativa a interpretação fornecida por Colette Sirat, segundo a qual o esforço da filosofia judaica medieval é «conciliar a filosofia (ou sistema de pensamento racionalista) com o texto revelado». Esta corrente racionalista, sobretudo durante o século x, encontra diversos pontos em comum com o peripatetismo dos comentadores árabes e com a sua interpretação específica do pensamento aristotélico, imbuída de elementos fortemente neoplatónicos. O encontro-confronto entre as duas temáticas e alguns elementos fundamentais da tradição judaica levanta,

porém, alguns problemas. Um dos pontos de discordância reside na imagem do Deus bíblico, cuja vontade criadora, presença ativa no mundo e relação próxima com o homem, o tornam muito diferente do uno neoplatônico, que produz, impassível, o mundo por meio de uma emanção involuntária.

Os estudiosos identificaram alguns textos como fontes não explícitas do primeiro neoplatonismo judaico não diretamente citadas nos textos, mas com as quais evidenciam uma certa concordância. Segundo Mauro Zonta, tais concordâncias são, sobretudo, identificáveis em Al-Kindi (?-c. 873), na *Teologia de Aristóteles*, no *Liber de Causis*, no *Livro das Cinco Substâncias*, na *Enciclopédia dos Irmãos da Pureza*, mas também em textos não provenientes da tradição da *falsafa*, como é o caso de alguns tratados de medicina e de física. Após o século XII, servem igualmente de referência novas fontes, especialmente Avicena (989-1037) e Al-Farabi (c. 870-c. 950).

Neste período, os autores de maior sucesso são Isaac Israeli (855-c. 955), Salomão Ibn Gabirol, ou Avicebron (c. 1020-c. 1058), Bahya Ibn Paquda (século XI) e Abraham Ibn Ezra (c. 1092-1164). Isaac Israeli, ativo sobretudo no Egito, é conhecido pelas suas obras de medicina. É o primeiro pensador a recuperar fontes filosóficas tardo-antigas, integrando-as no pensamento judaico. As suas reflexões são especificamente orientadas para a recuperação da tradição neoplatônica, para o diálogo com a filosofia de Al-Kindi, mas também para a *Teologia de Aristóteles* e para Plotino. Em relação ao neoplatonismo, Israeli, porém, não subscreve o conceito de emanção não voluntária do mundo, sustentando, ao invés, a tese tradicional da criação a partir do nada. A sua cosmologia prevê um criador, Deus, em vez do uno de Plotino, uma matéria primeira e uma forma primeira, de cuja união advém o intelecto, e uma alma com três funções não inteiramente separadas entre si: a vegetativa, a racional e a animal. A alma humana é uma emanção do intelecto, que é luz pura e deriva da conjunção da matéria primeira com a forma primeira. É graças a esta ligação que a alma pode ascender pelo processo de emanção através do qual foi criada e alcançar o êxtase.

Ibn Gabirol, pelo contrário, é um poeta religioso e místico. Entre as suas obras recorda-se, em primeiro lugar, *Fons Vitae* (em hebraico, *Meqor Hayyim*), escrita em árabe e sucessivamente traduzida para o hebraico, e depois para o latim por João Hispano (?-c. 1166) e Domingo Gundisalvo (século XII). A obra apresenta-se na sua versão latina em forma de diálogo, enquanto a árabe se baseia certamente numa versão mais breve; igualmente notável é a *Coroa Real*, longo poema escrito em hebraico (*Keter Malkut*). O pensamento de Ibn Gabirol

teve uma certa influência sobre os pensadores cristãos; nele estão presentes elementos aristotélicos, mas também neoplatônicos, caracterizando-se pelo papel de relevo dado à noção de vontade. No ser existem três coisas: a matéria e a forma, a substância primeira (Deus) e a vontade que é intermediária entre as duas primeiras. Cada grau do ser, além da substância primeira, é composto por matéria e forma; existe uma matéria universal, comum a todas as coisas, e uma forma universal. São igualmente compostas por matéria e forma as três substâncias simples, interrelacionadas pelo processo de emanção: o intelecto, a alma (que emana do intelecto e é subdividida, por funções, em racional, animal e vegetativa) e a natureza (emanada da alma), de onde provém a substância corpórea. Na análise do que estabelece, por sua vez, a individualidade dos seres, Ibn Gabirol parece propor diversas soluções, reconhecendo a causa da individualidade alternativamente na matéria (mais ou menos densa) ou na forma. Ibn Gabirol é frequentemente mencionado entre os latinos no âmbito da discussão sobre o hilemorfismo, de que se torna um defensor exemplar; Tomás de Aquino (1221-1274) evoca-o para criticar as suas teses sobre o hilemorfismo das substâncias angélicas e da pluralidade das formas (ou seja, a existência de uma multiplicidade de formas que concorrem para estabelecer a individualidade de cada ser). A finalidade última da vida humana é a ciência, entendida como conhecimento do mundo (da matéria e da forma) e da vontade, e Deus é, para o homem, incognoscível; é por intermédio do conhecimento que o homem é capaz de se libertar da prisão em que a alma, platonicamente, está encerrada no mundo corpóreo e, portanto, ascender à própria fonte, isto é, a Deus. Devido a uma correspondência e a uma conexão existente entre a alma humana e a estrutura do universo, a alma conhece-se a si mesma e, simultaneamente, consegue conhecer o cosmo e todas as coisas.

Abraão Ibn Ezra nasce em Espanha, de onde emigra na sequência das perseguições de 1140, prosseguindo a sua vida entre Itália e a Provença. A sua obra mais importante é *Havy ben Meqits* (O filho vivente do acordado). De particular interesse é a sua conceção original da exegese bíblica. Além de nela inserir elementos profundamente neoplatônicos, Ibn Ezra defende que a leitura do texto sagrado não deve ser entendida no seu sentido literal. No que concerne, por exemplo, à criação do mundo, sustenta que não se deve entender que tenha advindo do nada, mas de uma matéria preexistente. Atribui, além disso, um carácter emanante ao cosmo, que seria constituído por uma esfera sublunar, uma intermédia (esferas celestes) e uma superior, composta pelos intelectos separados.

Uma outra figura de grande relevo é a de Yehudah Halevi (1075-1141), sobretudo pela oposição movida à relação entre a tradição judaica e voluntarista e o racionalismo greco-árabe. A sua maior obra é *Sefer ha Kuzari* (*Cuzary*). Seguindo uma linha de diálogo que não será estranha aos autores mais abertos da tradição latina (como Abelardo e o seu *Diálogo entre um Judeu, um Cristão e um Filósofo*, ou Raimundo Lúlio e o *Livro do Gentio e dos Três Sábios*), *Cuzary* narra como o rei dos cazares se converteu ao judaísmo no final de uma discussão com um filósofo, um cristão, um muçulmano e um rabino. O ato religioso é o argumento principal dessa discussão. Contrariamente à onipotência voluntarista do Deus bíblico, o Deus do filósofo – identificável com Avempace (?-1139), sobretudo pelo tema da união dos intelectos humanos no intelecto separado – é um Deus que apenas se conhece a si mesmo. Com efeito, conhecer qualquer coisa para lá de si mesmo seria indício de uma imperfeição; daqui deriva que Deus não conhece o homem nem lhe pode infundir ações. Este Deus, portanto, não exprime uma vontade e a sua relação com o mundo por si criado é apenas expressa por um processo de emanção. Chegado o momento do discurso do rabino procede-se a uma crítica ao filósofo. Um primeiro objeto de crítica diz respeito à doutrina da eternidade do mundo, que é afastada a favor da tese da criação. Para o rabino, o homem pode alcançar o divino através do próprio divino, ou seja, através das ações que Deus impõe que o homem cumpra. Os filósofos, contudo, estão excluídos, pois não puderam conhecer o objeto da revelação.

Partindo da aceção de que o Deus hebraico não é o Deus universal dos filósofos, uma vez que se revela na história por intermédio de um só povo e de uma só língua, Halevi conclui finalmente que só a religião judaica, surgida de repente e revelada por Deus, tem uma origem propriamente divina.

Com *Cuzary*, Yehudah Halevi propõe-se atacar e confutar a filosofia, entendida como peripatetismo alfarabi-avicenista, a fim de defender o primado da revelação sobre a razão; esta refutação é realizada por métodos demonstrativos (à semelhança do que foi feito na esfera islâmica de Al-Ghazali).

Aristotelismo: Maimónides

A afirmação de um verdadeiro aristotelismo na esfera judaica ocorre no século XII. As características específicas desta leitura do filósofo grego são: a mediação da filosofia através do pensamento tardo-antigo e islâmico, o desenvolvimento de teses em contraposição ao neoplatonismo e a procura de

uma conciliação com o texto bíblico através de uma leitura alegórica. Moshe ben Maimon, ou Maimónides (1138-1204) é, sem dúvida, o filósofo mais significativo desta tradição. Nasce em Córdoba, cidade de onde se vê obrigado a fugir na sequência das perseguições, refugiando-se no Egito, onde exerce a profissão de médico e escreve obras jurídicas e religiosas. As suas duas obras principais são *Mishne Torah* (Nova Lei) e *Guia dos Perplexos*.

Maimónides postula uma exegese racionalista da Bíblia (como já anteriormente o haviam feito Saadia e Ibn Ezra), em busca de uma leitura alegórica que ultrapasse o sentido literal. Foram, todavia, dadas diversas interpretações à sua obra, especificamente a respeito da medida na qual razão e revelação se manifestam uma a partir da outra. Maimónides faz uma leitura do texto sagrado à luz de *Física* e *Metafísica*, de Aristóteles, tentando, ao mesmo tempo, desmistificar a tradição e instaurar um diálogo entre exegese do texto sagrado e filosofia. Maimónides conhece Aristóteles por intermédio dos comentários de Alexandre de Afrodisias, Al-Farabi e Ibn Sina (Avicena). Contudo, isso não impede que um certo esoterismo esteja sempre presente nas suas exposições, na ideia de que as verdades religiosas devem ser ocultadas da maioria; de facto, também a Bíblia esconde o verdadeiro sentido que se encontra por detrás do sentido literal.

A obra *Guia dos Perplexos* não se apresenta de forma sistemática, sendo, pelo contrário, propositadamente desordenada. Segundo a análise de Colette Sirat, podem extrair-se dela algumas temáticas de particular importância, a começar pela questão da criação do mundo. Maimónides expõe as diversas teses e a oposição entre a verdade bíblica, a criação do nada e a tese aristotélica da eternidade do mundo. Não apresenta uma solução para o problema e, apesar de muitos considerarem que Maimónides propende para a tese aristotélica, na realidade, não é totalmente evidente. De facto, na exposição do problema, a tese dos religiosos não é demonstrável e a tese da eternidade não é falsificável, sendo assim uma premissa válida para um discurso filosófico orientado para a demonstração da existência, unidade e incorporeidade de Deus. Todavia, face a esta leitura, a criação *ex nihilo* é objeto de fé. A existência e a unidade de Deus são, portanto, objeto de procedimento filosófico para garantir a sua verdade e demonstrabilidade. Também o procedimento filosófico em relação aos atributos divinos é desenvolvido em defesa deste tema, colocando-se-lhe o seguinte problema: que atributos serão predicáveis de Deus sem comprometer a sua unidade interna e imutabilidade?

Particularmente interessante é a análise da relação entre pensamento

filosófico, ordem do mundo e profecia. Maimónides expõe-na recorrendo a uma parábola: um soberano encontra-se fechado dentro de um palácio, parte dos seus súbditos estão fora e outra parte dentro da cidade; destes, alguns estão de costas voltadas para o palácio, outros dirigem-se para ele e outros ainda estão no seu interior e passeiam pelas suas salas. Os filósofos alcançam o interior do palácio, mas existe uma elite, os profetas, que alcançam o quarto onde reside o soberano em pessoa. Qual é, por isso, a relação entre filosofia e profecia? A profecia é uma emanção de Deus no intelecto do homem através do intelecto agente e investe a faculdade racional e a imaginativa ou ambas. Existem, conseqüentemente, diversos graus de profecia (precisamente 11 graus, distribuídos por três níveis). Segundo Maimónides, diversamente do que pensam os filósofos, para se chegar a possuir o dom da profecia é necessário estudo e preparação, mas a vontade divina pode decidir não conceder o dom da profecia, não obstante as predisposições. De facto, o único ser capaz de alcançar o grau mais elevado de profecia não mediado pela faculdade imaginativa é um profeta: Moisés.

Também o tema do conhecimento humano é alvo de diversas interpretações: Maimónides reconhece ao homem a plena consciência do mundo sublunar, mas tem um conhecimento limitado do mundo celeste e, naturalmente, é-lhe negado o conhecimento de Deus, de que apenas tem conhecimento pela negativa.

Será em torno da figura de Maimónides que se desenvolverá nos séculos seguintes a discussão sobre a relação entre ensinamento da tradição judaica e pensamento filosófico. Entre os temas de maior debate está a discussão sobre os dogmas, que versa sobre a questão de o judaísmo poder pressupor dogmas, ou sobre o seu número. A religião judaica não contém dogmas ou preceitos; e se os caraitas sentiram a exigência de formular dez princípios, em conformidade com a necessidade de delinear um perfil teórico para o judaísmo em oposição às outras religiões, na esfera rabínica, pelo contrário, o primeiro (depois de Saadia) a propor a formulação de princípios fundamentais para o judaísmo é precisamente Maimónides (que refere 13).

Os judeus na Europa entre o século XII e o século XV

Se até ao século XII a produção cultural de cariz hebraico tem o seu maior desenvolvimento em ambiente árabe, nos séculos seguintes é sobretudo entre a Provença e Itália que as comunidades hebraicas encontram um clima cultural mais favorável. De facto, na Espanha do século XII iniciam-se as perseguições pelos almóadas.

Entre os filósofos provençais recordamos Gersónides (1288-1344). Em Itália não se fala árabe e o conhecimento dos textos filosóficos fica a dever-se substancialmente ao trabalho de tradução, sobretudo pelos membros da família Tibbon. Além das obras filosóficas judaicas escritas em árabe, traduzem-se obras de filósofos islâmicos e textos da filosofia grega, e redigem-se comentários. Em Itália, os filósofos judeus contactam com a tradição latina, integrando-se no ambiente cultural: é disso exemplo a corte de Frederico II (1194-1250, imperador desde 1220), onde operavam diversos tradutores judeus, e apesar de só um século depois se ter procedido à abertura, em 1409, da Universidade de Pádua aos judeus.

Em Espanha, pelo contrário, a situação é menos brilhante por causa das perseguições, que culminam na expulsão dos judeus da Espanha cristã (1492). Entre os comentadores de Maimónides do século xv, recordamos José Albo (? -1444) e Hasdai Crescas (c. 1340-c. 1410).

A cabala

A cabala desenvolve-se a partir do século xii, em parte na Renânia, com o hassidismo asquenaze, e em parte em Espanha e na Provença. O termo significa «tradição recebida» e, efetivamente, trata-se de uma corrente que pretende nas suas doutrinas relacionar-se com a tradição hebraica, especificamente com um texto escrito entre os séculos iii e vi: *Sefer Yetsira* (*Livro da Criação*). É comum distinguir-se entre uma cabala especulativa, ou teosófica, e uma cabala extática.

Os temas desenvolvidos pela cabala especulativa são principalmente o do *En Sof* («o infinito», o aspeto inacessível do divino) e o do *sefirot* («número», «esfera»), por intermédio dos quais Deus se manifesta. Os *sefirot* são dez e não são propriamente emanções de Deus, antes constituem uma espécie da sua topografia interna. Todos os temas centrais da especulação cabalística se encontram reunidos e sistematizados num texto do século xiii, *Sefer Zohar* (*Livro do Esplendor*), obra atribuída a Moisés de Leão (c. 1250-1305).

A cabala extática propõe, por sua vez, a busca de um sentido oculto e mais profundo por detrás do texto escrito, através de algumas técnicas de permutação das letras do alfabeto hebraico. É frequentemente associada à leitura da Torá, da qual se apresenta como leitura exegética. A título de exemplo destas técnicas, o *notariqon* é um procedimento semelhante ao acróstico, no qual se utilizam as letras de uma palavra como iniciais de outra palavra; na *gematria* atribuem-se valores numéricos às letras e, por

consequente, também às palavras ou a parte destas; na *temurah* troca-se a ordem das letras para transformar a palavra. Através destes procedimentos, estabelece-se uma correspondência entre as palavras destinada a revelar uma verdadeira correspondência semântica entre elas, um nexos intrínseco à sua própria natureza. Tais técnicas podem conduzir a uma experiência extática. Neste âmbito, é notável a figura de Abraão Abulafia (1240-c. 1291) que, além das técnicas já citadas, elabora outras relacionadas com a respiração e com a música, descrevendo experiências visionárias e recorrendo a uma linguagem que usa o campo semântico da sexualidade para testemunhar a sua própria experiência extática.

Existem alguns aspetos por via dos quais é possível estabelecer uma afinidade entre a mística dos *sefirot* e a cosmologia neoplatónica, nomeadamente a respeito da relação entre uno e múltiplo. Há, porém, uma diferença importante. Como Colette Sirat igualmente realça, a temática dos *sefirot* representa um aspeto dinâmico de Deus, algo que acontece no seu interior, diferente, portanto, do processo de emanção do uno neoplatónico, por intermédio do qual se produz a multiplicidade. Além de que, «para um filósofo, [...] a oração e os atos humanos têm um certo poder sobre o próprio indivíduo, sobre a sua psicologia, a sua perfeição, o seu destino, mas – contrariamente ao que os cabalistas afirmam – não têm qualquer poder sobre o desenvolvimento do drama divino».

O interesse pelas temáticas místicas da cabala extática de Abulafia, assim como pelo pensamento de Leão Hebreu – ou Judá Abravanel (c. 1463-*post* 1523) – e pelos seus *Diálogos de Amor* (verdadeiro *best-seller* dessa época, segundo Moshe Idel), influencia igualmente filósofos pertencentes à tradição cristã, ativos sobretudo nas cidades de Modena, Régio Emília, Mântua e Florença, enquanto em Ferrara existe um interesse predominante em desenvolver uma base de estudos astrológicos que englobe diversas tradições. São disso exemplo figuras como as de Giovanni Pico della Mirandola (1463-1494), aluno do averroísta judeu Elia del Medigo (1460-1493), de Yohanan Alemanno (c. 1435-c.1504) e de Marsílio Ficino (1433-1499). Seja em Pico della Mirandola, seja em Ficino, podemos encontrar um grande interesse pelo misticismo e pela cabala, nomeadamente na procura de uma concordância destas temáticas com o pensamento cristão e neoplatónico.

V. também: *A filosofia no islão medieval: temas e protagonistas*, p. 293;

O aristotelismo radical e as reações dos teólogos, p. 331; Raimundo Lúlio, p. 396;

A questão do conhecimento, p. 410.

A DUPLA VIA DAS TRADUÇÕES E O NASCIMENTO DO SABER CRÍTICO

de Francesca Forte

*Nos séculos XI e XII assiste-se a um grandioso processo de transmissão do saber, conhecido como *translatio studii*. São traduzidos do grego e do árabe para latim textos filosóficos, na sua maioria da autoria de Aristóteles, e científicos. Os centros propulsores destas traduções são a Espanha, recém-reconquistada e com o seu imenso património de textos árabes acumulado pelos califas almóadas, e a Sicília normanda, cujos soberanos preservam o trilinguismo (árabe-grego-latim).*

Uma premissa: as fontes do pensamento medieval

Nos séculos XI e XII assiste-se a um grandioso processo de transmissão do saber, conhecido como *translatio studii*, que consiste principalmente num movimento de tradução que permite ao Ocidente, ao longo de dois séculos, colmatar algumas lacunas teóricas quer a respeito da cultura antiga (que pouco se conhecia e quase exclusivamente através de fontes secundárias) quer da judaica, da árabe e da bizantina, que há algum tempo haviam recolhido e assimilado a herança grega. Até ao século XI, as *auctoritates* indiscutíveis são os autores da *sapientia christiana* (padres latinos e gregos, Boécio e os enciclopedistas como Cassiodoro e Isidoro de Sevilha), que representam igualmente o principal veículo da cultura grega. O modelo epistemológico dominante, a divisão do saber em trívio e quadrívio (Marciano Capela), é posto em discussão através da introdução dos novos textos aristotélicos (lógica nova) e dos seus comentários árabes. Numa primeira fase são sobretudo traduzidas obras científicas, mágicas e astrológicas; numa segunda fase, o trabalho de tradução concentra-se nas obras dos comentadores e filósofos árabes como Al-Farabi (c. 870-c. 950), Avicena (980-1037), Avicbron (c. 1020-c. 1058) e Al-Ghazali (1058-1111), enquanto paralelamente prossegue a tradução de tratados científicos; a terceira fase é caracterizada pela introdução dos textos de Aristóteles com as traduções de Gerardo de Cremona (1147-1187) (Richard Lemay, «Dans l’Espagne du XIII siècle. Les traductions de l’arabe au latin, in *Annales*, 18, 1963). A partir do século XII, simultaneamente ao trabalho de Gerardo de Cremona, são feitas as traduções aristotélicas do grego por Henrique Aristipo (?-c. 1162) e Jacobus Veneticus (século XII). Durante o

século XII colhem-se os frutos da assimilação da herança árabe na cultura latina e nas universidades europeias, começando a sentir-se a influência da leitura averroísta de Aristóteles. No final desse século, Guilherme de Moerbeke (1215-1286) desenvolve um importante trabalho de revisão das traduções existentes e fornece ao Ocidente latino grande parte do *corpus aristotelicum* diretamente do grego. Mudam também os critérios dos comitentes, que já não se contentam com traduções resumidas ou literais, e Roger Bacon (1214/1220-1292) lamenta-se continuamente da má qualidade do trabalho dos tradutores (Richard Lemay, «Roger Bacon's attitudes toward the latin translations and translators of the twelfth and thirteenth centuries, in J. Hackett, *Roger Bacon and the Sciences*, Brill, Leiden, 1997).

Via árabe e via grega

A ideia de que o saber grego chegou ao mundo ocidental exclusivamente por via indireta através da transmissão árabe foi há algum tempo posta em causa, sobressaindo a exigência de se restituir o justo valor às traduções do grego de autores como Jacobus Veneticus, Burgúndio de Pisa (c. 1110-1193) e Henrique Aristipo, não esquecendo as traduções anónimas dos livros de lógica e dos *libri naturales*. A verdadeira contribuição da mediação árabe na transmissão ao Ocidente do *corpus aristotelicum*, mais do que na transmissão literal dos textos, reside na orientação da leitura de Aristóteles no século XIII, especificamente no ambiente da Universidade de Paris. De facto, as traduções árabes veiculam uma conceção particular do sistema de conhecimento e da divisão da filosofia, que não deixará de influenciar os mestres parisienses. Paradigmático é o caso do pseudo-aristotélico *Liber de Causis*, que será considerado o auge da metafísica de Aristóteles precisamente por causa da interpretação neoplatónica mediada pela leitura de Avicena.

A Espanha reconquistada, coração das traduções.

O mito da escola de Toledo

A Espanha representa sem dúvida um dos centros mais importantes da *translatio studii*: a particularidade das condições histórico-sociais que caracterizam a Península Ibérica a partir do final do século XI não se encontra no resto da Europa. A primeira região que se interessou por este fenómeno foi o norte cristão da Península Ibérica, mas, apesar de os primeiros tradutores operarem todos nessa zona, durante muitos anos estimou-se que o centro geográfico das traduções feitas a partir do árabe foi a cidade de Toledo e que a

atividade de tradução foi coordenada pelo arcebispo Raymond de Sauvetat (1124-1152).

A característica trilingue da cidade, devida à presença de muçulmanos, moçárabes (cristãos arabizados), judeus e cristãos, alimentou a ideia de que em Toledo se havia iniciado a grande atividade de tradução do saber árabe, que seria plausível se fosse fruto de um projeto específico, coordenado por uma personalidade de relevo. Tal concepção foi sendo progressivamente redimensionada graças ao contributo de estudiosos como Lorenzo Minio-Paluello, Marie Thérèse D'Alverny e Richard Lemay, que evidenciaram a inconsistência histórica de uma tal hipótese, sem contudo subvalorizarem a importância de Toledo como centro cultural.

A Espanha recém-reconquistada representa um ambiente único de trocas e contactos com a cultura hebraica e islâmica, um meio cultural particularmente propício para o contacto direto com a sabedoria árabe.

A Itália meridional

Uma região culturalmente vivaz é também a Itália meridional, sobretudo a Sicília, desde sempre em contacto com o Império Bizantino e, ao mesmo tempo, com o mundo árabe, de tal maneira que os conquistadores normandos incentivaram a manutenção do trilinguismo (latim-grego-árabe) na ilha, mesmo no aparelho administrativo. A corte de Palermo, em particular, apresenta-se como o coração propulsor das traduções do grego e do árabe. Henrique Aristipo, arcediogo de Catânia e um dos primeiros tradutores do grego de obras científicas e filosóficas, trabalha sob a égide do soberano Guilherme I (1120-1166, rei desde 1154). Traduz obras de Diógenes Laércio (século III), o manuscrito da *Syntaxis Mathematica* (ou *Almagesto*), de Ptolomeu (século III), *Ménon* (1155) e *Fédon* (1156), de Platão (427/428 a.C.-348/347 a.C.) e o livro IV da *Meteorologia*, de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.). Também a trabalhar sob a égide de Guilherme I se encontra Eugénio da Sicília (1154-1203), que colabora com Aristipo na tradução de *Almagesto*, de Ptolomeu, e traduz a versão do árabe da *Ótica* tradicionalmente atribuída a Ptolomeu.

Com Frederico II (1194-1250, imperador desde 1220), o interesse principal desloca-se do mundo greco-bizantino para o mundo árabe, pelo qual o imperador nutre grande curiosidade e admiração. Ao seu serviço trabalha o astrólogo Miguel Escoto (c. 1175-c. 1235), que seria redutor intitular de simples tradutor, uma vez que escreve sobre astronomia, alquimia, meteorologia e fisiognomonía, e que contribui de modo considerável para o

alargamento do *Aristoteles latinus*, traduzindo o conjunto dos escritos zoológicos do Estagirita (*De Animalibus*). Traduz igualmente muitos dos comentários de Averróis (1126-1198): o *Comentário Médio* a *Do Céu*, de Aristóteles (já traduzido por Gerardo de Cremona), o *Comentário Médio* a *Da Geração e da Corrupção* e os *Comentários Grandes* a *Da Alma* e a *Física*. Permanece, porém, objeto de controvérsia a atribuição a Escoto da tradução do *Comentário Grande* de Averróis a *Metafísica* e, por conseguinte, a *Metaphysica Nova*, ou seja, a tradução árabe-latina do texto aristotélico. Dedica-se igualmente à tradução da obra astronômica de Alpetragius (c. 1150-c. 1200), *De Motibus Coelorum*, e de *Abbreviatio De Animalibus*, de Avicena. A introdução no Ocidente do novo Aristóteles e do seu comentador árabe «por excelência» ficam, portanto, indissociavelmente ligados ao contributo de Miguel Escoto.

Durante o reinado de Manfredo (1231-1266), Bartolomeu de Messina (século XIII) completa o *Aristoteles latinus* traduzindo do grego tratados pseudo-aristotélicos: *Problemata*, *Physionomia*, *De Miralibus Auscultationibus*, *De Principiis*, *De Signiis*, *Magna Moralia* (*De Bona Fortuna*).

Os protagonistas, as obras traduzidas

Uma data simbólica em que é possível indicar o início da transmissão – de forma sistemática – do saber árabe ao Ocidente é o ano de 1106, durante o qual o erudito judeu Moshé Sefardí (1076-1140) se converte ao cristianismo e é batizado em Huesca, recebendo o nome de Pedro Afonso. Além da tradução de obras astronômicas do árabe, é o autor da famosa *Carta aos Peripatéticos de França*, na qual convida os estudiosos da Europa cristã a dirigir-se a Espanha para alcançarem a ciência dos árabes, e das *Sententia de Dracone*, tratado astronômico sobre o movimento lunar, baseado nas famosas «tábuas de Al-Khuwarizmi», que serão mais tarde traduzidas por Adelardo de Bath (fl. 1090-1146), cerca de 1126, representando um importante elemento de novidade do ponto de vista científico.

Adelardo é, sem dúvida, uma das personalidades de relevo desta primeira vaga de traduções: viajou pelo sul de Itália e pela Grécia e trabalhou principalmente em Inglaterra. É da sua autoria uma tradução de *Elementos*, de Euclides (século III a.C.), e a tradução de uma obra astronômica de Abu Ma'shar; compôs ainda *Quaestiones Naturales*, na qual profere o famoso elogio ao saber dos árabes.

O interesse pelas obras científicas, em particular pela astronomia e a

astrologia árabes, prevalece igualmente em autores como Platão de Tivoli (século XII) e Hugo de Santalla (século XII). O primeiro está ativo em Barcelona, onde colabora com o matemático judeu Abraham bar Hiyya (Savasorda), e traduz obras de astronomia e de medicina; o segundo, ativo em meados do século, traduz, com o apoio de Miguel (1119-1141), bispo de Tarazona, obras de astronomia, geomancia e dois tratados astrológicos de Al-Kindi (?-c. 873).

No contexto da Espanha reconquistada, onde os muçulmanos gozavam de uma legislação que lhes assegurava a paridade jurídica com cristãos e judeus, a obra apostólica não se podia conduzir «pela espada» – como acontecia na Terra Santa –, antes exigia um trabalho lento de pesquisa e de assimilação dos fundamentos da cultura conquistada. É precisamente esta necessidade de conhecimento que leva o abade de Cluny, Pedro, o *Venerável* (c. 1094-1156), a promover a tradução de obras religiosas islâmicas (o conjunto receberá o nome de *Collectio*), e em primeiro lugar o Alcorão, convencido de que só um conhecimento direto dos textos árabes permitiria combater eficazmente a heresia muçulmana. Os dois tradutores que o bispo Pedro convencerá a participar neste trabalho são Herman de Caríntia (século XII) e Roberto de Ketton (século XII).

Mais casos de colaboração entre estudiosos aparecem ligados ao nome de Domingo Gundisalvo (século XII), arcediogo de Toledo, frequentemente associado a outros tradutores (Avendauth, João de Sevilha, João Hispano), mas os estudiosos dividem-se relativamente à identificação dos seus colaboradores. Pensa-se que Gundisalvo tenha colaborado com o erudito judeu Ibn Daud, ou Avendauth (c. 1110-c. 1180), na tradução de parte da enciclopédia de Avicena, porém a identidade do seu colaborador é alvo de discussão entre os estudiosos.

A João de Sevilha (século XII) são atribuídas as traduções de *De Differentia Spiritus et Animae*, de Qusta Ibn Luqa (820-912), um texto astrológico de Abu Ma'shar e a secção médica do pseudo-aristotélico *Secretum Secretorum*, que circula com o nome de *De Regimine Sanitatis*. João Hispano (?-c. 1166), por outro lado, é identificado como decano da catedral de Toledo, sucedendo, provavelmente, a Gundisalvo no cargo de arcediogo. É com este tradutor que Gundisalvo terá colaborado na tradução do *Fons Vitae*, de Avicebron, colocando em circulação no mundo latino alguns dos temas característicos da teologia pseudo-aristotélica.

Desta colaboração entre Gundisalvo e Avendauth, que parece ser posterior à deste com João Hispano, nasce a tradução de parte de *Shifa*, de Avicena, em

particular o *Livro Sobre a Alma* (*Kitab al-nafs*), que introduz no Ocidente um dos primeiros comentários árabes a Aristóteles.

Gundisalvo representa o principal veículo de transmissão da *falsafa* no Ocidente latino: efetivamente, além de uma parte de *Shifa*, de Avicena, atribui-se ao arcediogo de Toledo a paternidade da tradução de *Maqasid al-Falasifah* (*Os Princípios dos Filósofos*), de Al-Ghazali e de algumas obras de Al-Farabi. Gundisalvo, porém, não é um simples tradutor. De facto, reelabora os conhecimentos recolhidos dos mestres árabes, sendo, por sua vez, autor de obras originais (*De Divisione Philosophiae*, *De Scientiis*, *De Anima*, *De Immortalitate Animae*, *De Unitate* e *De Processione Mundi*).

Entre os tradutores ativos em Espanha no século XII, sobressai o nome de Gerardo de Cremona, com quem se inicia a tradução sistemática dos textos de Aristóteles. Chegado a Espanha em busca de *Almagesto*, de Ptolomeu (como já o haviam feito Herman de Caríntia e Robert de Ketton), encontra-se em Toledo na mesma época de Gundisalvo. A obra de tradução de Gerardo cobre muitíssimos campos do saber e representa um importante passo em frente na transmissão da cultura árabe e da ciência grega. Além das obras de Aristóteles (*Analíticos Posteriores*, *Física*, *Do Céu*, *Da Geração e da Corrupção* e os primeiros três livros de *Meteorologia*), traduz tratados de matemática, geometria, ótica, astronomia e astrologia, medicina (textos de Galeno, obras de Razi, mas, sobretudo, *Cânone*, de Avicena), obras de alquimia e alguns textos atribuídos a Al-Kindi, ainda textos de Alexandre de Afrodisias e o pseudo-aristotélico *Liber de Causis* (que na versão de Gerardo surge com o antigo nome *Liber Aristotelis de Expositione Bonitatis Purae*). Exatamente por causa da amplitude da sua obra, coloca-se a hipótese de se ter servido de diversos ajudantes, um dos quais conhecido pelo nome de Galippo.

Um contributo importante para a transmissão do *corpus aristotelicum* já havia sido dado por Jacobus Veneticus, que, em 1125, traduzira os *Analíticos Posteriores* do grego e a quem, além desse texto, também se atribuem as versões greco-latinas de *Elencos Sofísticos*, *Física*, *Da Alma*, *Metafísica* e de parte de *Parva Naturalia*. O trabalho de Jacobus vem confirmar que, em meados do século XII, uma boa parte da obra aristotélica se encontrava disponível aos leitores latinos pela via grega, contribuindo para a superação da ideia de um domínio da via árabe. Uma outra personagem importante no panorama das traduções do grego é o diplomata Burgúndio de Pisa, que compartilha com Jacobus Veneticus a experiência de viagens diplomáticas pelo Oriente, através das quais contribui, ao trazer consigo os textos, para a

aculturação filosófica do Ocidente diretamente da fonte grega. Será recordado enquanto jurista e apaixonado pela medicina. Traduz, de facto, alguns tratados de Galeno e *Ética a Nicómaco* e *Da Geração e da Corrupção*, de Aristóteles.

A geração sucessiva de tradutores, ativos principalmente no século XIII, é composta por Alfredus Anglicus (século XIII), que traduz o pseudo-aristotélico *De Plantis*, de Nicolau Damasceno, e *De Mineralibus*, de Avicena, e Marco de Toledo (século XIII), que compõe a segunda versão latina do Alcorão, a seguir à comissionada por Pedro, o Venerável, e Miguel Escoto. Com estes se inicia igualmente a transmissão do *corpus averroisticum* no mundo latino e se acrescentam importantes peças no mosaico do *Aristoteles latinus*.

Os outros dois nomes relacionados com o *Averróis latinus* são os de Guilherme de Luna (século XIII) e Hermannus Alemannus (?-1272). O primeiro está ativo em Nápoles, em meados do século XIII, e traduz os comentários às obras lógicas: o *Comentário Médio a Isagoge*, de Porfírio, a *Categorias* e a *De Interpretatione*. Hermannus Alemannus, por sua vez, traduz o compêndio tardo-antigo de *Ética a Nicómaco* (*Summa Alexandrinorum*), *Retórica* e *Comentário Médio de Averróis a Poética*.

Métodos de tradução: a mediação vernacular

O estudo dos métodos de tradução não está funcionalmente limitado à análise da personalidade do tradutor, mas, em muitos casos, pode revelar-se um instrumento valioso para a reconstrução de um texto original perdido. Está hoje em dia demonstrado que, por exemplo, Gerardo de Cremona é autor de traduções bastante literais e fiéis ao texto original e que os textos por ele traduzidos são, portanto, testemunhos fidedignos das versões árabes perdidas. A mesma conclusão pode ser retirada relativamente às traduções de Miguel Escoto. Uma análise do método pode, além disso, revelar eventuais contactos ou colaborações entre diversos tradutores.

Uma das questões historiográficas mais debatidas diz respeito às técnicas de tradução usadas para os textos em árabe, especificamente a mediação vernacular (ou tradução em dois tempos), reputada por muitos estudiosos como um «mito historiográfico», a par do da «escola de Toledo». Esta técnica de tradução pressupõe o uso da língua vulgar como uma mediação entre o árabe e o latim: um judeu ou moçárabe erudito lê em voz alta, traduzindo do árabe em vulgar e, simultaneamente, um erudito latino transcreve as palavras à medida que as vai ouvindo. Tal método permitiria superar as inúmeras dificuldades do árabe escrito. O documento que se invoca para demonstrar a utilização desta

técnica é o prólogo à tradução de *Da Alma*, de Domingo Gundisalvo: «Aqui está portanto este livro, traduzido deste modo do árabe: eu lia cada palavra e traduzia-a em vulgar e o arcediogo Domingo verti-a seguidamente em latim.» (Simone van Riet, *Avicenna Latinus. Liber de Anima seu Sextus de Naturalibus, Édition Critique de la Traduction Latine Médiévale*, I, 1972).

Ainda que o texto efetivamente indique o uso da mediação vernacular, não nos autoriza a considerá-la a única técnica de tradução utilizada na Espanha cristã. Pelo contrário, devemos sublinhar a coexistência de diversos métodos de tradução: a individual (atestada, por exemplo, no caso de Hugo de Santalla), a realizada em colaboração com eruditos judeus ou moçárabes (não necessariamente no mesmo modelo descrito para a de Gundisalvo), até à verdadeira tradução em dois tempos.

Novas exigências: a obra de revisão de Grosseteste e Moerbeke

A hipótese da mediação vernacular leva-nos a tentar perceber as capacidades linguísticas dos tradutores. Fazendo jus à opinião de Bacon, quase nenhum tradutor possuía uma competência linguística digna desse nome e, frequentemente, as traduções revelavam-se testemunhos pouco fiáveis do texto traduzido; a sua insatisfação chegava ao ponto de afirmar que melhor seria que nunca tivessem sido realizadas: «Se tivesse algum poder sobre os livros de Aristóteles queimá-los-ia um por um, dado que estudá-los é somente uma perda de tempo, por causa dos erros e da difusão de ignorância para lá do que se consegue exprimir.» (Roger Bacon, *Compendium Studii Philosophiae, Fratris Rogeri Bacon Opera Quaedam Hactenus Inedita*, 1859).

A severidade dos juízos de Bacon testemunha, sem dúvida, uma grande dificuldade de compreensão dos textos pelos próprios tradutores. Bacon não poupa críticas a nenhum tradutor, exceção feita a Robert Grosseteste (1175-1253), cujo trabalho de tradução do grego representa um passo importante para a *translatio studii*. Grosseteste, de facto, procura, por um lado, completar a transmissão do *corpus aristotelicum* pela «via grega» e, por outro, interessa-se igualmente por textos teológicos e científicos, propondo um modelo de trabalho particularmente atento aos aspetos filológicos e linguísticos. Faz-se rodear, por isso, de uma equipa de tradutores e estudiosos do grego, além de numerosos textos de gramática; as suas traduções revelam uma unidade de método e de estilo. Grosseteste, além de algumas obras de Nicolau Damasceno (64 a.C.-c. 10 d.C.) e de Pseudo-Dionísio, o *Areopagita* (século v), dá-nos a primeira versão integral de *Ética a Nicómaco*, acompanhada por alguns

comentários gregos; são-lhe igualmente atribuídas as traduções de alguns opúsculos pseudo-aristotélicos e de uma parte de *Do Céu*.

Um dos protagonistas fundamentais da *translatio studii* é Guilherme de Moerbeke, que, no final do século XIII, restitui, através de uma revisão atenta das traduções existentes e de um vastíssimo trabalho de tradução, a quase totalidade do *corpus aristotelicum* ao Ocidente a partir do grego. Traduz igualmente obras científicas de Arquimedes, Héron, Ptolomeu e Galeno, bem como alguns comentários tardo-antigos das obras aristotélicas. Sentiu provavelmente a exigência de restituir ao Ocidente latino o «verdadeiro Aristóteles», sem passar pela mediação árabe.

Assimilação e difusão dos novos conhecimentos

A partir do final do século XII, assiste-se a uma progressiva difusão das novas traduções. Em Inglaterra encontramos os primeiros estudiosos prontos para acolher com verdadeiro interesse os novos conhecimentos e para interpretar os textos aristotélicos traduzidos (John Blund, Alfredus Anglicus e Robert Grosseteste, que, além do trabalho de tradução, haviam realizado uma importante obra de exegese e de comentário); em Paris assiste-se a uma transição progressiva da proibição (condenações de 1210 e 1215) – Luca Bianchi, *Censure et Liberté Intellectuelle à l'Université de Paris (XIII-XIV siècle)*, 1999 – à prescrição dos livros naturais de Aristóteles nos *curricula* dos estudantes de Artes: será a partir desse momento que se cumprirá um verdadeiro triunfo do paradigma aristotélico. Platão, pelo contrário, continuará substancialmente ausente. Segundo Luca Bianchi: «Se o esforço dos tradutores cedo se centra em Aristóteles, não se fica a dever a um capricho, mas porque a sua filosofia parecia capaz de satisfazer, mais e melhor do que a de Platão, as necessidades da cultura da época.» (L. Bianchi, «L'Acculturazione filosofica dell'Occidente», in Id., *La Filosofia nelle Università*, 1997). Todavia, não foram apenas os textos aristotélicos que contribuíram para o despertar do Ocidente e para a sua renascença cultural: também nesse sentido tiveram um papel fundamental as traduções dos tratados de ciência árabe, os comentários dos exegetas muçulmanos às obras aristotélicas e a redescoberta das fontes gregas por via do contacto com a cultura bizantina. A circulação de textos e homens que se intensifica a partir do século XII concede uma nova linfa vital à cultura latina e permite a transmissão e difusão de novos conhecimentos e paradigmas interpretativos.

V. **também:** *Alberto Magno e a Escola de Colónia, p. 341; Tomás de Aquino, p. 346.*

UNIVERSIDADE E ORDEM DOS ESTUDOS. O MÉTODO ESCOLÁSTICO

de Andrea Colli

As universidades representam certamente uma das criações mais significativas que a Idade Média nos legou. Nascidas nos séculos XII e XIII como corporações de mestres e estudantes, cedo se tornam centros culturais e instituições onde se renova o estudo das artes liberais e se desenvolvem programas escolásticos e curricula precisos. Também a forma de ensino e a consequente elaboração dos textos obedecem cada vez mais a critérios fixos: deste modo se vai afirmando o método escolástico.

As origens

No início do século XII, a atividade de ensino encontra-se quase inteiramente entregue às escolas monásticas ou às escolas catedrais, onde a formação dos clérigos e dos religiosos é ministrada. Estas escolas, dirigidas por um *magister scholarum* escolhido pelo bispo ou pelo abade, estão ainda estruturadas segundo os programas estabelecidos na época carolíngia por Alcuíno de York (753-804).

O crescente desenvolvimento das cidades – onde estão já presentes algumas escolas privadas de direito prático e atividade notarial – e o progressivo encerramento de muitas escolas nos grandes mosteiros rurais conduzem a uma verdadeira «revolução escolástica», que acompanha o crescimento da atividade de ensino no interior dos centros urbanos. Criadas através de simples acordos entre mestres e estudantes, e financiadas, pelo menos inicialmente, pelas prebendas dos últimos, as escolas desenvolvem-se muito rapidamente em muitas cidades europeias, assumindo cada vez mais as características jurídicas de uma verdadeira corporação (frequentemente nomeada *universitas*). Às universidades surgidas espontaneamente juntam-se outras fundadas pelo papa ou pelo imperador e ainda outras oriundas da secessão promovida por alguns estudantes ou mestres de universidades já existentes. Em Paris e em Bolonha existem vestígios destas corporações no final do século XII, mas a presença de escolas citadinas está já demonstrada no século precedente; em Nápoles, ao

invés, a universidade surge por vontade do imperador Frederico II (1194-1250, imperador desde 1220), enquanto Pádua ou Orleães são dois exemplos de universidades criadas por via da migração de mestres, respetivamente, de Bolonha e de Paris.

Para exercer a sua atividade, os mestres devem dispor da chamada *licentia docendi*, cuja validade, inicialmente circunscrita às dioceses de origem, é seguidamente alargada a toda a parte. Trata-se, na sua maioria, de clérigos ou sacerdotes já ativos nas escolas catedrais, aos quais se junta, no século XIII, a contribuição fundamental dos docentes provenientes das ordens franciscana e dominicana.

As artes liberais: *trivium* e *quadrivium*

Os alicerces do ensino universitário medieval são as sete artes liberais, subdivididas em *trivium* (gramática, dialética e retórica) e *quadrivium* (aritmética, geometria, música e astronomia). Herdadas da cultura clássica e estudadas nas escolas catedrais e monásticas, as *artes* são ensinadas com o objetivo de proporcionar ao estudante um saber propedêutico que lhe permita aproximar-se sucessivamente das faculdades «superiores». À luz deste objetivo, todas as universidades são obrigadas a instituir a chamada «Faculdade de Artes», onde os estudantes desenvolvem os seus primeiros estudos.

As artes do *quadrivium*, alentadas pelos estudos neoplatónicos da Alta Idade Média e pelo contributo da Escola de Chartres, sofrem profundas modificações nos séculos XII e XIII, que ficam a dever-se à sempre crescente difusão das obras aristotélicas e dos filósofos árabes. A Universidade de Oxford é o centro universitário privilegiado para levar a cabo esta operação, devido à presença de muitos tradutores provenientes de Espanha; aí se estudam muitos tratados gregos e árabes e se desenvolve uma verdadeira escola científica, de que fazem parte, entre outros, graças aos seus estudos sobre a luz, Robert Grosseteste (1175-1253) e Roger Bacon (1214/1220-1292). Geometria, aritmética, música e astronomia não estão, obviamente, isentas de implicações metafísicas ou teológicas, porém, mantêm uma autonomia científica considerada por vezes demasiado técnica e prática para poder fazer totalmente parte do estudo universitário. Pelo contrário, a evolução das artes do *trivium* é decididamente mais complexa por estar intimamente relacionada com o estudo das disciplinas superiores, especialmente com a teologia.

Nos séculos XI e XII, o estudo da gramática, da dialética e da retórica não consiste unicamente em repropor o interesse clássico por estas disciplinas, mas

também em promover a renovação das suas estruturas, como documentam de um modo particular as reflexões filosóficas de autores ainda estranhos ao mundo universitário, como Pedro Abelardo (1079-1142), ou Gilberto de la Porrée (c. 1080-1154). Com o advento da Faculdade de Artes, o *trivium* sofre novas modificações: a gramática começa progressivamente a perder importância e substituem-se as obras antigas de Donato (século IV) e Prisciano (final do século V) por gramáticas mais recentes, como as de Alexandre de Villedieu e de Everardo de Béthune, onde a exatidão sintática se sobrepõe a quaisquer preocupações de elegância literária ou de composição retórica. Porém, as modificações mais profundas dizem respeito à dialética, considerada disciplina fundamental entre as três artes e estudada com base nos textos do *Organon* aristotélico e dos grandes lógicos do século XII (Abelardo e Gilberto de la Porrée), que, de disciplina preparatória para as faculdades teológicas, tende a transformar-se em estudo autónomo. A difusão da *lógica nova* durante o século XII, ou seja, das obras aristotélicas até então desconhecidas, apenas acelera este processo. A dialética liberta-se do sistema das sete artes liberais, adquirindo cada vez mais a determinação de lógica ou de método de pensamento. O conhecimento e a aplicação da gramática, retórica e dialética mantêm-se fundamentais para se poderem igualar ao estudo das outras disciplinas, especialmente da teologia, no entanto, isso não impede a sua progressiva constituição como ciências autónomas no método e no conteúdo. O ensino do *trivium*, portanto, não se limita a predispor os estudantes para o estudo sucessivo, começando, ao invés, a ganhar importância e validade autónoma, o que torna os mestres das Artes sempre mais conscientes da sua força. No século XIII nascem inúmeras disputas com os teólogos, por sua vez interessados em desmentir a pretensa liberdade da Faculdade de Artes, insistindo na sua função meramente preparatória.

No século XIV, o processo de emancipação das artes do *trivium* das faculdades superiores é quase definitivo: especialmente nas universidades inglesas, existe sempre uma maior difusão de tratados e estudos lógicos que apresentam um acentuado carácter técnico. Muitos mestres dedicam-se-lhes sem, no entanto, conseguirem sempre dar-lhes uma interpretação pessoal, limitando-se à aplicação rígida de regras argumentativas. Entre os mais importantes, podemos recordar Thomas Bradwardine (c. 1220-1349), William de Heytesbury (1313-1373) e Richard Kilvington (c. 1305-1361).

As faculdades e os *curricula*

Nem as escolas catedrais nem as escolas monásticas possuíam estruturas, *curricula* ou programas bem definidos e os certificados de estudo que atribuíam não tinham qualquer valor fora do seu âmbito local. As corporações universitárias, ao contrário, desde logo se dotam de estatutos que regulam a sua organização e estrutura: são *studia generalia*, ou seja, institutos de estudos superiores dotados de um estatuto jurídico confirmado pela autoridade papal ou imperial e reconhecido por toda a cristandade. Por isso, o próprio termo *universitas* não representa o conteúdo dos estudos, mas a organização da qual fazem parte os estudantes, os mestres das diversas faculdades e também um certo número de trabalhadores manuais que servem a universidade: contínuos, bibliotecários, copistas e, a cargo da Faculdade de Medicina, barbeiros e farmacêuticos. No interior da organização de base da universidade desenvolve-se uma subdivisão em «nações» e «faculdades»: trata-se, no primeiro caso, da agregação autónoma de grupos e de estudantes da mesma nacionalidade, destinada a assegurar um bom acolhimento, auxílio e fraternidade aos compatriotas; a organização em faculdades, por outro lado, diz respeito diretamente à estrutura didática e administrativa do *studium*. O oficial mais importante da universidade tem o título de reitor; em Oxford é designado chanceler porque é também o representante do bispo. Assistido por um conselho de delegados das diversas nações e faculdades, zela pela atividade didática e governa as finanças da universidade, pagando as rendas das igrejas ou dos conventos que são usados como salas de aula para os cursos ou para os debates.

O próprio termo *universitas* exprime a ambição de abranger os principais âmbitos disciplinares, a fim de se alcançar a universalidade do saber e, portanto, além do estudo das artes liberais, são instituídas quatro faculdades superiores: medicina, direito (civil e canónico) e teologia. No entanto, a maioria das universidades, não conseguindo abrir os estudos de todas estas cátedras, ou não tendo autorização para o fazer, contenta-se em especializar-se numa área específica: Paris, por exemplo, detém por muitos anos o monopólio do ensino da teologia, enquanto Bolonha deve a sua notoriedade aos estudos jurídicos. As hierarquias entre as faculdades são estabelecidas segundo o sistema de saberes característico da época medieval, por isso, enquanto o papel de estudo preparatório cabe à Faculdade de Artes, a teologia, considerada entre as faculdades superiores a «rainha das ciências», é a única que apenas aceita estudantes já possuidores de um magistério nas Artes, uma vez que, frequentemente, medicina e direito não são muito exigentes.

Os estudantes matriculam-se na Faculdade de Artes cerca dos 14 anos, iniciando deste modo um quadriênio de estudos que prevê no primeiro biênio lições de gramática, lógica, filosofia natural e artes liberais, acrescentando-se a estas disciplinas, no segundo biênio, também a obrigação de participar nos debates académicos. No final dos quatro anos, alcançada uma adequada preparação, o estudante é promovido a bacharel. Durante o bacharelato, o estudante continua a seguir as lições do seu mestre e a participar em debates, mas fica igualmente encarregado de ministrar alguns cursos introdutórios ou de desenvolver atividades integrativas para os estudantes mais jovens (*ripetitiones*).

No final do bacharelato, para se tornar um verdadeiro mestre, o estudante candidata-se à *licentia docendi*; depois da cerimónia da *inceptio*, o recém-mestre permanece na Faculdade de Artes para prestar um biênio de docência obrigatória. A partir desse momento, o *curriculum studiorum* pode desenrolar-se em diversos modos: alguns abandonam o mundo universitário para ir ensinar nas escolas inferiores ou trabalhar na administração, outros acedem às faculdades superiores, especialmente à de teologia. Este novo ciclo de estudos tem a duração de sete anos e prevê cursos sobre a Bíblia e sobre as *Sentenças*, de Pedro Lombardo (c. 1095-1160), findo o qual se obtém o título de bacharel bíblico. Seguem-se outros quatro anos, durante os quais o novo bacharel tem, no primeiro biênio, de participar nos debates académicos e de explicar o texto sagrado, enquanto no segundo biênio, obtido o título de bacharel sentenciário, deve ocupar-se das *Sentenças*, redigindo frequentemente comentários. Passados outros quatro anos de estudo, obtém o título de mestre em teologia e o jovem estudante, matriculado aos 14 anos, é agora um homem de 35-40 anos. No final destes 15 anos de estudo, o período de docência no interior da Faculdade de Teologia, quer por motivos estritamente ligados à esperança média de vida, quer pelo número limitado das cátedras disponíveis, não é muito longo, determinando uma alternância contínua de docentes.

O *curriculum studiorum* não é somente um percurso individual, pois consiste frequentemente no trabalho comum de estudantes e mestres que, deste modo, formam uma comunidade intelectual aberta. De facto, é importante sublinhar que nem sempre a distinção é clara, porque alguns estudantes são, por seu turno, docentes nas faculdades inferiores e porque a técnica dos debates académicos prevê uma participação comum na atividade didática. Existem laços fortes entre os diversos centros universitários que não só enriquecem a atividade académica, como, em muitos casos, consentem a equivalência dos

títulos de estudo e a mobilidade de estudantes e docentes, sem contudo privarem cada universidade das suas características específicas em termos de métodos de ensino, programas e textos adotados.

Os programas e os textos escolásticos

Os programas de estudo consistem essencialmente na leitura dos textos compostos pelos autores considerados pilares de cada uma das disciplinas (*auctoritates*), à qual se acrescenta a dos comentários mais reputados, facilitadores da sua compreensão. No século XIII, a lista de livros de textos universitários é completada pelas glosas e pelas sumas de muitos professores.

Os textos fundamentais de direito estão contidos no *Corpus Iuris Canonici* e no *Corpus Iuris Civilis*, cujas partes essenciais, como o *Decretum* e as *Decretali* para o direito canónico e o *Digesto* e o *Códice* para o direito civil, são estudadas nos cursos ordinários ministrados pelos mestres; enquanto *Novo Digesto*, *Infortiatum*, *Instituições*, *Liber Feudorum*, *Clementinas* e outros textos de menor importância são estudados pelos bacharéis nos cursos extraordinários. Em Bolonha, centro de estudos por excelência, estes textos são comentados com a ajuda das glosas dos doutores bolonheses, sintetizadas por Francesco Accursio (c. 1182-1260), em meados do século XIII, em *Glosa Ordinária*. Outras universidades, por seu turno, compõem os seus próprios comentários originais: é o caso das glosas escritas por Jacques de Révigny (c. 1230-1296) em Orleães, no final do século XIII.

Quanto aos estudos médicos, as referências são Hipócrates (459/460 a.C.-375/351 a.C.), Galeno (c. 129-c.201), Constantino, o Africano (1015-1087), e alguns tratados árabes, sobretudo *Cânone*, de Avicena (980-1037), e *Colliget*, de Averróis (1126-1198). A partir do século XIV, na Universidade de Montpellier e noutras inicia-se também o seccionamento de cadáveres.

O estudo da teologia, pelo contrário, baseia-se em dois textos fundamentais: a Bíblia e o *Livro das Sentenças*, de Pedro Lombardo, considerado na época um tratado completo de dogmática cristã; a estes estudos junta-se a leitura das obras dos padres da Igreja e os comentários de alguns teólogos modernos. Os teólogos utilizam igualmente textos estritamente filosóficos, normalmente destinados às Faculdades de Artes, como os escritos aristotélicos e de alguns pensadores árabes.

Finalmente, nas Artes, são os escritos aristotélicos que desempenham um papel fundamental, mas não hegemónico. De facto, a partir do século XII, o estudo de *Organon* é acompanhado pelo estudo de *Liber Sex Principiorum* e,

em seguida, de *Summulae Logicae*, de Pedro Hispano (c. 1220-1277), e de *Modos Significandi*, de Martinho da Dácia (c. 1250-1304). O caso das universidades inglesas é, porém, específico, estudando-se preferencialmente a anónima *Logica cum sit Nostra* e *Introductiones*, de William de Sherwood (século XIII). Além disso, pode constatar-se que em Oxford, ao longo do século XIV, é sempre dado um maior relevo à tradição inglesa dos *Comentários às Sentenças*, em detrimento da contribuição dos autores parisienses.

Em todas as faculdades, o ensino desenrola-se segundo duas formas fundamentais: a lição e o debate. A primeira tem por objetivo dar a conhecer ao estudante os autores principais das disciplinas estudadas; o segundo permite ao mestre aprofundar algumas temáticas de forma mais livre do que a que é permitida durante o comentário de um texto.

As lições dividem-se em ordinárias e extraordinárias: as primeiras são ministradas pessoalmente pelos mestres com base nos livros mais importantes do programa e, geralmente, têm lugar nas primeiras horas da manhã; das lições extraordinárias, ocupa-se o bacharel, desenrolando-se nas primeiras horas da tarde. O método de ambas as lições é idêntico: o mestre, ou, no caso das lições extraordinárias, o bacharel, depois de um discurso introdutório, leem o texto a explicar, interrompendo-se para o comentar de modo mais ou menos aprofundado enquanto os estudantes os seguem através de uma cópia que lhes pertence, tirando apontamentos (*reportationes*). Os comentários do docente podem ser literais (*expositio* ou *sententia*) ou por temas ou questões (*commentum per modum quaestionis*).

Pelo contrário, os debates são muito mais originais e representam o exercício mais característico do método escolástico, de tal modo que os melhores professores se dedicam com maior interesse a esta atividade, descurando as lições. Realizados inicialmente em privado no interior da escola, no decorrer do século XIII, os debates ordinários assumem cada vez mais um carácter bem preciso. A sua duração é de dois dias, não necessariamente consecutivos, no primeiro dos quais o mestre escolhe o tema (*quaestio*) e preside ao debate entre dois dos seus bacharéis, respetivamente no papel de *opponens* e *respondens*. No segundo dia, o mestre avalia os argumentos colocados pelos seus assistentes e propõe a sua solução (*determinatio*).

A partir da segunda metade do século XIII, difunde-se um outro tipo de debate, oriundo da faculdade de teologia de Paris, que rapidamente se estende por muitos outros ateneus: trata-se do debate *quodlibetal* (*quodlibet*). Neste, ao contrário da *disputatio ordinaria*, o tema não é escolhido pelo mestre, mas pelo

público, inclusive por pessoas estranhas à universidade, que podem solicitar ao mestre a discussão de um qualquer argumento. Frequentemente, as numerosas perguntas são uma estratégia para colocar em dificuldade o mestre ou para desacreditar a sua carreira, não sendo por acaso que os debates *quodlibetais* são os preferidos dos pensadores mais maduros e preparados. Tomás de Aquino (1221-1274), Henrique de Gante (c. 1217-1293) e Godofredo de Fontaines (? -1306) fazem destes debates uma ocasião para divulgar o seu pensamento. Todavia, com os anos, os *quodlibet* perdem a sua utilidade, tornando-se na maioria dos casos um mero virtuosismo formal.

A formação é, portanto, predominantemente oral nos meios e nos fins, que são a habilidade de debater, afirmar, perorar uma causa e de emitir um juízo; mas o livro torna-se um instrumento cada vez mais indispensável para o trabalho universitário. Alguns editores tratam de obter um *exemplar* dos textos mais importantes usados nas faculdades, que é posto em circulação após ter sido examinado por uma comissão de mestres. Quando um mestre ou um estudante precisam do texto, alugam-no e fazem-no copiar por um amanuense. Uma vez que o *exemplar* é composto por fascículos separados (*peciae*), podiam trabalhar nele diversos copistas ao mesmo tempo.

V. também: *As summae e a tradição do comentário no pensamento medieval*, p. 325;

Boaventura de Bagnoregio, p. 354;

O debate sobre o infinito nos séculos XIII e XIV, p. 453;

A medicina nas universidades e a escolástica médica, p. 523;

A retórica das universidades nas cidades, p. 583;

A Itália das laudas em língua vulgar e a recuperação da tragédia latina, p. 700;

O reino de Frederico II, p. 738; *O ensino da música na época das universidades*, p. 843.

AS SUMMAE E A TRADIÇÃO DO COMENTÁRIO NO PENSAMENTO MEDIEVAL

de Andrea Colli

Estreitamente ligados à forma oral do ensino escolástico, os comentários e as summae representam, entre os séculos XII e XIV, dois géneros literários filosóficos de considerável importância. Originariamente transcrições de lições ou recolhas de material já existente, rapidamente se transformam em textos autónomos com características e estruturas recorrentes. Com a evolução dos estudos universitários, a partir do século XIV, também estes géneros literários sofrem alterações

significativas.

O ensino e os textos escritos

A maior parte da literatura filosófica medieval produzida entre os séculos XII e XIV reflete a prática de ensino e as suas formas, nascendo, por isso, como transcrição, frequentemente como apontamentos, de tudo o que se leciona nas escolas catedrais e nas universidades. A prática estava já difundida no século XII, como documentam, por exemplo, *Glossae super Platonem X*, de Guilherme de Conches (c. 1080-1154), certamente fruto de uma anterior exposição oral, ou alguns textos de Abelardo (1079-1142) e de Gilberto de la Porrée (c. 1080-1154), que refletem o estilo das *disputationes* públicas. Todavia, a relação entre a atividade didática e os textos escritos fortifica-se posteriormente na esfera universitária nos séculos XIII e XIV, quando os cursos académicos se tornam ocasião para a criação de muitos novos géneros literários.

As lições universitárias são geralmente subdivididas em ordinárias, extraordinárias ou cursórias: nas ordinárias, repetidas semestral ou anualmente, o docente propõe a leitura de alguns textos previstos pelos estatutos universitários; as extraordinárias, ao invés, são concebidas como possibilidade de aprofundamento ou de integração nas ordinárias e, portanto, tomam também em consideração livros que não são formalmente requeridos pelos regulamentos; finalmente, as lições cursórias constituem breves revisões dos principais problemas examinados pelos mestres durante o ensino ordinário. Por isso, na sua forma original, a lição prevê, em primeiro lugar, a leitura em voz alta de um texto (*littera*) de um autor considerado fundamental para um específico campo do saber (*auctoritas*); em seguida, o docente propõe uma descrição da estrutura da obra através da sua subdivisão em partes cada vez mais pequenas, chegando por vezes a isolar meras proposições. Por fim, dá-se início à exposição, que pode ser mais ou menos extensa, dependendo do número de dificuldades levantadas, mas que, frequentemente, consiste simplesmente numa paráfrase acompanhada de algumas informações essenciais sobre o texto ou da explicação de eventuais termos ambíguos. A parte conclusiva da lição, dedicada à discussão dos pontos mais importantes (*disputatio*), apresenta-se sob a forma de debate e, com os anos, tende a adquirir uma autonomia própria em relação às fases precedentes. Todo o procedimento é frequentemente repetido várias vezes no decurso da mesma lição quando não existe material suficiente para trabalhar uma parte específica do texto.

Repropondo, deste modo, o método da *expositio librorum*, já amplamente difundido na Antiguidade, especialmente em relação aos textos de Platão (428/427 a.C.-348/347 a.C.) e Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.), os mestres, os assistentes e, por vezes, os estudantes começam a reproduzir por escrito tudo o que é proferido nas lições, dando origem às primeiras obras de comentários.

O comentário literal e as *quaestiones*

Os comentários literais, diretamente relacionados com a primeira fase da lição universitária, constituem a forma mais simples deste novo género filosófico e compreendem as glosas marginais, mais ou menos completas (*scholia*), mas também os comentários integrais. Nestes, o autor não pretende necessariamente afirmar a sua opinião, mas somente a interpretação que considera mais correta da *littera*. Todavia, acontece com alguma frequência que novas doutrinas sejam camufladas como interpretações das *auctoritates* para evitar eventuais ataques ou críticas de adversários. Alguns mestres averroístas do século XIII, por exemplo, usavam amiúde em sua defesa o argumento de não estarem a desenvolver as suas opiniões, mas apenas a interpretar Aristóteles. Ainda que diferenciando-se consoante a disciplina e o docente, os diversos comentários apresentam algumas características estruturais comuns. A *divisio textus*, típica das obras do século XIII, corresponde à primeira parte de uma lição universitária e tem por objetivo fornecer ao leitor uma visão de conjunto do texto e uma explicação pormenorizada de cada uma das passagens que o compõem e sobre as quais a análise se pretende concentrar. A *sententia* resume as teses defendidas pelo autor, e a *expositio litterae* constitui uma análise linguística do texto examinado com o propósito de remover eventuais dificuldades relacionadas com a tradução e criar uma linguagem científica globalmente compreensível. A esta primeira fase de verdadeiro comentário seguem-se as *notanda*, que constituem uma espécie de resenha das interpretações anteriores contextualizadas no seu âmbito histórico. As *dubia* e as *quaestiones* representam a parte mais importante do comentário, uma vez que é através delas que o autor elucida a sua tese inicial: as *dubia*, de facto, têm por finalidade clarificar as passagens problemáticas da exposição e são imediatamente seguidas de uma *solutio*, e as *quaestiones* concentram-se unicamente num número restrito de temas, para os quais fornecem uma solução muito complexa e articulada, que, muitas vezes, contribui para que esta parte do comentário se torne autónoma das restantes. No interior das *notanda* e das *dubia* é muitas vezes inserida a *distinctio*: um

procedimento que desempenha uma importante função de clarificação através da subdivisão dos diversos significados atribuíveis a um conceito ou termo. Já a *conclusio*, colocada no final do comentário, tem por missão retomar as teses da *sententia* no seguimento de tudo o que emergiu da *disputatio*.

Durante toda a Idade Média, adquire um sucesso especial a prática de glosar *Liber Sententiarum*, de Pedro Lombardo (c. 1095-1160), que se revela o texto mais comentado no Ocidente cristão depois da Bíblia. Já a partir do IV Concílio de Latrão (1215), é-lhe reconhecida uma *auctoritas* que é definitivamente confirmada pela inserção obrigatória das *Sentenças* no *curriculum studiorum* de todo o teólogo, que, para obter o doutoramento, deve escrever um comentário pessoal ao texto de Lombardo. Este hábito estende-se muito para lá dos limites cronológicos da Idade Média, de tal forma que o último comentário de alguma importância é da autoria do teólogo belga Wilhelm Estius (1542-1613). Em determinados países, porém, *Liber Sententiarum* continuou a ser usado até ao início deste século.

Da estrutura do comentário literal, adquirem precocemente autonomia as *quaestiones*, que representam uma transcrição (*reportationes*) de tudo o que resulta dos debates que caracterizam a segunda parte da lição. O próprio mestre revê e corrige as transcrições que lhe são dadas pelos estudantes, preparando deste modo verdadeiras compilações autorizadas e divulgadas pela autoridade universitária. Nestas, embora ainda surjam breves paráfrases de passagens da *littera*, da antiga estrutura do comentário apenas restam as palavras iniciais: de facto, a atenção do autor é agora dirigida para um número limitado de problemas extraídos da interpretação de um texto, do qual, porém, já não se fornece um comentário integral. No início da questão surge um título (*titulus quaestionis*) que tem sempre a forma de uma pergunta introduzida por *utrum*, seguida de uma breve resenha dos argumentos que caracterizam a solução que se pretende rejeitar. As demonstrações da outra tese, que constituem a terceira parte da *quaestio*, são, pelo contrário, mais sintéticas e referem-se quase sempre a uma *auctoritas*. Por fim, a solução (*corpus quaestionis*), colocada no final da análise, inclui as conclusões do autor acompanhadas por alguns argumentos e pelas distinções necessárias à sua compreensão.

Privadas dos seus vínculos originais devido ao comentário, as questões confirmam a sua completa autonomia da atividade académica ordinária com a instituição, entre 1240 e 1260, das *quaestiones disputatae de quolibet*. Trata-se de debates que não se destinam unicamente à escola do mestre, mas que são abertos ao público (*communis*), suscitando, deste modo, uma enorme

participação de estudantes e nos quais se evidenciam quer a liberdade das intervenções no debate quer uma livre escolha do tema por qualquer pessoa. A divulgação que pode derivar de um bom êxito num debate público induz muitos mestres de teologia, como, por exemplo, Henrique de Gante (c. 1217-1293), Godofredo de Fontaines (?-c. 1306) e Pedro de Auvergne (?-1303), a dedicar-se quase exclusivamente à atividade *quodlibetal*.

As summae

As *summae* são outro dos géneros literários especificamente relacionados com a atividade de ensino. Criadas com o intuito de reunir numa única obra os escritos de um mestre, muitas vezes por seu próprio desejo, caracterizam-se por ser organizações editoriais de comentários, *quaestiones*, *sententiae* ou, simplesmente, de apontamentos. As primeiras formas de *summae*, que floresceram no interior das escolas catedrais e monásticas do século XII, consistem apenas em recolhas de *sententiae*, quase sempre teológicas, destinadas não só ao estudo nas escolas mas também à predicação. Todavia, já no âmbito das escolas de Laon e de São Vítor, as antologias começam a ser grandemente aperfeiçoadas com o intuito de facilitar a atividade de ensino e a formação dos noviços. A consagração do género ocorre, uma vez mais, em âmbito universitário, onde as *summae* adquirem cada vez mais a estrutura de verdadeiros manuais de ensino, destinados a facilitar a aproximação dos neófitos a uma determinada matéria. O seu conteúdo é bastante convencional, porém, uma vez adotado o texto, cada docente está autorizado a modificá-lo, corrigindo termos e acrescentando ou eliminando partes inteiras. Como consequência, podemos deparar-nos com muitíssimas *summae* cuja semelhança na sua estrutura geral esconde uma grande diversidade em questões particulares. A estrutura destes «manuais» apresenta características de composição muito diferentes, dependendo da disciplina tratada e, por isso, tanto é possível encontrar verdadeiros resumos de livros formalmente requeridos para o diploma como simplesmente introduções gerais a um argumento específico.

Particularmente florescente é o género das *summae* teológicas, que representam verdadeiras obras sistemáticas, redigidas com o objetivo de fornecer um quadro sintético da doutrina cristã através de uma apresentação precisa e completa dos conteúdos e sem recorrer explicitamente a resumos ou a compilações de material já existente. As características deste novo tipo de *summae* estão contidas pela primeira vez em *Summa Aurea*, de Guilherme de

Auxerre (1150-1231) e aperfeiçoam-se posteriormente em *Summa de Bono*, de Filipe, o Chanceler (c. 1170-1236). Em meados do século XIII, é redigida *Summa Universae Theologiae*, erroneamente atribuída a Alexandre de Hales (c. 1185-1245), muito provavelmente fruto do trabalho coletivo de vários autores do *studium* franciscano de Paris. A partir deste momento, são muitos os docentes de teologia dos séculos XIII e XIV que experimentam este novo género literário: Tomás de Aquino (1221-1274) escreve *Summa contra Gentiles* e, em seguida, *Summa Theologia*, cujo carácter exaustivo e sistemático será provavelmente inigualável durante toda a Idade Média.

Nos séculos XIII e XIV

As modificações que, entre o final do século XIII e o início do século XIV, caracterizam os estudos universitários repercutem-se também de forma significativa nos géneros literários do comentário e da *summa*, especialmente na esfera teológica. De facto, a passagem de uma teologia ideal, concebida segundo os critérios e métodos da filosofia aristotélica, para uma teologia independente e autónoma, que apresenta uma forma de argumentação própria, constringe os teólogos a alterar o seu método de trabalho, como se pode imediatamente constatar examinando a evolução interna de um género literário fundamental para a produção teológica: os comentários às *Sentenças*, de Pedro Lombardo.

Em comparação com o que sucedia no século XIII, a filosofia ganha um maior peso e o número das questões que são discutidas diminui consideravelmente. O confronto entre um comentário do século XIII e um comentário de um novo teólogo do século XIV pode revelar-se impressionante: as questões que Pierre de Tarentaise (?-1276) levanta pouco antes do ano de 1260, a propósito das 48 distinções do *Livro I* das *Sentenças*, são cerca de 130, enquanto, 70 anos depois, no comentário de Richard FitzRalph (c. 1295-1360) encontramos apenas 17, nove no de Robert Halifax (século XVI) e apenas cinco no de Robert Holcot (1290-1349). Os comentários, portanto, já não são redigidos segundo os critérios sistemáticos da obra de Lombardo, focalizando antes a sua atenção nos interesses da atualidade e nos problemas mais prementes, tendo como consequência o aumento da extensão de cada questão. Por outro lado, a escolha preventiva de comentar questões de argumento semelhante contribui para que nos comentários se possam reconhecer verdadeiros tratados autónomos. Frequentemente, todo o comentário chega a resolver-se numa única e genérica *quaestio*, como sucede, por exemplo, com João Duns Escoto (1265-1308) e

Guilherme de Ockham (1280-1349). Estas tendências são profundamente exacerbadas a partir do momento em que alguns programas universitários impõem aos estudantes comentar os quatro livros de Pedro Lombardo num único ano escolástico. A respeito da nova importância adquirida pela filosofia em âmbito teológico, é fundamental sublinhar que esse facto ocorre já no século XIII, mas sempre sob influência aristotélica. A novidade do século XIV não consiste tanto, por isso, na introdução de questões filosóficas, das quais as *Sentenças* constituem já nos séculos anteriores um notável recetáculo, mas no novo modelo de racionalidade a que fazem referência.

As mesmas mudanças que determinam a evolução dos comentários às *Sentenças* são observáveis nas *summae*, cuja produção se reduz sucessivamente até quase desaparecer em detrimento destes novos comentários, que, muitas vezes, assumem a estrutura de verdadeiros tratados independentes de vários argumentos teológicos. Paralelamente a estas obras, continuam no seu auge a leitura e o comentário literal do texto sagrado, especialmente dos livros sapienciais, do livro dos Salmos e do Cântico dos Cânticos, de que é exemplo o *Comentário à Sabedoria*, de Robert Holcot, e o *Comentário a Ezequiel*, de Henricus de Carreto.

V. também: *Universidade e ordem dos estudos. O método escolástico*, p. 319;
Tomás de Aquino, p. 346; *O pensamento de João Duns Escoto*, p. 370;
Guilherme de Ockham, p. 377.

O ARISTOTELISMO RADICAL E AS REAÇÕES DOS TEÓLOGOS

de Federica Caldera

Partindo da controvérsia sobre o uso do aristotelismo como base para o ensino universitário, reconstroem-se neste artigo as principais etapas da oposição doutrinal entre «artistas» e «teólogos», culminada nas censuras de 1270 e de 1277.

*Em seguida, evidencia-se a importância da reivindicação da autonomia do filosofar pelos mestres das Artes, tomando sobretudo em consideração a sua interpretação da *libertas philosophandi*, e da felicidade filosófica. Por fim, indicando os interesses linguísticos e gramaticais de Boécio da Dácia, relacionam-se algumas destas reflexões com ideias essenciais da corrente «modista» no contexto da chamada gramática especulativa.*

A afirmação do aristotelismo na Faculdade de Artes

Na primeira metade do século XIII (1210-1255), tem lugar em Paris uma complexa «batalha» doutrinal sobre o uso da filosofia de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) como base para o ensino universitário.

A primeira censura antiaristotélica da Idade Média remonta ao sínodo de Paris de 1210, que decreta: a exumação do cadáver e a excomunhão de Amalrico de Béne (?-início do século XIII) – defensor de uma forma de panteísmo inspirada em João Escoto Eriúgena (c. 810-880) –, a destruição na fogueira dos *Cadernos*, de David de Dinant (século XII) – tradutor de Aristóteles, defensor do materialismo e de uma interpretação naturalística dos milagres bíblicos –, e a proibição da leitura, pública ou secreta, das obras naturais de Aristóteles e dos seus comentários. Em 1215, o legado pontifício Roberto de Courçon estabelece os primeiros estatutos da Universidade de Paris e regulamenta o ensino na Faculdade de Artes, mantendo e especificando a proibição de lecionar com base nos livros naturais (todas as obras não lógicas, incluindo *Metafísica*) de Aristóteles. Nos dias festivos, é consentida a leitura de *Ética a Nicómaco* e de *Logica Vetus* e *Logica Nova*. Não obstante a proibição de fazer uso didático dos escritos aristotélicos (a leitura pessoal não é proibida), continua-se a lecionar clandestinamente com base neles. Em 1231, Gregório IX (c. 1170-1241, papa a partir de 1227), através da bula *Parens Scientiarum*, declara que o conhecimento elementar dos livros proscritos é absolutamente tolerável porque não implica necessariamente a violação dos decretos de 1210 e de 1215. Todavia, estas proibições causam o isolamento de Paris do resto do mundo intelectual. Em 1229, a situação agrava-se por causa de uma greve, que a Universidade de Tolosa aproveita para atrair para a sua sede, onde estão previstas lições sobre as obras aristotélicas, os estudantes de Paris. Em 1231, com o intuito de pôr fim à greve, o papa Gregório IX ordena a retoma regular das atividades em Paris e confirma as disposições de Courçon, intimando que não se dessem lições sobre os livros proibidos até serem examinados por uma comissão encarregada de os expurgar de quaisquer suspeitas de erro. A morte de Guilherme de Auxerre (1150-1231), que presidia à comissão de inquérito, determina a falência da sua ação.

A verdadeira intenção de Gregório IX não é acabar com os debates sobre o aristotelismo (de que nem sequer suspeita), mas garantir a paz na Universidade de Paris e promover a reforma dos estudos teológicos, exortando os teólogos a não «brincar aos filósofos». Na realidade, ao regulamentar a atividade didática da Faculdade de Artes, Gregório IX pretende desencorajar os teólogos de

ministrar o ensino da física e da metafísica (Luca Bianchi, *Censure et Liberté Intellectuelle à L'Université de Paris – XIIIe-XIVe siècle*, Paris, 1999, pp. 110-116).

Em 1243, sob as ordens de Inocêncio IV (c. 1200-1254, papa a partir de 1243), a proibição temporária de lecionar Aristóteles é também alargada a Tolosa e, em seguida, renovada em Paris sob o papado de Urbano IV (c. 1200-1264, papa desde 1261), mas já com a *Parens Scientiarum* se criam condições favoráveis para a introdução do *corpus aristotelicum* no *curriculum* da Faculdade de Artes. Porém, em 1252, apesar de não ter sido ainda anulada a proibição de lecionar cursos sobre as obras de Aristóteles, torna-se obrigatório para os candidatos a bacharel das Artes de nacionalidade inglesa da Universidade de Paris frequentar lições sobre *Da Alma*. Em 1255, impõe-se por estatuto à Faculdade de Artes o ensino regular de todas as obras de Aristóteles, excetuando *Política*, ainda não traduzida. A adoção de Aristóteles como base para o ensino na Universidade de Paris assinala não só um ponto de viragem no pensamento medieval mas também uma nítida mudança na história da cultura europeia: de facto, de 1255 até ao século XVII, o aristotelismo deixa de ser uma das muitas filosofias existentes para se tornar a filosofia por excelência.

No entanto, o aristotelismo não se afirma de forma pacífica: desde 1260 que muitos teólogos (na sua maioria franciscanos) atacam expressamente esta filosofia, que, na sua opinião, difunde erros perigosíssimos para a fé cristã. Um primeiro acontecimento crucial na «campanha antiaristotélica» é a condenação de 10 de dezembro de 1270, em que o bispo de Paris Étienne Tempier (?-1279) censura 13 teses (a eternidade do mundo, a não existência de um primeiro homem, a unidade do intelecto, o necessitarismo, o determinismo, etc.) com laivos de heresia. Em 1272, os conflitos filosóficos na Faculdade de Artes cruzam-se com os académicos: a maioria da faculdade (adversária do «partido» de Siger de Brabante) promulga um estatuto que limita o desenvolvimento de argumentos que estejam na fronteira entre a fé e a razão. Esta restrição posterior da liberdade de ensino dos «artistas» agudiza a polémica, que culmina com uma outra censura de importância capital para a história do pensamento medieval. A 17 de março de 1277, o ainda bispo Tempier decreta a condenação de 219 teses inspiradas no peripatetismo greco-árabe, proibindo, sob pena de excomunhão, a sua divulgação e o seu ensino. A condenação de 1277 furta-se a qualquer tentativa de definição: com efeito, é limitativo e enganador caracterizá-la como uma medida «antiaverroísta», e é impróprio falar de uma reação eclesiástica a uma nova ameaça pagã, ou fazer referência a uma desforra

do augustinismo sobre o aristotelismo. Mais do que a aceitação ou a recusa da filosofia aristotélica, o fulcro da questão são as interpretações (possíveis e legítimas) dos vários aristotelismos, a receção das ideias peripatéticas e as formas de uso desta tradição de pensamento. A ação descoordenada e incoerente dos censores guiados por Tempier é suscitada pela recusa drástica de um «imperialismo filosófico» (artigo 145), ou de qualquer forma de emancipação da teologia, não se tratando de uma condenação grosseira da filosofia enquanto tal, mas de uma advertência que pretende evidenciar que a verdade parcial da filosofia deve sempre dissolver-se na verdade absoluta do discurso teológico.

Sillabo, de Tempier, alcançou uma grande circulação manuscrita em todos os centros universitários europeus. Observa-se em muitos autores escolásticos uma elevada frequência de citações e de referências aos artigos censurados; diversos pensadores (Egídio Romano, Godofredo de Fontaines, Thomas de Sutton, Nicholas Trivet, Guilherme de Ockham) desenvolvem reflexões escrupulosas sobre a legitimidade da intervenção de Tempier. Os franciscanos, em particular, exercem um papel de importância crucial assegurando a divulgação dos artigos parisienses. Divisam nestes um critério de ortodoxia pela negativa – que também inclui os desvios doutrinários de Tomás de Aquino (1221-1274) –, considerando-os vinculatórios, sem distinções geográficas, e universalmente válidos para todos os membros da ordem. A censura de 1277 permanece em vigor durante todo o século XIV e para lá dele: a anulação, graças a Estêvão de Bourret, dos artigos que envolvem Tomás de Aquino, muitas vezes ignorado e outras, contestado, não invalida a autoridade.

Verdade racional e verdade da fé: para lá do servilismo da filosofia

Entre os vários temas evidenciados pela condenação de 1277, o do estatuto epistemológico do saber racional merece certamente uma atenção especial. Quando, na segunda metade do século XIII, a Faculdade de Artes liberais se converte, de facto e não apenas de nome, numa verdadeira Faculdade de Filosofia, os mestres tentam definir com precisão o seu papel profissional e intelectual em relação aos colegas das outras faculdades. Para a tomada de consciência das diferenças epistemológicas entre filosofia e teologia é essencial o contributo de Alberto Magno (c. 1205-1280). Nas suas paráfrases de Aristóteles regista-se a forte exigência de distinguir a pesquisa racional da adesão superracional aos dogmas da fé e renuncia-se a quaisquer invocações de milagre. Segundo Alberto, a posição de Aristóteles é correta no âmbito do

seu discurso: com efeito, em relação aos problemas que colocou e aos princípios por ele assumidos, quase todas as suas conclusões são válidas e derivam de forma lógica das premissas. No entanto, o seu pensamento não coincide com a verdade absoluta, seja porque existem problemas (como o da criação ou o da felicidade ultraterrestre) que não enfrentou por serem estranhos ao seu contexto de referência cultural, seja porque algumas das suas teorias, ainda que coerentes com os princípios de partida, são falsas à luz da fé. Em suma, Alberto considera que filosofia e teologia não fornecem respostas incompatíveis às mesmas questões, mas respostas diferentes a perguntas diferentes: as conclusões são necessariamente diversas, mas não implica que sejam conflituais.

A atitude de Alberto é levada às suas extremas consequências pelos mestres da Faculdade de Artes ativos entre 1265 e 1277, como Boécio da Dácia (século XIII) e Siger de Brabante (c. 1235-1282), filósofos profissionais direcionados para a via da profissionalização da sua disciplina. Boécio da Dácia é o pensador que à época melhor do que ninguém tomou consciência das implicações epistemológicas da especialização crescente do trabalho intelectual.

Neste contexto institucional, despontam tensões há muito latentes quer no plano sociológico quer epistemológico. Sobre esta segunda vertente, a reflexão sobre como proceder em caso de antagonismo entre conclusões filosóficas e verdade cristã origina graves conflitos entre «artistas» e teólogos. Os últimos, convictos de que a condenação de 1277 deve atingir todo o exercício autónomo da razão natural, chamando-a não apenas a reconhecer mas também a corroborar as verdades da fé (sejam demonstráveis ou não), ficam alarmados com o facto de os «artistas» já não conceberem o seu trabalho filosófico como subserviente em relação ao dos teólogos, mostrando-se, pelo contrário, incomodados pelas pretensões de ingerência dos últimos. Convidam-nos, portanto, a resolver a verdade parcial da filosofia no seio da verdade absoluta do saber teológico. De facto, segundo muitos teólogos do século XIII, uma conclusão filosófica contrária à fé é um erro, porque a verdade é uma só e todo o verdadeiro é consonante com o verdadeiro. A verdade da fé é sempre um critério de medida da verdade ou falsidade das conclusões filosóficas e é necessário que os próprios filósofos se empenhem a refutar tudo o que está em contraste com a verdade da fé. Alinhando-se a favor das petições dos teólogos «conservadores», no dia 1 de abril de 1272, a maioria da Faculdade de Artes promulga um estatuto que estabelece que os bacharéis e os mestres não

poderão ultrapassar os limites do campo teológico; ao abordar temas na fronteira entre filosofia e teologia, quem defender teses contrárias às da fé será considerado herege e expulso da universidade, a menos que humildemente se retrate; e o «artista» que se deparar com passagens difíceis e aparentemente destrutivas da fé deverá refutar os argumentos contrários aos da fé, ou admitir que essas passagens são «absolutamente falsas e totalmente errôneas», ou então omitir completamente tais passagens. Alguns «artistas» reagem polemicamente a estas disposições de 1272. Siger de Brabante reivindica o direito-dever de apresentar o pensamento dos filósofos na sua efetiva coerência, sem o amenizar ou alterar com leituras não históricas e concordistas e sem o mutilar indevidamente. Boécio da Dácia, no seu escrito *Sobre a Eternidade do Mundo*, teoriza a extensão universal da filosofia, considerando que refutar as conclusões filosóficas em contraste com as verdades da fé não significa falsificá-las, mas relativizá-las; e recusa, por fim, a estratégia do silêncio, convicto de que o crente deve estudar as provas a favor da eternidade do mundo para depois saber contestá-las.

Num período em que está amplamente difundida a tese da subordinação da filosofia à teologia e em que o modelo dominante é o agostiniano, segundo o qual existe uma única forma de sabedoria (a cristã) que contém todas as outras, e em que a *Reductio Artium ad Theologiam*, de Boaventura (c. 1221-1274), ensina que a filosofia é a etapa inicial de um percurso de sabedoria que culmina na teologia e na contemplação mística, muitos teólogos franciscanos (Boaventura, Guilelmus Baglionensis, Roger Bacon) atacam os «artistas», acusando-os, de forma mais ou menos aberta, de heterodoxia. Nas *Collationes* de 1267, 1268 e 1273, Boaventura invetiva contra o uso distorcido da prática filosófica em voga nas Artes, asseverando que a filosofia é apenas o primeiro degrau da ascensão rumo à ciência gratuita e gloriosa que é a teologia: é a via que conduz a outras ciências, mas quem nela muito se retém cai nas trevas. Nas *Collationes in Hexaëmeron*, Boaventura apresenta o pensamento de Aristóteles como uma sequência de erros derivados uns dos outros: à negação do exemplarismo segue-se a negação da ciência e presciência divinas, o determinismo, a negação da responsabilidade moral e a distinção entre recompensas e penas ultraterrestres. Daqui derivam outros três graves erros (a tripla caligem): a eternidade do mundo, a unicidade do intelecto e a ausência de penas ultraterrestres. A fim de remediar estes males, segundo Boaventura, existe uma única estratégia possível: a filosofia apenas deve ser aceite se for integrada no seio de um saber superior e colocada sob o controlo dos teólogos.

A libertas philosophandi

Com o tratado *Sobre a Eternidade do Mundo* (1270-1277), Boécio da Dácia surge como o principal teórico da distinção entre discurso filosófico e discurso teológico: afasta-se de uma concepção da hierarquia das disciplinas, reflete sobre os métodos, os objetos e a função da pesquisa e justifica a autossuficiência do trabalho do filósofo. Com efeito, opõe-se às pretensões de controlo teológico, que sentencia de insensatas, dado que fé e ciência se posicionam em dois planos diferentes e não interferentes entre si. Muitas cláusulas restritivas («falando como físico», «falando como filósofo natural», «segundo os filósofos»), além de servirem como meio de dissociação de responsabilidades, têm funções de acurada técnica exegética para avaliar favoravelmente a doutrina de Aristóteles e afirmar a autonomia do saber filosófico em relação às verdades da fé. O objetivo de Boécio é delimitar o território protegido no seio do qual a nova figura do intelectual especialista possa mover-se em plena independência, reivindicando perentoriamente a sua própria liberdade de filosofar.

Devido a um estranho mecanismo de transposição historicamente significativa, a censura de alguns textos dos mestres das Artes por Tempier lança uma aura de suspeita sobre a totalidade das suas obras. Antes mesmo de terem um conhecimento direto dos escritos de Boécio e, por isso, limitando-se a inferir através das reações suscitadas pelo seu ensino, alguns historiadores já haviam identificado Boécio como o principal líder do intitulado «averroísmo latino» ou «aristotelismo radical». A designação de «radical» atribuída a esta orientação não depende muito da «pureza» do aristotelismo defendido pelos mestres das Artes, ou de Averróis (1126-1198) ter sido a fonte principal dos «artistas», mas sobretudo por estes se terem servido do pensamento do Estagirita sem se preocuparem muito com a sua compatibilidade com a revelação cristã. Foi precisamente a partir destes pressupostos que puderam conceber a filosofia como disciplina autónoma, digna de ser praticada por si só e não enquanto componente do saber teológico. Segundo uma certa historiografia, a corrente do aristotelismo radical reuniria dogmaticamente todas as teses de Aristóteles e do seu ímpio comentador Averróis, negando especialmente a providência divina e a liberdade humana, e sustentando a unicidade do intelecto e a eternidade do mundo. Para chegar a estas conclusões, Boécio da Dácia ter-se-ia entrincheirado no facilitismo da «dupla verdade», ou seja, teria concebido a possibilidade de negar no plano filosófico as verdades reveladas que, mais por conveniência do que por convicção, declarava aceitar

enquanto crente. Um longo e aceso debate entre medievalistas demonstrou finalmente que no opúsculo de Boécio não é efetivamente possível encontrar esta famigerada teoria.

No seu escrito, Boécio defende a criação do mundo no início do tempo e acredita que constitui uma verdade cristã e uma verdade absoluta que o mundo é «novo» (ou seja, que começou a existir), e, por isso, refuta todos os argumentos, na sua opinião heréticos, que afirmam a coeternidade do mundo e de Deus; insiste repetidamente no primado da verdade revelada, denunciando a atitude de quem recusa acreditar no que não é racionalmente compreensível; afirma que o mundo, quer seja ou não eterno na sua duração, existe e conserva-se na sua existência graças à intervenção de uma entidade primeira que tem os principais atributos do Deus cristão (vontade, liberdade, infinidade e onipotência); e conclui que o filósofo natural não se pode ocupar da criação, mas não exclui que o metafísico possa alcançar esse conceito. Convicto de que o problema da duração temporal do universo não é racionalmente determinável e que se pode apenas encontrar uma resposta definitiva por via dos ensinamentos bíblicos, Boécio trabalha segundo uma perspectiva concordista para esconjurar o surgimento de conflitos entre saber racional e crenças religiosas. Porém, a sua solução agnóstica é clamorosamente incompreendida e considerada fonte do artigo 90, censurado por Tempier em 1277. Contrariamente ao que Tempier diz dele, Boécio nunca afirmou que o filósofo natural, ao apoiar-se em causas naturais, deve negar de um modo absoluto a novidade do mundo e que o crente, pelo contrário, por confiar em causas sobrenaturais, pode negar a eternidade do mundo. Muito pelo contrário, na sua opinião, é simultaneamente legítimo afirmar a novidade do mundo e do primeiro movimento e a sua não novidade por causas naturais; e é ao mesmo tempo possível que o mundo e o primeiro movimento sejam novos e que o físico diga a verdade quando nega que o sejam *naturaliter loquendo*. Boécio, em suma, afirma que a tese da eternidade do mundo é absolutamente falsa, porém logicamente correta, e, por isso, relativamente verdadeira, pelo menos quanto aos princípios físicos. Assim, o cristão está correto quando afirma as verdades absolutas e o filósofo natural também o está quando, fundamentando-se em causas naturais, as rejeita.

A categoria que melhor exprime o sentido da solução de Boécio é a de «pluralismo epistemológico», um rótulo que designa a constatação de que as ciências se constroem tendo por base um conjunto de princípios que determinam quer a sua potencialidade quer os seus limites. Deste modo, é

possível assegurar a plena independência da pesquisa científica e, ao mesmo tempo, evitar o risco de que possa entrar em conflito com a religião cristã. Tomando como ponto de partida este «pluralismo epistemológico», Boécio retira as suas conclusões agnósticas, que, em última análise, põem um fim à atitude fideísta (onde a razão não chega, compensa a fé) e confirmam a ausência de um conflito entre fé e filosofia em nome de um concordismo separatista. Na conclusão do opúsculo, insistindo que o verdadeiro filosófico e o verdadeiro teológico são dois níveis diferentes de verdade não comunicantes e, precisamente por isso, nunca contraditórios, Boécio torna-se ele mesmo porta-voz de uma defesa apaixonada da filosofia, reclamando repetidamente a sua autonomia. De facto, lança uma invetiva apaixonada contra aqueles que, designados *non intelligentes*, veem conflitos insanáveis entre religião e fé, quando, pelo contrário, o cristão que usa de forma subtil o seu intelecto não está obrigado pela sua religião a destruir os princípios da filosofia, antes preserva fé e filosofia sem prejudicar nenhuma das duas. Se Boécio inclui, quase seguramente, no seio dos *non intelligentes*, Tempier e os seus colaboradores, que considera desprovidos das competências intelectuais necessárias para intervir nas controvérsias filosóficas e teológicas, o mestre dinamarquês, provavelmente, tem de igual modo outros alvos polémicos em mente, nomeadamente os seus colegas «artistas» que no dia 1 de abril de 1272 promulgaram um estatuto fortemente restritivo para a liberdade de ensino.

Vida filosófica e pesquisa da «felicidade mental»

A caracterização do saber racional proposta pelos mestres das Artes tem por objetivo reivindicar um espaço específico para a filosofia, opondo-se à teoria da sua subordinação ancilar à teologia. A defesa da autonomia da filosofia está relacionada com a exaltação do ideal de vida filosófica, que é entendida como forma suprema de vida, ocasião para a única e verdadeira felicidade: a «felicidade mental» compreendida, sólida, perdurável e sem custo, que, ao satisfazer-se no horizonte da contemplação racional, é portadora de satisfação absoluta e de um sentido liberatório de autossuficiência. O conceito de filosofia assume, deste modo, um significado mais restrito e mais técnico. O filósofo, de que Aristóteles traçou o perfil no livro X de *Ética a Nicómaco*, reencarna no *magister artium*: cultor profissional da verdade, munido de uma linguagem própria especializada, de técnicas argumentativas e demonstrativas, de uma particular bagagem conceptual e membro de uma comunidade científica que laboriosamente constrói uma identidade cultural e corporativa própria,

ganhando consciência do seu papel social.

O texto em que o ideal da vida teorética encontra a sua mais forte e completa expressão é o tratado *Sobre o Bem Supremo* (1273-1274), em que Boécio da Dácia elabora uma pesquisa racional sobre o bem supremo e afirma que o filósofo se destaca nesta pesquisa pela perfeição moral e intelectual, elevando-se da consideração das causas segundas à contemplação da causa primeira e candidatando-se a modelo de todas as virtudes. Segundo Boécio, uma vez que o prazer da contemplação é proporcional à qualidade ontológica do que se contempla, o filósofo que se dedica à contemplação de Deus alcança a felicidade máxima possível na Terra. Esta conquista racional do bem supremo não exclui a bem-aventurada espera pela vida futura, da qual prescinde, pressupondo uma clara distinção entre discurso filosófico e discurso teológico, de que Boécio é o teórico principal. Apenas numa passagem da obra – inspirada no comentário de Miguel de Éfeso (séculos XI-XII) ao livro X de *Ética a Nicómaco* –, Boécio faz alusão à relação entre felicidade *in via* e *in patria*, declarando que quem for mais perfeito na felicidade especulativa terrena também estará mais próximo da beatitude eterna. Os historiadores propuseram duas possibilidades de interpretação desta tese. Uma primeira interpretação (convvincente) conclui que, se apenas o possuidor de virtudes intelectuais e morais é suficientemente apto para obter a felicidade ultraterrestre, então, nesse caso, a posse de virtudes intelectuais é condição necessária e suficiente para aceder à beatitude celeste. Segundo a interpretação menos persuasiva, a posse de virtudes intelectuais é unicamente uma premissa útil e uma antecipação da felicidade ultraterrestre. No primeiro caso, a asserção de Boécio seria nitidamente herética, no segundo caso, pelo contrário, seria perfeitamente ortodoxa, porque o filósofo antecipa na Terra uma felicidade contemplativa a que outros, no Além, terão igualmente acesso.

Os teólogos «conservadores» e os censores de 1277 veem com alarme este «desenho averroísta» de redução naturalista da existência segundo um ponto de vista inteiramente terreno, alheio ao destino transcendental do homem, elevando a filosofia a uma perspetiva única e totalizadora, e fazendo dela a finalidade última da existência, ou, pior ainda, conforme o conteúdo do artigo 171, a pré-condição necessária e suficiente para a salvação ultraterrestre. Na realidade, entre ética filosófica e ética teológica não existem contrastes, mas apenas diferentes perspetivas. Com efeito, a intenção dos «artistas» é somente aprofundar e desenvolver a moral aristotélica que devem ensinar, por dever profissional, na plena consciência da sua relatividade e não exaustividade.

Reflexões sobre a linguagem: a corrente «modista»

Após a condenação de 1277, perde-se o rasto a Boécio da Dácia. *De Aeternitate Mundi* e *De Summo Bono* têm uma circulação muito limitada, senão mesmo anónima. Apesar disso, Boécio continua a exercer a sua influência sobre o pensamento da época através das *Quaestiones Super Priscianum Minorem* (ou *Modi Significandi*), que oferecem um dos exemplos mais representativos da tradição de pesquisa, conhecida como gramática especulativa, que, firmemente incluída ao lado da lógica e da filosofia nos programas universitários da Faculdade de Artes, se propõe indagar sobre as propriedades semânticas e sintáticas mais gerais da linguagem. Na reflexão sobre as categorias linguísticas e, sobretudo, no que respeita à sintaxe, distinguem-se particularmente alguns mestres da Universidade de Paris, denominados «modistas», porque tendem a evidenciar a correspondência perfeita entre as partes do discurso (*modi significandi*), as categorias lógicas (*modi intelligendi*) e as estruturas da realidade (*modi essendi*). Estes três *modi* (modos) estão interligados por uma relação de correspondência ou de derivação: as propriedades das coisas, compreendidas pelo intelecto, assumem significados pelas palavras. Porém, os *modi significandi* representam um nível de significação diferente do lexical: são modos de apresentar o significado das palavras. Servem, portanto, para definir, no interior da linguagem, as classes de palavras (partes do discurso) que, além do seu específico significado lexical, significam as mesmas propriedades, e para fornecer os princípios de coesão sintática da linguagem.

Cerca de 1270, a corrente modista impõe-se na Universidade de Paris (e, mais tarde, também em Bolonha e em Erfurt) no âmbito do ensino gramatical, no interior do qual os modistas, travando uma polémica com a anterior tradição dos comentários às *Institutiones Grammaticae*, de Prisciano (final do século v), assumem o ideal da ciência aristotélica (universal e *a priori*) como fulcro de uma redefinição do estatuto cognitivo da linguagem. Entre os mestres modistas (gramáticos e lógicos), atentos à doutrina de João Duns Escoto (1265-1308), contam-se Martinho e Boécio da Dácia, Mateus de Bolonha, Pedro de Auvergne, João da Dácia, Miguel de Marbais, Gentile da Cingoli, Simão de Faversham, Rodolfo, o Bretão, Siger de Courtrai e Tomás de Erfurt. O seu contributo revela-se de importância crucial pelo menos em duas direções. Em primeiro lugar, propõem programaticamente uma teoria da gramática universal, válida para todas as línguas (e não somente para a língua latina). Em segundo, colocam a gramática no interior do sistema medieval das ciências enquanto

ciência especulativa e auxiliar: especulativa, porque o seu propósito não é o de ensinar a língua, mas de a descrever e de explicar a sua natureza e organização como o instrumento mais vantajoso de comunicação; auxiliar porque a gramática, como a lógica, não afeta diretamente o mundo, mas a reflexão sobre ele através das nossas descrições.

V. também: *Alberto Magno e a Escola de Colónia*, p. 341; *Tomás de Aquino*, p. 346;
Boaventura de Bagnoregio, p. 354; *Dante filosófico*, p. 385;
A receção dos clássicos, p. 579; *A retórica das universidades nas cidades*, p. 583.

FILOSOFIA E TEOLOGIA

ALBERTO MAGNO E A ESCOLA DE COLÓNIA

de Alessandra Beccarisi

Em meados do século XIII, Alberto Magno funda em Colónia o Studium Generale dos Dominicanos. Inaugura-se deste modo na Alemanha um debate filosófico aparentemente periférico (ou provincial) em que participam as mais excelsas personalidades da ordem. Este grupo de intelectuais partilha o interesse por temas e textos que não estão em voga em Paris, Oxford ou Bolonha: felicidade espiritual, visão mística, deificação do homem e estatuto da imagem divina no homem são questões que, de Alberto Magno a Bertoldo de Moosburg, dominam o panorama cultural alemão, também graças à redescoberta do pensamento islâmico e grego, especialmente de Proclo.

Alberto Magno: vida e obra

Alberto Magno nasce cerca de 1200, em Lauingen, na Suábia. Em 1233, estuda na Faculdade de Artes de Pádua. Regressado à Alemanha dá início a uma rápida carreira na ordem dominicana. No começo dos anos 40 é enviado a Paris para aperfeiçoar os seus estudos e, em 1245, já depois de ter lido as *Sentenças*, de Pedro Lombardo (c. 1095-1160), torna-se mestre de teologia e ensina ali durante três anos na cátedra destinada aos dominicanos não franceses. É neste período que compõe o comentário às *Sentenças* e a denominada *Summa de Creaturis*. Em 1248, transfere-se para Colónia, encarregado de aí fundar um *studium generale*, que desempenhará o papel de universidade na Germânia até à fundação da primeira universidade alemã (Praga, 1348). Acompanha-o o jovem Tomás de Aquino (1221-1274), que, em 1249, frequentará as suas lições sobre o *corpus* de escritos de Pseudo-Dionísio, o *Areopagita* (séculos V a VI). O ano de 1250 assinala um ponto de viragem na atividade intelectual de Alberto Magno: em Colónia, ministra lições sobre *Ética a Nicómaco*, de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.), traduzida integralmente

nesse período pelo franciscano Robert Grosseteste (1175-1253). Paralelamente, Alberto Magno inicia a exposição sistemática de todos os escritos de Aristóteles, atividade que se prolonga até 1263, ano em que comenta *Metafísica*. As exposições de Alberto Magno, conduzidas sob a forma de paráfrases, são caracterizadas pelas suas amplas divagações que, na intenção do autor, servem para colmatar ou clarificar alguns pontos obscuros do texto aristotélico. Nessas divagações, Alberto Magno recorre amplamente às posições da tradição filosófica islâmica e grega não apenas aristotélica, mas também platônica, convencido de que a formação do filósofo fica incompleta sem o conhecimento das filosofias de Aristóteles e de Platão (428/427 a.C.-348/347 a.C.). De 1254 a 1257, Alberto ocupa o cargo de provincial dos dominicanos da Alemanha. Nos anos de 1256 e 1257 estabelece-se na corte papal e, em 1260, é eleito bispo de Ratisbona, função que exercerá durante dois anos. Concluída uma longa série de viagens de pregação na Alemanha, estabelece-se em Würzburg, em 1264. Remontam ao período imediatamente posterior a maior parte dos seus comentários à Bíblia. Em 1268, conclui em Estrasburgo o ciclo das suas exposições aristotélicas com o importante comentário ao *Livro das Causas* (*Liber de Causis*), à época ainda considerado o texto teológico de Aristóteles. De 1270 a 1280, ano da sua morte, reside em Colónia, onde se dedica à redação da sua última obra: *Summa de Mirabili Scientia Dei*.

Pensamento

A fama de Alberto Magno ficou sobretudo a dever-se a uma ampla produção filosófico-científica, desenvolvida quase inteiramente sob a forma de exposições de textos aristotélicos ou pseudoaristotélicos. Este extenso e sistemático projeto, que ocupou o autor ao longo de mais de 15 anos, libertou pela primeira vez a Faculdade de Artes da sujeição às paráfrases de Avicena (980-1037) e de Averróis (1126-1198) e constituiu a premissa para a adoção dos textos aristotélicos no programa dos estudos da ordem dominicana (capítulo de Valenciennes, 1259). A abertura fundamental que caracteriza os textos de Alberto Magno incide mais na tentativa de compreender e de explicar as razões das diversas posições expressas pelas várias tradições filosóficas do que em exprimir juízos sob o ponto de vista da teologia cristã. A posição do autor é clara: o método utilizado nos escritos de Aristóteles é, na sua opinião, o único instrumento válido para conduzir uma investigação científica sobre a natureza e o homem. A filosofia, ao proceder segundo as suas deduções

científicas, pode e deve prescindir totalmente da revelação, ou seja, das certezas do discurso teológico. Alberto está convencido de que os conflitos entre a razão filosófica e a razão teológica são causados por derrogações da necessidade natural devidas à livre intervenção de Deus no curso da natureza. Além do valor epistemológico, a sua posição tem uma considerável relevância político-cultural, porque, apesar de reconhecer a revelação do teólogo como última instância da verdade, deslegitima a presunção da sua competência filosófica, legitimando de uma penada toda a teologia pagã. Na base da especulação de Alberto Magno está uma sólida e articulada filosofia da natureza, muito distante da tradicional interpretação simbólica difundida entre os seus colegas da Faculdade de Teologia. Segundo Alberto Magno, o universo é governado por leis naturais que dependem da influência exercida pelos astros sobre o mundo terreno através do seu movimento. Neste cosmo governado por um tipo de necessidade astrológico-hermética, o homem assume uma posição particular graças ao intelecto, que o torna livre e o liga a Deus e ao mundo. Alberto Magno explica a liberdade e a dignidade do homem quer através de uma análise teológica quer mediante uma análise filosófica da universalidade da razão conduzida sob a influência de Averróis. De facto, o homem, enquanto imagem de Deus, é um ser dotado de intelecto, que o torna específico. Ao usar a razão, o homem compreende o seu intelecto enquanto tal, ou seja, independentemente de ser o intelecto de um determinado homem, tem uma origem divina, cuja descoberta, segundo Alberto Magno, é causa da verdadeira felicidade do homem. Trata-se, porém, de um tipo de perfeição intelectual a que todos os homens podem aspirar, mas que nem todos conseguem alcançar devido a impedimentos físicos ou morais. O destinatário da mensagem de Alberto Magno não é, por isso, o homem no geral, mas o cientista e o filósofo.

A Escola de Colónia

A doutrina do intelecto e da felicidade espiritual de Alberto Magno, onde confluem temas averroístas, aristotélicos, neoplatónicos e herméticos, é retomada e desenvolvida pela chamada Escola de Colónia, ou seja, por alguns dominicanos alemães que por vários motivos frequentavam o *studium generale*. Deste grupo de intelectuais fazem parte Nicolau de Estrasburgo, João Picardi de Lichtenberg, Henrique de Lubeque, Ulrico de Estrasburgo, Teodorico de Freiberga, Mestre Eckhart e Bertoldo de Moosburg, cujas obras são na sua maioria ainda inéditas ou pouco conhecidas.

O primeiro dos discípulos de Alberto Magno é Ulrico de Estrasburgo (c.

1220-1277), que frequenta as suas lições em Colónia. Ulrico é autor de uma obra imponente em seis livros sobre o bem supremo (*De Summo Bono*), que revela uma influência considerável do texto de Pseudo-Dionísio, *o Areopagita*, *Sobre os Nomes Divinos* (*De Divinis Nominibus*), e, sobretudo, das obras de Alberto Magno. Ulrico, considerado durante muito tempo um simples epígono do mestre dominicano, é uma importante ponte de ligação entre o pensamento inicial de Alberto e o seu desenvolvimento subsequente. A diferença entre providência natural e providência voluntária, que faz a distinção entre o método teológico e filosófico, o intelecto como primeiro nome de Deus e a tecnicização do conceito de causalidade essencial são temas já em embrião na produção de Alberto, mas que com Ulrico se converterão no objeto de uma filosofia que habitualmente é referida como «alemã».

É, por exemplo, a Ulrico e não a Alberto Magno que se reporta Teodorico de Freiberga (1250-1310) para fundar com novas bases a diferença entre método teológico e método filosófico. Nascido em Freiberga, na Saxónia, em 1275 ou 1276, Teodorico é estudante de teologia em Paris, onde em seguida ensina como leitor. De 1293 a 1296 torna-se prior provincial na Alemanha e, de 1294 a 1296, é vigário-geral dos dominicanos. Em 1296 regressa novamente a Paris como mestre de teologia, onde ensina por dois anos na cátedra reservada aos dominicanos não franceses. A última data da sua biografia que podemos estabelecer com segurança é a de 1310, ano em lhe é confiado o vicariato da província alemã. Os antigos catálogos dos escritores dominicanos atribuem-lhe 33 obras, das quais sobreviveram 26. Trata-se, na sua maioria, de ensaios monográficos dedicados principalmente a questões de atualidade filosófica e concentrados nos dois grandes temas da autonomia do intelecto e da fundação da necessidade da natureza, a que se juntam estudos específicos sobre ótica e química. Teodorico retoma de Alberto Magno e de Ulrico de Estrasburgo a necessidade de se distinguir claramente a teologia da filosofia, mas é de Ulrico que é retirada a interpretação da importante passagem de Agostinho (354-430) sobre a diferença entre providência natural e providência voluntária. A primeira governa o mundo da natureza física, que consiste, tanto em Teodorico como em Ulrico, numa conexão de causas, objeto da «ciência divina dos filósofos»; a segunda representa o mundo da vontade e dos valores, objeto da ciência divina dos santos. De facto, segundo Teodorico, a natureza é governada por leis, cuja regularidade e necessidade são garantidas pela chamada causalidade essencial: a multiplicidade do universo assenta sobre um único princípio de natureza intelectual que contém antecipadamente em si mesma, de modo simples e

unitário, os efeitos que se podem observar no mundo. Segundo uma fórmula tornada canónica, causa e efeito são diversos quanto ao ser, ou seja, quanto à sua determinação específica, mas são idênticos quanto à essência, ou seja, quanto ao seu princípio. Segundo este ponto de vista, os objetos extramentais não possuem em si a razão da sua cognoscibilidade. Esta é «constituída» pelo intelecto humano, que captura o objeto através das predicções categoriais (relações, quiddidade, tempo, etc.), que são «impostas» ao próprio objeto. Para Teodorico, a formação do universal é, portanto, um ato de espontaneidade do intelecto, que o dominicano define como emanção essencial do primeiro princípio, ou seja, Deus. Teodorico chama a este processo de emanção avançar como uma imagem: aquilo que emana (o intelecto humano) é uma imagem perfeita do princípio de que deriva (Deus), compartilhando com ele, portanto, a mesma essência intelectual pura e simples. Neste sentido, o intelecto agente não pode ser uma simples faculdade da alma, mas a atividade de uma substância intelectual que ao conhecer-se a si mesma conhece igualmente o seu princípio, ou seja, Deus. Apesar de a condição atrás descrita (isto é, pensamento enquanto autoconhecimento) representar a verdadeira essência do homem, esta é apenas conhecida através dos seus efeitos. O homem vive, por isso, num tal estado de alheamento perante face ao seu princípio intelectual, que, segundo Teodorico, só pode ser verdadeiramente compreendido na outra vida.

Esta posição é superada por Eckhart (c. 1260-1328), que, ainda que partindo dos mesmos pressupostos dos seus confrades, transformará o conhecimento do divino numa experiência pessoal, acessível a todo o homem de boa vontade, propondo desta forma um novo modo de considerar a dignidade e a essência do homem. O último herdeiro desta tradição será Bertoldo de Moosburg (século XIV). Sabe-se pouco sobre a sua vida: em 1316 estuda em Oxford, em 1327 encontra-se em Ratisbona como leitor e, entre 1335 e 1361, trabalha em Colónia no *studium generale*. É autor de um imponente comentário, o único existente à época, sobre os *Elementos de Teologia* (*Elementatio Theologica*), de Proclo (412-485), que o dominicano Guilherme de Moerbeke (1215-1286) traduzira em 1268. O imponente comentário de Bertoldo constitui um documento importante do neoplatonismo, a partir do qual o dominicano reelabora alguns dos temas característicos da Escola de Colónia (diferença entre providência natural e providência voluntária, espontaneidade do intelecto e divinização do homem) à luz da filosofia de Proclo, que descreve o universo como a totalidade das coisas divinas, no seu processo de emanção e regresso

ao primeiro princípio, a que Bertoldo, provavelmente influenciado por Ulrico de Estrasburgo, denomina bem supremo. Neste sentido, segundo o dominicano, a filosofia de Proclo é teologia, entendendo-se este termo como a ciência divina dos filósofos, que Teodorico de Freiberga descreve na sua obra intitulada *Sobre o Sujeito da Teologia (De Subiecto Theologiae)*. Trata-se de um saber que investiga o universo do ponto de vista da providência natural, ou seja, como encadeamento de causas que conduzem o homem à descoberta do primeiro princípio de tudo. Segundo Teodorico, o pensamento de Proclo, apesar de tendencialmente não definir o objeto investigado (como a filosofia aristotélica), não é menos científico por isso. Tende, pelo contrário, a superar a contraposição entre sujeito conhecedor e objecto conhecido para chegar a uma filosofia da unidade. O homem que no seu processo cognitivo percorre novamente ao contrário o processo de emanção assimila-se ao próprio princípio que conhece, ou seja, ao bem supremo. Deste modo, segundo Bertoldo, a beatitude consiste na conquista de uma perspectiva filosófica do mundo, ou seja, na descoberta do divino em si mesmo e no cosmo. É um saber que transforma completamente o homem que o experiencia, porque conhecer o divino significa tornar-se divino. Bertoldo recupera deste modo a ideia de homem divino (*homo divinus*), que encontra em Alberto Magno e, sobretudo, em Eckhart. A metafísica da unidade transforma-se assim no pressuposto de uma nova ética. É muito importante neste contexto o tema do uno e da alma do homem (*unum animae in nobis*), que Bertoldo encontra no tratado *Sobre a Providência*, de Proclo, traduzido em 1278. Trata-se de um princípio transracional que, por um lado, constitui a essência da alma e funda a sua função racional e, por outro, representa a condição de possibilidade de uma intuição intelectual do bem supremo, do qual deriva todo o universo.

V. também: *A dupla via das traduções e o nascimento do saber crítico*, p. 311;
Universidades e ordem dos estudos. O método escolástico, p. 319;
As summae e a tradição do comentário no pensamento medieval, p. 325;
Tomás de Aquino, p. 346;
Escolas e mestres de medicina em Itália e na Europa, p. 527.

TOMÁS DE AQUINO

de Alessandro Ghisalberti

Na perspectiva de toda a produção intelectual, incluindo a filosófica e a

teológica, o século XIII representa o ponto de viragem inovador da criatividade medieval. Como no passado, o nome mais representativo desta novidade emergente e destinada a perdurar na história vindoura é, ainda hoje, Tomás de Aquino. Na sua obra são acolhidas as textualidades do passado, que lhe permitem propor uma reelaboração do pensamento de Aristóteles, colocando-o no interior do edifício filosófico do neoplatonismo. No esquema tripartido do uno, da saída do uno e do retorno ao uno, Tomás de Aquino descobre um excelente expediente de inteligibilidade para investigar as dinâmicas estruturais da natureza do universo, especificamente da potência imane encerrada na inteligência do homem e nas projeções dos seus desejos mais íntimos.

A vida e a obra

Tomás de Aquino (1221-1274), filho de Landolfo, da família dos condes de Aquino, nasce em Roccasecca cerca de 1221 e reside, desde pequeno, na vizinha abadia de Monte Cassino, onde é recebido como oblato com votos não definitivos e onde lhe são ministrados os primeiros graus de instrução. Em 1239, Tomás de Aquino viaja até Nápoles para estudar na Faculdade de Artes da universidade dessa cidade, fundada em 1224 por Frederico II (1194-1250, imperador desde 1220), ali frequentando um *curriculum* que inclui, paralelamente ao estudo da lógica, a filosofia natural de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.). Enquanto nesses mesmos anos em Paris vigora um decreto que proíbe o estudo da filosofia natural e da metafísica de Aristóteles, em Nápoles, o acesso a Aristóteles é livre; a cultura presente na corte palermitana de Frederico II encontra-se, desde sempre, aberta às obras filosóficas e científicas da Antiguidade, dando um forte impulso à realização de traduções para latim das obras de Aristóteles e dos filósofos gregos e árabes, assegurando igualmente a sua divulgação na Universidade de Nápoles. O interesse pelos textos do passado até então desconhecidos do Ocidente latino é seguramente um dos elementos decisivos na formação de Tomás de Aquino, que ao longo da sua vida nunca deixará de se empenhar na leitura direta dos textos de Aristóteles e dos pensadores antigos, pagãos e cristãos, escrevendo comentários literais e tentando sempre obter traduções cada vez mais perfeitas, seja para as obras escritas em grego, seja para as obras escritas em árabe. A assimilação da grande enciclopédia do saber dos gregos e dos árabes, numa fase de intenso confronto com diferentes culturas, está também na origem da escolha de Tomás de Aquino de aplicar a epistemologia aristotélica à teologia cristã, inovando

deste modo a tradição filosófico-teológica da Alta Idade Média, fortemente marcada pelo neoplatonismo.

Um acontecimento posterior e decisivo para a vida de Tomás de Aquino é o seu encontro em Nápoles com a ordem dos frades pregadores (dominicanos), da qual decide fazer parte (primavera de 1244), não obstante a oposição dos familiares, que o constringem a um período de reclusão. Assim que se liberta, transfere-se para o convento dominicano de Paris, onde frequenta as lições do mestre e confrade Alberto Magno (c. 1200-1280), com quem, por sua vez, no quadriénio seguinte, completa a sua formação em Colónia. Em 1253 regressa a Paris para dar início à sua carreira académica no *studium* teológico da universidade como bacharel adido ao comentário da Bíblia e à recolha sistemática das *Sentenças* teológicas produzidas por Pedro Lombardo (c. 1095-1160); do *Comentário às Sentenças*, redige uma versão definitiva que constitui a primeira grande obra sistemática da sua produção. Durante os anos de ensino como bacharel, a Universidade de Paris regista um confronto entre os mestres pertencentes ao clero secular, encabeçados por Guilherme de Saint-Amour (1202-1271), e os mestres das ordens mendicantes, dominicanos (com Tomás de Aquino na primeira fila) e franciscanos (guiados por Boaventura de Bagnoregio). O conflito, causado pela acusação de atentado à autonomia da universidade movida pelos seculares aos mendicantes devido ao seu voto de obediência à hierarquia das ordens, adia pelo período de um ano a nomeação de Tomás de Aquino como mestre regente, que inicia o seu primeiro magistério em Paris nos primeiros meses de 1257.

A docência permanece a pedra de toque da biografia de Tomás de Aquino: após o primeiro triénio de ensino em Paris (1257-1259), no decénio seguinte ensina em diversos centros de estudo em Itália, retomando depois o ensino em Paris (1269-1272) e, por fim, em Nápoles (1272-1274). Esta escolha influenciou de modo decisivo a sua vasta produção científica, que pode genericamente dividir-se pelas três atividades compreendidas nas tarefas de um mestre: ler e comentar (*legere*); debater, ou seja, participar em debates dialéticos para aprofundar de modo penetrante a doutrina (*quaestiones disputatae*); pregar, isto é, construir percursos doutrinários em sermões dirigidos aos vários elementos da comunidade universitária. Os escritos de Tomás de Aquino distribuem-se no interior destas três áreas, principiando pelas lições sob a forma de comentário a numerosos textos do passado: textos bíblicos (Antigo e Novo Testamento), quase todas as obras de Aristóteles, os escritos teológicos de Boécio (c. 408-525?), de Pseudo-Dionísio, o *Areopagita*

(século v), e do neoplatónico Proclo (412-485), cujo pensamento circula por meio de uma antologia árabe intitulada *Livro das Causas* (*Liber de Causis*). As recolhas de *Quaestiones Disputatae* são conspícuas e resultam de uma intensa didática universitária sobre os mais fervorosos debates teológicos e filosóficos (*Sobre a verdade, sobre o poder, sobre o mal, sobre a alma*), às quais se devem juntar, porquanto secundam a novidade pedagógico-didática da *quaestio* escolástica, as duas mais célebres obras sistemáticas de Tomás de Aquino: *Summa Theologiae* (em três partes) e *Summa contra Gentiles*, em quatro livros.

Se no género dos sermões em sentido restrito cabem os comentários públicos a textos bíblicos e as prédicas em língua vulgar, dirigidas ao povo e chegadas até nós apenas na tradução latina, é todavia possível inserir neste género as discussões públicas reunidas em *Opuscula*. Sobressaem entre elas as obras polémicas, desde as juvenis em defesa dos mendicantes às conduzidas em 1270 contra os mestres da Faculdade de Artes (são célebres o *Tratado sobre a Unidade do Intelecto contra os Averroístas* e o *Tratado sobre a Eternidade do Mundo*). A Tomás de Aquino ficam igualmente a dever-se diversas composições litúrgicas, entre as quais se destaca o ofício completo para a festa do *Corpus Domini* (leituras e hinos).

O novo paradigma científico em teologia

Tomás de Aquino confessa-se sempre teólogo, ou, de acordo com a linguagem da época, como «mestre da sacra doutrina». A especificidade desta doutrina é ser sagrada e, por isso, conter uma esfera do conhecimento que se reporta à luz divina: «A sacra doutrina, una em si, estende-se às coisas que são da competência das diferentes ciências filosóficas, porque considera em cada uma o mesmo aspeto formal, ou seja, são conhecidas através da luz divina» (*Summa Theologiae*, I, 1, 4).

A revelação é um meio de conhecimento (*lumen*) que assenta na perfeita inteligibilidade que Deus tem de si mesmo; a luz totalmente transparente, própria do conhecimento divino, participa, por intermédio da revelação, em tudo o que Deus revelou de facto, ou seja, nos artigos de fé; depois expande-se a tudo o que Deus pode revelar, ao «revelável», que alcança a totalidade das coisas, a totalidade dos saberes sectoriais, porquanto todos são conhecíveis por intermédio da luz divina e, por isso, reveláveis.

No saber teológico a razão está devidamente presente na sua valência filosófica clássica; Tomás de Aquino colhe de *Analíticos Posteriores*, de Aristóteles, o alcance científico do argumento silogístico, que sustenta a

natureza demonstrativa do saber e, através de premissas universais e necessárias, origina uma ciência igualmente demonstrativa e necessária. Deste modo, em *Summa Theologiae*, Tomás de Aquino mostra acreditar na filosofia em sentido amplo, ou seja, na capacidade de a razão humana suportar um saber com origem na revelação, mas que se expande através de formas, análises e percursos validados pela razão.

Todavia, a teologia tem a particularidade de não assentar em premissas universais e evidentes, mas nos artigos de fé recebidos da revelação; o seu rigor científico explica-se pela confutação dos seus negadores: aplicando o que Aristóteles declara no quarto livro de *Metafísica* (IV, 4; 1006, a2-1006, b12) a propósito do princípio da não contradição, a confutação é possível se o adversário da teologia admite alguns enunciados retirados da revelação. É o caso dos heréticos, que aceitam algumas verdades reveladas e afastam outras. Tal facto possibilita o processo de confutação (*élenchos*), recorrendo-se a textos das Sagradas Escrituras para evidenciar a incoerência interna das proposições heréticas. Se, pelo contrário, o adversário da sacra doutrina não aceita nenhum conteúdo da revelação, dever-se-á evidenciar a falta de fundamento dos procedimentos argumentativos que conduzem a conclusões contrárias às verdades reveladas.

Segundo Tomás de Aquino, compete ao mestre da sacra doutrina a obrigação de confutar as afirmações contrárias à revelação, não sendo essas demonstrações rigorosas, mas argumentos sofísticos. Para se entender corretamente esta tese fundamental da epistemologia teológica de Tomás de Aquino, deve excluir-se a hipótese de com esta se cair num círculo vicioso, como se o *Aquinate* argumentasse do seguinte modo: o teólogo sabe por intermédio da revelação recebida através da fé que os argumentos racionais contrários à revelação são falsos. Esta posição não respeitaria a autonomia da razão, porque seria a fé a decidir possuir a verdade, excluindo a razão. Na realidade, Tomás de Aquino não se limita a proferir que é suficiente saber que os argumentos contrários à revelação são falsos; afirma que a razão tem a possibilidade de construir argumentos racionais que levam a conclusões diferentes e de individuar a falta de rigor formal intrínseca no procedimento argumentativo do adversário.

O método agora ilustrado a propósito da cientificidade do saber teológico é também aplicado nas muitas obras em que Tomás de Aquino comenta as Sagradas Escrituras: o objetivo é extrair das afirmações do texto sagrado elementos doutrinários que sirvam para corroborar a verdade da fé católica e

confutar as teses contrárias. O recurso à autoridade dos textos sagrados ou profanos deve seguir uma ordem assente no grau de respeitabilidade dos autores: o argumento de autoridade fundado na revelação divina é totalmente eficaz. Na verdade, a sacra doutrina faz uso do raciocínio humano não para demonstrar as verdades da fé (porque então a fé perderia todo o seu mérito), mas para explicitar alguns conteúdos da sacra doutrina. Pelo contrário, as autoridades canônicas das Escrituras usam-no adequadamente construindo argumentos necessários; as autoridades dos diversos padres da Igreja fazem uso dele a partir de argumentos apropriados, mas considerados apenas prováveis. (*Summa Theologiae*, I, 8, ad 2).

A filosofia do teólogo

Existem algumas verdades que estão contidas na revelação, mas que são argumentáveis também através da razão: trata-se da existência de Deus, dos seus atributos e da natureza espiritual da alma intelectiva, capaz de garantir a imortalidade. Tomás de Aquino denomina estas verdades de «preâmbulos aos artigos de fé», para explicar que se trata de núcleos verdadeiros de base que a razão humana pode alcançar autonomamente, mas que, seja por causa da dificuldade de serem alcançados por todos, seja pela urgência que todos têm de os conhecer de imediato, Deus incluiu-os igualmente nas verdades reveladas. Para Tomás de Aquino, estes «preâmbulos» manifestam a conciliabilidade intrínseca entre fé e razão.

No início da *Summa Theologiae*, Tomás de Aquino interroga-se a si mesmo sobre a questão da possibilidade de provar a existência de Deus através de um procedimento filosófico e responde que pode ser provada por cinco vias, cinco considerações não independentes entre si, mas que representam cinco formulações de um mesmo procedimento racional *a posteriori*, isto é, que parte da análise dos dados da experiência vem da afirmação da existência de um princípio que transcende a ordem empírica.

A primeira via parte da constatação sensível do movimento, ou devir, definido aristotelicamente como passagem da potência a ato. Esta passagem apenas pode acontecer por obra de um agente em ato: é um princípio que se fundamenta na impossibilidade de uma coisa se «mover» a si mesma, ou seja, que cause a sua própria passagem da potência a ato. Se nenhuma coisa devenida pode passar por si de potência a ato, necessitando de um agente ou motor extrínseco, a sucessão das coisas devenientes configura-se como uma série de coisas movidas, que, por sua vez, fazem passar de potência a ato outras

coisas. Ora, esta sequência não pode continuar até ao infinito, porque isso significaria não se encontrar um princípio, uma origem, uma explicação: sem princípio nenhum movimento poderia alguma vez iniciar-se e, portanto, teríamos de afirmar que não existe o movimento que constatamos ser presente aqui e agora. Para evitar chegar a esta conclusão contraditória, tem de se admitir um primeiro motor que não é movido por nenhum outro, que é a origem do devir e que todos chamam Deus.

As outras quatro provas têm uma estrutura substancialmente análoga à primeira, mudando o dado de experiência que desencadeia a construção do percurso. A afirmação segundo a qual não podemos continuar até ao infinito surge na segunda e na terceira vias e assenta sempre no princípio da não contradição: se vamos até ao infinito na busca da causa eficiente da existência das coisas que resultam causadas (segunda via), ou da razão da sua contingência, isto é, de nem sempre existirem (terceira via), acontece que a realidade causada e os efeitos contingentes não têm uma explicação e, portanto, não deviam existir.

A quarta via parte da observação da gradação das perfeições possuídas pelos seres finitos: refere-se a perfeições como a bondade, a verdade ou a nobreza ontológica, chamadas perfeições transcendentais porque são harmónicas com o ser. Mas o ser finito, detentor destes graus de perfeição, não é inteligível se não for visto na sua fonte e no seu fundamento: para que este ser exista, tem de existir o ser em si, o ser absoluto, para que seja anulada a contradição que deriva de se conceber o ser participado, limitado, sem que se conceba o ser não participado, infinito, subsistente, que é a sua causa.

A quinta via parte da constatação do finalismo relativamente aos seres desprovidos de conhecimento: nas suas operações, os agentes naturais (desprovidos de razão) alcançam quase sempre um resultado, um bem que se configura como sendo o seu fim, porque representa o que é ótimo para a sua natureza. Uma vez que se trata do direcionamento para um fim por seres desprovidos de conhecimento e que, dada a constância do comportamento dos seres naturais, este finalismo não pode ser explicado pelo acaso, conclui-se que existe um ser inteligente capaz de os dirigir para esse fim.

As diversas demonstrações da existência de Deus encontram um complemento necessário nas argumentações relativas aos atributos específicos de Deus, como a unicidade, a infinidade e a bondade; além disso, Tomás de Aquino considera que as provas da existência de Deus, ainda que oferecendo conclusões altamente convincentes, não são demonstrações apodíticas capazes

de tornar evidente à razão finita a transcendência de Deus ou de abolir o carácter misterioso da revelação e a gratuidade do ato de fé.

No âmbito da filosofia do conhecimento, Tomás de Aquino propõe uma reelaboração do empirismo moderado de Aristóteles, segundo o qual o intelecto extrai os conceitos abstraindo-os da realidade empírica apreendida através dos sentidos; os conceitos universais são submetidos a um juízo por ação do intelecto, que se serve da posse congénita dos primeiros princípios (princípio de identidade, da não contradição e do terceiro excluído). A noção mais compreensiva a que pode chegar o intelecto humano é a de ser (ou seja, do que existe), que, por isso, constitui o objeto específico da ontologia e que consente, através da fórmula da analogia, a elaboração do percurso da metafísica relativamente ao ser, as suas propriedades transcendentais (uno, verdadeiro, bom, belo), a natureza dos seres compostos de matéria e forma, e as causas do devir e do agir no mundo.

Da antropologia grega à imortalidade da alma

Tomás de Aquino assume a perspectiva antropológica e psicológica de Aristóteles, segundo a qual a alma intelectiva do homem, que assegura a possibilidade da operação do pensar ou do raciocinar, é detentora das características da forma substancial, ou seja, é capaz de organizar o homem como ser existente e operante; essa forma substancial é única e desempenha igualmente as funções de alma vegetativa e sensitiva.

A doutrina da unicidade da forma substancial oferece um contributo decisivo para a solução do problema da unidade intrínseca do sujeito, que, pelo contrário, está comprometida na antropologia dualista de matriz platónica; no entanto, fica por resolver o problema de a recuperada unicidade não comprometer, pelo seu lado, a imortalidade da alma, decisiva para a antropologia cristã.

Tomás de Aquino chega à afirmação da prerrogativa de a alma humana sobreviver à dissolução do corpo, que, porém, é o órgão que promove o desenvolvimento das suas atividades formais, argumentando que a alma não necessita, no que respeita à atividade intelectiva, de se servir do corpo como órgão. Aquino giza, portanto, um percurso com vista a demonstrar que a alma, além de ser forma substancial, é forma subsistente, ou seja, possui uma existência autónoma, que resulta do facto de realizar operações independentes do corpo, como o conhecimento que pode ter de todos os corpos, o conhecimento do universal e o autoconhecimento. Sendo esta forma pura, dado

que as operações acima descritas não a vinculam a órgãos corpóreos, postula-se também a sua independência ontológica, excluindo-se, por isso, que a alma intelectual se corrompa com a corrupção do corpo.

A tese da «subsistência» da alma do homem, única forma substancial do corpo, explicita a valência da alma não somente na sua função de «espírito», de princípio de entendimento, mas também na sua função metafísica, como princípio ontológico, na base de um isomorfismo entre a operação do conhecer e do ser do sujeito cognoscente, isomorfismo expressado pelo adágio escolástico: *operari sequitur esse*, ou seja, operar depende do ser. A conexão entre ordem operativa e ordem ontológica assenta quer na conceção da forma como princípio de transmissão do ser quer na assunção do ser como princípio de atividade quer na perfeição que consente desenvolver o dinamismo da operação.

Convencido da ortodoxia, no sentido aristotélico, destas teses, Tomás de Aquino, em todas as suas obras, opõe-se energeticamente à interpretação materialista da alma de alguns peripatéticos gregos, como Alexandre de Afrodísias (séculos II e III), e, sobretudo, à do célebre comentador árabe de Aristóteles, Averróis (1126-1198), relançada em Paris por Siger de Brabante (c. 1235-1282): Averróis e Siger defendem que o intelecto ativo e passivo, de que Aristóteles fala, é uma substância espiritual separada, única para toda a espécie humana, enquanto o homem singular dispõe apenas do conhecimento sensitivo que culmina na fantasia ou imaginação potenciada. Segundo Tomás de Aquino, a unidade do intelecto (o monopsiquismo) exclui uma atividade cognoscitiva autónoma nos indivíduos, assim como a sobrevivência destes à dissolução do corpo.

A aproximação teológica à antropologia, que se pode verificar nas obras de exegese bíblica de Tomás de Aquino, mantém uma sinergia intrínseca com as perspetivas filosóficas acima expostas podendo ser sintetizada da seguinte maneira: tendo em conta a grande solicitude que o Deus da revelação judaico-cristã demonstra para com o homem, pode concluir-se que no homem está escondida «alguma coisa capaz de perpetuidade». Dado que Deus na sua obra se ocupa exclusivamente de coisas que mantenham uma relação apropriada com o seu próprio ser eterno, deve concluir-se que o ser do homem, de que Deus se ocupa, está destinado à eternidade.

Felicidade terrena e beatitude eterna

Todos os homens admitem alcançar um fim último, na medida em que todos

desejam a sua felicidade ou a sua perfeição: nestas noções de felicidade ou de perfeição está inerente a noção de fim último enquanto bem supremo, capaz de conferir a felicidade ou a perfeição; não existindo, falharia a própria noção de felicidade ou de perfeição nos graus parciais. Este ordenamento finalista supremo determina todas as escolhas éticas do agir humano, partindo da esfera das virtudes morais, já delineadas por Aristóteles, e alargando-se ao plano das virtudes sobrenaturais (fé, esperança e caridade), sobre as quais assenta a moral cristã.

Se, de um modo geral, a felicidade está conectada com o facto de o desejo se aquietar ao alcançar o bem desejado, que produz deleite ou prazer, esta experiência de deleite é máxima quando se trata da obtenção do fim último, do bem supremo, capaz de saciar total e definitivamente o desejo. Para o homem, portanto, perspectivam-se duas qualidades distintas de felicidade: a terrena, resultado do alcance de bens finitos, e a eterna, derivada do bem supremo. A felicidade terrena, imperfeita, remete sempre para a qualidade de felicidade do homem, dotado de intelecto e vontade. Já Aristóteles havia fixado os traços característicos da felicidade humana na aspiração da mente do homem ao conhecimento total e perfeito das realidades simples. Contudo, o homem não se reduz ao intelecto e, depois de ter distinguido entre ação transitiva, que passa pela matéria externa (*facere*), e ação imanente, que permanece no próprio agente (*agere*), Tomás de Aquino perspectiva a abertura infinita que traça o campo da atividade humana, dado que o homem se caracteriza pelo plexo razão/mãos: «A alma intelectiva, sendo capaz de compreender os universais, tem uma potência que alcança infinitos objetos.» Possuindo por natureza a razão e as mãos, «o homem pode fabricar instrumentos de uma variedade infinita e em ordem a efeitos infinitos» (*Summa Theologiae*, I, 76, 5, ad 4).

Em relação às linhas de tendência dos seus antecessores, Tomás de Aquino reavalia a relação homem/natureza: nele não existem traços do pessimismo de todos os que viam na obrigação de trabalhar somente o resultado de uma punição, nem a desconfiança na relação com o mundo natural, inerente a todas as visões maniqueístas e dualistas. No seu pensamento, afloram amplamente, portanto, todos os estímulos culturais que conduziram a uma renovação da visão do contexto natural em que o homem opera, em consonância com as novidades fundamentais registadas desde o início do século XIII: a que provém da celebração dos elementos presentes no *Cântico das Criaturas*, de Francisco de Assis (1181/1182-1226), e a que resulta da visão científica do cosmo contida nos livros naturais (*Física*, *Metafísica*, *Da Alma*) de Aristóteles, que substituiu

quer a cultura do simbolismo místico quer a cultura fantasiosa dos lapidários e dos bestiários da Alta Idade Média.

V. também: *A filosofia no islão medieval: temas e protagonistas*, p. 293;
A dupla via das traduções e o nascimento do saber crítico, p. 311;
Universidades e ordem dos estudos. O método escolástico, p. 319;
As summae e a tradição do comentário no pensamento medieval, p. 325;
Alberto Magno e a Escola de Colónia, p. 341; *Boaventura de Bagnoregio*, p. 354;
Guilherme de Ockham, p. 377; *Eckhart e a mística renana*, p. 391; *A alma*, p. 404; *Arte e ordens mendicantes*, p. 760.

BOAVENTURA DE BAGNOREGIO

de Marco Rossini

Giovanni da Fidanza, conhecido por Boaventura de Bagnoregio, conduz uma reflexão de clara inspiração agostiniana funcional para a construção de uma «filosofia franciscana»; a sua reflexão é uma reivindicação coerente do carácter não autossuficiente da pesquisa filosófica no seio de um século pautado por um aristotelismo triunfante.

A vida e a obra

Giovanni da Fidanza (c. 1221-1274) nasce em Civita de Bagnoregio (atual Viterbo) no seio de uma família tipicamente burguesa: o pai, também ele de nome Giovanni, é médico de profissão. Aos 18 anos, após estudar no convento dos frades menores da sua cidade natal, o futuro Boaventura desloca-se a Paris para frequentar a Faculdade de Artes; é a este período que remontam os seus primeiros contactos com o ambiente franciscano. Em 1243, depois de obter o título de *magister artium*, entra na ordem de São Francisco, assumindo o nome de Boaventura; já *baccalaureus biblicus*, em 1248, é encarregado da leitura «cursória» da Bíblia. No fim do período de formação de dois anos, obtido o título de *baccalaureus sententiarum*, leciona sobre as *Sentenças*, de Pedro Lombardo (c. 1095-1160), (*Commentarius in Quattuor Libros Sententiarum*). Em 1253 é-lhe conferida a *licentia docendi* e, ao mesmo tempo, torna-se *magister regens* da escola franciscana da capital francesa. Os anos seguintes serão marcados por uma forte polémica entre os mestres seculares e os que pertencem às novas ordens mendicantes, que são excluídos da Universidade de Paris; apesar disso, Boaventura prossegue a sua atividade didática. Remontam

a este período algumas das obras mais famosas do mestre franciscano: *Quaestiones Disputatae de Scientia Christi*, *Quaestiones Disputatae de Mystério Trinitatis*, *Breviloquium*, *De Reductione Artium ad Theologiam*, bem como inúmeros comentários à Bíblia. Em 1257, o capítulo geral dos franciscanos reunido em Roma elege Boaventura ministro-geral da ordem. A sua posição em relação aos problemas mais importantes colocados pela interpretação da *Regula* de São Francisco (1181/1182-1226) foi tornada pública nos meses anteriores através da *Epistula de Tribus Quaestionibus*. Em agosto desse mesmo ano, na sequência da imposição de Alexandre IV (?-1261, papa desde 1254), a congregação de mestres da Universidade de Paris acolhe no seio da instituição Boaventura e Tomás de Aquino (1221-1274), pondo fim, deste modo, aos conflitos dos anos precedentes. A 4 de outubro de 1259, Boaventura cumpre uma peregrinação ao monte Alverne, onde, segundo a tradição, São Francisco recebera em 1224 os estigmas, e a seguir compõe *Itinerarium Mentis in Deum*. No ano seguinte, o capítulo geral da ordem, reunido em Narbona, encarrega-o da redação de uma nova biografia de São Francisco, que coteje todas as biografias anteriores e seja capaz de eliminar as contradições existentes; o resultado deste trabalho, *Legenda Maior*, será apresentado no capítulo geral de Pisa em 1263. Três anos depois, um novo capítulo geral adotará o texto de Boaventura como a única biografia oficial da ordem, impondo a destruição de todas as anteriores biografias franciscanas. Entre 1266 e 1268, novamente inserido no ambiente cultural parisiense, participa nos debates instigados pelo conhecimento do pensamento de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) e dos seus intérpretes. No ano seguinte, após presidir ao capítulo geral da ordem, realizado em Assis, regressa a Paris e participa numa nova fase da polémica entre clero secular e membros das ordens mendicantes, defendendo o papel e as ideias dos últimos na obra *Apologia Pauperum contra Calumniatorem*. Em 1273, profere várias conferências que constituem a sua última grande obra: *Collationes in Hexaëmeron*, mas vê-se depois obrigado a mudar-se de Paris no seguimento da sua nomeação para cardeal de Albano. Em 1274, defende a ordem franciscana no concílio de Lyon contra os ataques movidos por alguns prelados e, a seguir, demite-se do cargo de ministro-geral. Morre em julho desse ano.

O significado de uma vida

No seu conjunto, a obra de Boaventura parece estruturada em torno de uma dupla operação cultural, direcionada para o interior e para o exterior da ordem

franciscana. Relativamente ao exterior, a tarefa assumida pelo autor, quer no que diz respeito à contestação dos mestres seculares da Universidade de Paris, quer no que concerne àqueles que, por exemplo, durante o concílio de Lyon de 1274 pediam a abolição da ordem franciscana, é fazer ver que o movimento franciscano tem uma filosofia própria e que, não obstante o carácter iliterato do fundador e dos seus primeiros sequazes, da sua experiência resulta uma visão do homem e do mundo que constitui o fundamento sobre o qual se deverá construir uma reflexão filosófica e teológica original. Esta constatação está na base da operação cultural que Boaventura direcionará para o interior da ordem, que conduzirá durante 17 anos. O seu teor explica que não é permanecendo iliterato que se é verdadeiramente fiel aos ensinamentos de São Francisco, mas incentivando a pesquisa filosófica e teológica de acordo com a inspiração original, sem se abandonar à *vana curiositas* de matriz pagã e, simultaneamente, valorizando os instrumentos da *scientia* no percurso que conduz à *vera sapientia*.

Neste sentido, como a sua própria biografia atesta, a reflexão de Boaventura firma-se em torno de três eixos fundamentais: a pesquisa filosófico-teológica, a visão contemplativa e a inspiração franciscana, entendidas, no entanto, não como elementos separados, mas como momentos que, através da sua recíproca e constante relação, contribuem para definir um processo ininterrupto. Por isso mesmo, a imagem que melhor designa o quadro da reflexão de Boaventura é a de *itinerário*, que propõe o título da sua obra provavelmente mais conhecida (*Itinerarium Mentis in Deum*), marcado, também em virtude da profunda dívida sempre recordada pelo mestre franciscano, para com o pensamento de Agostinho (354-430), pelos três momentos da memória, do intelecto e da vontade.

A pesquisa filosófico-teológica (ou do intelecto)

Boaventura não se limita a recordar em mais do que uma ocasião a sua dívida para com Agostinho, mas constrói inteiramente a sua própria especulação filosófica em torno de dois pressupostos de claríssima derivação agostiniana: os conceitos de dinamismo e de analogia. Estas duas linhas mestras são o fundamento quer da análise da realidade e da sua relação com o criador quer do exame das modalidades com que o homem desenvolve a sua própria ação cognitiva. O ponto de partida para analisar a realidade é composto por uma metáfora, que Boaventura partilha com quase todo o pensamento medieval, que nos diz que o mundo é um livro onde é possível ler a presença e a marca do

criador: «O mundo criado é como um livro onde brilha, se manifesta em formas sensíveis e se lê a Trindade criadora» (*Breviloquium*, II,12,1). É neste plano que se joga a semelhança entre as criaturas e o criador: por um lado, recusa-se qualquer comunhão de essência entre Deus e as coisas (segundo Boaventura, nenhuma imitação do infinito é possível pelo finito), por outro, as coisas são transformadas no primeiro degrau do percurso que conduz a mente humana até Deus. *Vestigia Dei* é, por isso, o termo correto para caracterizar as coisas sensíveis, que, como qualquer outra realidade, são compostas por matéria e forma segundo a conhecida doutrina do hilemorfismo universal. Todavia, as coisas não estão somente inseridas no itinerário cognitivo que move o homem na direção do próprio criador mas também são caracterizadas por possuírem um dinamismo interno. De facto, Boaventura contrapõe-se aos aristotélicos seus contemporâneos, especialmente a Tomás de Aquino, considerando que não é apenas uma única forma, em união com a matéria-prima, que realiza completamente todo o ser. O ser, pelo contrário, é caracterizado por uma pluralidade de formas, cada uma delas determinando uma realização e, ao mesmo tempo, abrindo-se para novas perfeições. Esta tensão, já presente, segundo o mestre franciscano, na matéria primordial – também ela, portanto, não privada de uma determinação formal por muito incompleta que seja –, é a marca da «espera universal por Deus», existente, segundo a conhecida afirmação de Étienne Gilson (1884-1978), no próprio coração das substâncias. Desde o início que à matéria está unida a forma substancial da luz, que é a mais ativa e perfeita entre as formas. Deste modo, Boaventura parece herdar alguns elementos da metafísica da luz proposta uns decênios antes, em Oxford, por Robert Grosseteste (1175-1253), estabelecendo um nexos entre ela e a narrativa bíblica da criação. A luz atualiza os corpos predispondo-os a receber as suas determinações sucessivas e, ao mesmo tempo, hierarquiza os seres: «A luz é a forma substancial dos corpos que possuem o ser na forma mais verdadeira e digna no género dos seres em virtude da sua maior ou menor participação na própria luz.» (*II Sent*, d. 13, a. 2, q. 2, resp.). É precisamente por causa desta participação diferente na natureza da luz que «cada criatura narra a sapiência do criador. De facto, o mundo é como um espelho cheio de luzes, e como o carvão brilha com a luz.» (*In Hexaëmeron*, 2.3).

O homem é o único ser capaz de ler esta narração e de empreender o percurso de ascensão até Deus, que Boaventura menciona em muitas das suas obras. Como fundamentação desta ação encontramos mais uma vez as linhas

mestras do pensamento deste autor: analogia e univocidade. Só o homem pode efetivamente reconhecer a presença do criador no interior da realidade natural e o ritmo trinitário particular que lhe foi impresso («Tu regulaste cada coisa em número, medida e peso», *Sap.* 11, 21), em virtude da relação análoga que se instaura entre as diversas faculdades internas da sua alma: memória, intelecto e vontade. É precisamente isto que torna o homem, único entre as realidades criadas, não um simples *vestigium*, mas uma verdadeira *imago Dei*. Neste processo de ascensão, que principia nas realidades sensíveis, ponto de partida imprescindível do conhecimento humano segundo o mestre franciscano («a alma criada é como uma *tabula rasa*», *II Sent.*, d. 1, p. 2, a. 1, q. 2, ad 2-3), o homem é sustentado pela luz da verdade, cuja existência indiscutível é o fundamento necessário para qualquer pesquisa. Além da existência dos dados sensíveis, o conhecimento torna-se possível pela presença imediata na alma do homem de um critério, de uma lei que permite fundar os juízos do intelecto que explicam a atividade cognitiva. Este critério de juízo, que Boaventura chama *naturale iudicarium*, não pode, porém, prescindir da experiência e, portanto, constitui-se como critério formal do juízo do intelecto e não como presença imanente das *species* cognitivas.

O critério de verdade é, portanto, inato, já que sem ele nem o pensamento seria possível, como afirma o mestre franciscano com notável coincidência com a demonstração aristotélica do princípio da não contradição: «A luz da alma é a verdade; esta luz não conhece ocaso. De facto, ilumina a alma com tanta força, que nem mesmo se pode pensar ou dizer que assim não é sem o homem se contradizer. Uma vez que, se a verdade não é, é verdadeiro que a verdade não é; portanto, alguma coisa é verdadeira; e se alguma coisa é verdadeira, é verdadeiro que a verdade é; por isso, se a verdade não é, a verdade é» (*In Hexaëmeron*, 4.1). Deste modo, Deus, já anteriormente identificado com a fonte do ser, assume também a função de fonte da verdade, com base numa sobreposição significativa entre ordem ontológica e ordem gnosiológica, mesmo que sejam percursos em duas direções opostas. A pesquisa filosófica, chamada anteriormente a demonstrar a existência de Deus como causa dos seres reais, não autossuficientes em relação à existência, obtém agora o mesmo resultado indicando Deus como pressuposto inato para a aspiração à verdade própria da alma. Realiza-se, assim, uma passagem significativa da exterioridade para a interioridade, premissa indispensável da tensão ascendente que constitui o último momento do conhecimento racional: «Porque é possível conhecer Deus não apenas fora de nós mas também dentro

de nós, deve também ser possível conhecê-lo enquanto superior a nós: fora de nós por meio das marcas, dentro de nós por meio das imagens, por cima de nós por meio da luz presente como sinal acima da nossa mente.» (*Itinerarium Mentis in Deum*, V. 1). Confirma-se quer o pressuposto agostiniano, adotado por Boaventura, da alma humana enquanto sede da verdade quer a complexa interação entre a mente do homem e a verdade, que desempenha a função de princípio regulador da atividade cognitiva, em analogia com a função que a luz desempenha na ação de ver. Isto é confirmado pela identificação do par verdade/luz com o ser, que o mestre franciscano em variadas ocasiões defende que «é aquilo que primeiramente é concebido pelo intelecto» (*Itinerarium Mentis in Deum*, V. 3), precedência que, todavia, reportada à *ordo perfectionis*, não pode afetar a ação cognoscitiva, marcada e limitada pela condição particular do homem, que o impede de ter qualquer conhecimento imediato de Deus.

Por isso, estão criadas, através da ação cognitiva da alma, as premissas para que seja possível o homem ter a experiência de Deus, mas a condição de *viator* impõe-se-lhe com toda a força do seu carácter limitador, impossibilitando qualquer ação orientada para *comprehendere* Deus. A *scientia* realizou o seu próprio dever sustentada pela tensão para o infinito, que a impede de se satisfazer com a *vana curiositas* e a impele rumo à *sapientia*.

A visão contemplativa (ou da memória)

Agostinho, em *De Doctrina Christiana*, havia teorizado o carácter funcional da *scientia* em comparação com a *sapientia*, lendo metaforicamente o episódio do furto perpetrado pelos hebreus no momento da fuga do Egito (*Ex.* 12, 31-36). Distinguindo especificamente fruição e uso, afirmara a forte conexão existente entre as coisas, enquanto sinais que reenviam para um dado significado, e a *scientia* como instrumento que convida à *sapientia*. Boaventura, inserindo-se plenamente no interior desta tradição, em aberta polémica contra qualquer posição que aristotelicamente afirme o carácter autónomo da pesquisa filosófica, defende que somente se possa fruir, no sentido próprio do termo, de Deus (*solo Deo fruendum est*), uma vez que somente em relação a Ele a fruição se conecta quer ao prazer quer à tranquilidade. É esta a condição da *sapientia*, o conhecimento experimental de Deus, que, em alguns casos, o mestre franciscano intitula de *docta ignorantia*, obtida apenas por intermédio da graça divina, como aconteceu com Francisco no monte Alverne. Não é esta a condição do *viator*, como resulta evidente da

falta dos dois dados característicos do pensamento de Boaventura: o conhecimento sapiencial das razões eternas não se serve do instrumento analógico a que, pelo contrário, está vinculada a pesquisa do homem depois do pecado original, e, sobretudo, é caracterizado por uma tranquilidade que apazigua o dinamismo (a agostiniana inquietude do coração), que sustenta o impulso cognitivo do homem sobre a Terra. Esta nova condição gnosiológica, qualitativamente diversa da característica da inteligência filosófica e totalmente entregue à ação divina, realiza-se a partir do itinerário cognitivo produzido com os instrumentos limitados que se encontram à disposição do homem, mas determina uma separação, uma cesura com ele. Para caracterizar este verdadeiro itinerário, Boaventura recorre frequentemente a oximoros em torno do par luz/ /trevas: «Ali se encontra a impenetrável caligem que contudo ilumina as mentes que abandonaram as investigações curiosas.» (*In Hexaëmeron*, 20.11). A realização deste passo comporta o abandono de todas as operações intelectuais e a completa transformação do sujeito cognoscente que leva plenamente a cabo, concretizando e executando o caminho de retorno a si mesmo iniciado pela memória e que se completa no amor.

A inspiração franciscana (ou da vontade)

A pesquisa orientada para a *sapientia* envolve a totalidade do indivíduo e não apenas as suas faculdades cognitivas. A pertença do autor à ordem franciscana e a sua longa meditação sobre a vida de São Francisco, que encontra a sua própria síntese na *Legenda Maior*, dotam a filosofia de Boaventura de uma particular e essencial orientação existencial. Boaventura está ciente de que o que foi possível a Francisco em virtude da sua assimilação a Cristo poderá ser imitado somente de forma muito imperfeita pelo homem marcado pelo pecado original. Para produzir esta pálida imitação é necessário um esforço do conhecimento, e é também por isso que a fidelidade a São Francisco consiste na superação da condição de «iletrados» dos seus primeiros sequazes e na vontade. É precisamente nesta faculdade da alma humana que se concretiza a máxima aproximação e semelhança com Deus e, ao mesmo tempo, a maior e a mais completa distância d'Ele: a faculdade do querer é, com efeito, tão plenamente livre no homem como em Deus, se com isto se quer referir a ausência de constrangimentos, mas é nos dois radicalmente diversa em termos de dignidade e de poder. Assim, com o intuito de realizar o próprio fim, ou seja, a ação dirigida para o bem moral, em plena analogia com o que acontece ao intelecto na esfera cognitiva, também a vontade recebeu uma inclinação

natural (*naturale quoddam pondus*), que a direciona para o âmbito da ação e que Boaventura chama *synderesis*. O papel da livre vontade é igualmente determinante para o percurso cognitivo do homem, uma vez que o simples conhecimento do que é bom não implica necessariamente a adesão ao que é bom, de maneira que o livre-arbítrio do homem, que é fruto do encontro do intelecto com a vontade, «começa na razão e cumpre-se na vontade» (II *Sent.*). Isto possibilita a passagem da *scientia* à *sapientia*, que, para Boaventura, é o objetivo último da pesquisa filosófica, o fruto de uma decisão existencial, e não o simples resultado da atividade cognitiva.

Um agustiniano entre Platão e Aristóteles

A inspiração de fundo da filosofia de Boaventura é certamente agostiniana; contudo, o mestre franciscano não pôde evitar confrontar-se com as novidades introduzidas pela tradução das obras aristotélicas, que se difundiam no início do século XIII, sobretudo em ambiente parisiense. Boaventura assume, por vezes de forma consciente, termos e conceitos de derivação aristotélica (como resulta inequívoco, por exemplo, na doutrina do hilemorfismo universal), mas refuta o que considera a inspiração de fundo da filosofia aristotélica: a reivindicação da autonomia da pesquisa filosófica na investigação sobre o homem e Deus. Isso resulta evidente nas suas últimas obras, em todas as *Collationes in Hexaëmeron*, redigidas quando o clima institucional em relação à filosofia aristotélica estava a mudar e as condenações de 1277 batiam à porta. Na sua polémica antiaristotélica, Boaventura faz apelo à filosofia de Platão (428/427 a.C.- 348/347 a.C.), lida através das obras de Agostinho, recorrendo, de um modo particular, à teoria das ideias, considerada a única metafísica válida, dado que permite olhar para Deus como *causa exemplare* de todas as coisas e não simplesmente como causa eficiente e final, como é proposto na obra de Aristóteles. É no interior de uma metafísica de clara inspiração platónica que é possível evidenciar o papel do Verbo como palavra de Deus, na qual estão contidos os modelos de todas as coisas, mostrando uma vez mais que a razão humana, se for inserida corretamente no caminho que da *scientia* conduz à *sapientia*, é capaz de apreender verdades fundamentais.

V. também: *Universidades e ordem dos estudos. O método escolástico*, p. 319; *Tomás de Aquino*, p. 346; *A tradição franciscana*, p. 361; *A alma*, p. 404; *A questão do conhecimento*, p. 410; *Arte e ordens mendicantes*, p. 760.

A TRADIÇÃO FRANCISCANA

de Federica Caldera

É difícil identificar uma só perspectiva teórica como característica distintiva do pensamento franciscano. Da oposição ao pensamento tomista e aristotélico à revalidação de Boaventura e de um neoaugustinismo, do exemplarismo de matriz platónica ao debate sobre a pluralidade das formas: são estas as principais características da gnosiologia, metafísica e ética franciscanas.

Uma intensa luta intelectual: os franciscanos contra Tomás de Aquino

O envolvimento (pelo menos indireto) de Tomás de Aquino (1221-1274) na condenação de Paris de 7 de março de 1277 provoca a dura reação franciscana contra o tomismo. Nesse mesmo ano, além da censura exercida através das proibições de Tempier (?-1279), algumas doutrinas do dominicano são também alvo de censura em Oxford por iniciativa de Robert Kilwardby (?-1279). Provavelmente em 1278 e também em Oxford, Guilherme de La Mare (?-1298) redige o *Correctorium Fratrū Thomae*, onde procede à confutação sistemática do tomismo em tons fortemente polémicos, escolhendo como alvo 118 teses retiradas de diversas obras de Tomás de Aquino. Além de inspirar os 60 artigos das anónimas *Declarationes*, por ocasião do capítulo geral da ordem franciscana, reunido em Estrasburgo em maio de 1282, o *Correctorium* é adotado como antídoto oficial contra os «erros» de Tomás de Aquino: a divulgação da *Summa Theologiae* é autorizada somente se for acompanhada pelos esclarecimentos de Guilherme. Esta disposição desencadeia quase de imediato a ira dos confrades de Tomás de Aquino, que iniciam a redação das chamadas *Correctoria Corruptorii*: cinco obras que, visando um objetivo polémico e apologético, pretendem demonstrar que ao arrogar-se o papel de «corretor» de Tomás de Aquino, mas oferecendo na realidade uma leitura malevolente dos seus textos, De La Mar não é mais do que o seu «corruptor» (*corruptor veritatis*). Já em 1279, o capítulo geral de Paris da ordem dominicana adotara uma estratégia defensiva a respeito de Tomás de Aquino, ameaçando com severas punições todos os frades que se referissem ao *Aquinate* de um modo indecente ou irreverente. Na sequência deste procedimento e uma vez mais por ocasião do capítulo geral de Paris, em 1286, os dominicanos promovem igualmente uma política positiva, empenhando-se

em divulgar a memória e o ensino de Tomás de Aquino, candidato a mestre oficial da ordem.

A condenação decretada por Kilwardby em 1277 é confirmada em 1284, também em Oxford, por John Peckham (c. 1240-1292), provocando com esta decisão a ira dos dominicanos. Em 1285, circula um violento *pamphlet* anônimo que reprova Peckham por odiar sem razão os estudos filosóficos. Na sua carta de resposta, datada de 1 de junho de 1285, Peckham coloca-se claramente a favor da doutrina augustiniana-boaventurina (mais sólida e sã) e contra a tomista (destruidora dos ensinamentos de Agostinho). Além disso, a 30 de abril de 1286, condena solenemente oito teses de inspiração tomista, que ajuíza de heréticas, e decreta a excomunhão do dominicano Richard Klapwell. Outro dos mestres que, juntamente com Peckham, e sobretudo depois de 1282, se torna um dos indivíduos mais críticos de Tomás de Aquino é indubitavelmente Roger Marston (c. 1245-c. 1303), que, em *Quaestiones de Anima* (1283-1284), critica com virulência o *Aquinate*, contestando-lhe a infidelidade a Agostinho e acusando-o de se apoderar dos seus textos e de os deformar conforme a sua conveniência, incluindo-o no rol dos detestáveis «teólogos filosofantes» que pensam elaborar uma teologia verdadeira fundamentando-se numa filosofia falsa, parcial e repleta de erros, devedora de «homens infernais» como Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) e Averróis (1126-1198).

Questões historiográficas: neoaugustinismo e antitomismo?

No passado, a historiografia, no decurso de um longo debate dedicado à caracterização do pensamento do século XIII, insistiu várias vezes na tese de que o movimento franciscano do século XII era orientado por uma matriz filosófica antiaristotélica e neoaugustiniana. Ephrem Longpré e Leone Veuthey, em particular, definiram a orientação doutrinal da escola franciscana em termos de uma «fidelidade respeitosa» a Santo Agostinho e distinguiram três escolas augustinianas no interior do movimento franciscano: o augustinismo neoplatónico de Boaventura (c. 1221-1274), o aristotelismo augustiniano de Duns Escoto (1265-1308) e o augustinismo matemático-experimental de Guilherme de Ockham (1280-1349).

Não é necessário insistir que estas afirmações, se bem que parcialmente verdadeiras, acabam por cair em lugares comuns e generalizações fáceis. Com efeito, sabe-se que, do ponto de vista doutrinal, o pensamento franciscano apresenta uma grande variedade de perspetivas, sendo o franciscanismo mais

atípico, sem dúvida, o de Roger Bacon (1214/1220-1292), e é hoje aceite que os frades menores dos séculos XIII e XIV não constituíam de modo algum uma «escola» unitária nem previam nenhuma forma de efetiva imposição doutrinal, como por vezes acontecia na ordem dominicana. No entanto, na impossibilidade de se propor uma caracterização rígida e unívoca do pensamento franciscano do final do século XIII, deve assinalar-se que a inspiração augustiniana que o preside não implica que as manifestações teológico-filosóficas se reduzam a simples e repetidas tentativas de oposição ao «sistema» aristotélico ou a um clamor contra o sucesso galopante e imparável do peripatetismo. Como muito bem sublinha François-Xavier Putallaz (F.-X. Putallaz, *Figure Franciscane alla Fine del XIII Secolo*, 1996), a identificação *tout court* da corrente augustiniana com a filosofia franciscana é em certa medida discutível: «absolutizando» a categoria do neoaugustinismo como se fosse o único denominador comum do movimento franciscano medieval, arriscamos ocultar a «constelação» de centros de interesse que, pelo contrário, diferencia a especulação dos frades menores nos últimos anos do século XIII.

Revisitando de forma crítica a conclusão de Fernand van Steenberghen, que relaciona o nascimento do neoaugustinismo franciscano com a exigência de este movimento reagir contra o tomismo nascente, com o intuito de tutelar a ortodoxia e o espírito cristão contra o pensamento do *Aquinate*, Putallaz esclarece que não se deve atribuir ao antitomismo neoaugustiniano um carácter globalizante: se o neoaugustinismo se reduzisse exclusivamente a uma forma de antitomismo flagrante, muitos autores franciscanos não poderiam ser considerados neoaugustinistas.

Surpreendentemente, Guilherme de La Mare constitui o caso mais emblemático para documentar quão indevida é esta leitura do neo-augustinismo em chave antitomista. O *Comentário às Sentenças* (1262-1264? ou 1268-1270?), de Guilherme, é um texto que evidencia uma imagem provavelmente inesperada do seu autor. Guilherme de La Mare não surge absolutamente como um herdeiro intransigente de Agostinho, antes reinterpreta o seu ensinamento sem cair no servilismo. Também não é um repetidor acrítico de Boaventura: de facto, a propósito de questões historicamente relevantes, renova-lhe a sua fidelidade com alguma reserva, exprimindo, por vezes de forma aberta, o seu desacordo em relação às posições do mestre. Sobretudo, ao contrário do que foi até hoje defendido pela crítica e pela historiografia, Guilherme nem sempre é um adversário irreduzível de Tomás de Aquino; de facto, salvo poucas exceções, no *Comentário às Sentenças* não se encontra o antitomismo

amplamente e programaticamente presente em *Correctorium Fratis Thomae*. Muito pelo contrário, na obra de Guilherme, Tomás de Aquino é considerado uma fonte da qual se deve beber ou que importa consultar, devendo ser tratada com o devido respeito, mesmo quando é objeto de discórdia, num sábio equilíbrio entre crédito e crítica. Entre as fontes dominicanas de Guilherme, destaca-se igualmente Pierre de Tarentaise (?-1276), comentador, entre 1256 e 1258, das *Sentenças*, usado com frequência para acreditar determinadas críticas dirigidas a Tomás de Aquino, ou para servir de referência sólida, por vezes literal, em debates sobre várias problemáticas cosmológicas ou metafísico-teológicas. São, portanto, muitos os fatores que nos induzem a negar que Guilherme tenha sido um acérrimo expoente do «neoaugustinismo franciscano» tradicionalista e conservador que se opunha à divulgação da filosofia aristotélica e inspirava a censura de 1270: a dívida para com Aristóteles, o contínuo recurso a textos de mestres de ordens religiosas diferentes da sua (Pedro e Tomás) e – bastante significativo – o uso, abundante e construtivo, da filosofia de Averróis.

Com as devidas nuances e especificidades, o que é válido para Guilherme de La Mare é também válido para outros mestres da época. Nos últimos 30 anos pôs-se em causa o consolidado paradigma historiográfico que fazia de Mateus de Aquasparta (c. 1240-1302) o continuador mais fiel e coerente da linha de pensamento de Boaventura; segundo este paradigma, mesmo não tendo sido um discípulo direto de Boaventura, Mateus teria recebido integralmente as suas respostas doutrinárias, valorizando a inspiração augustiniana e repondo-a metodicamente em chave antiaristotélica. Numerosas pesquisas contribuíram para tornar mais rico e articulado o perfil especulativo de Mateus, evidenciando a sua originalidade face a Boaventura e a complexidade da sua ligação doutrinal à tradição aristotélico-tomista, muitas vezes sapientemente interligada com a lição augustiniana. Também Ricardo de Mediavilla (1249-c. 1308), cujos escritos foram frequentemente inseridos em categorias hoje em dia historicamente ultrapassadas («augustinismo», «escola boaventurina», «antitomismo»), se comporta de modo análogo em relação a Boaventura e lê com igual liberdade o seu mestre Mateus de Aquasparta e, de modo geral, todas as outras fontes. Herdeiro de teorias sobre as quais se pronuncia com extrema cautela, Ricardo é certamente um justo observador dos debates filosófico-teológicos em curso e, mesmo sem brilhar nas suas apreciações pessoais, nunca chega a cair num literalismo servil. O seu *Comentário às Sentenças* (1285-1295) não deve, portanto, ser apresentado como um simples prolongamento da

filosofia franciscana que se nutre das propostas augustiniano-boaventurinas: mais do que uma conceptualização endógena, aprecia-se nele efetivamente uma especulação flexível e dinâmica, explicitamente aberta ao confronto doutrinal com as suas fontes. O confronto (por vezes crítico) com as teorias dos outros, traço distintivo do modo de comentar de Ricardo, relaciona de forma significativa mestres contemporâneos ou da geração imediatamente precedente: filósofos e teólogos como Henrique de Gante (c. 1217-1293), Godofredo de Fontaines (?-c. 1306) e Egídio Romano (c. 1247-1316). Ricardo recorre constantemente a estes autores, reservando-lhes um lugar de relevo – ou pelo menos paritário e por vezes superior – como o que cabe aos seus confrades e, muitas vezes, não desdenha partilhar as suas teorias, mesmo quando contrastam com a teoria augustiniana. No *Comentário às Sentenças*, de Ricardo, é também atestada a influência, autêntica e profunda, exercida por Tomás de Aquino, criticado por muitas das suas teorias, mas seguido noutras, ainda que em contraste com a «linha oficial» da sua ordem.

O uso da razão filosófica: Olivi e a «recitação» dos filósofos

As páginas de *De Perlegendis Philosophorum Libris*, de Pedro de João Olivi (1248-1298), documentam bem como se pode ler a especulação franciscana como uma simples reação contra o ensino (inovador e incómodo) de Aristóteles e de Tomás de Aquino. Olivi insurge-se contra o culto idólatra de Aristóteles, evidencia os erros da filosofia (denuncia a sua estultícia) e, embora reconheça que é sempre uma forma de sabedoria (possui uma pequena centelha da verdade), adverte no entanto para a vaidade do que ensina (é somente uma sabedoria do mundo) e salienta a insignificância dos seus resultados (limitada aos dados sensitivos, está condenada a permanecer uma sabedoria terrena). Contrariamente a tudo o que foi frisado por uma certa historiografia, obstinada em apresentar os franciscanos como «grandes lutadores contra o averroísmo», estas afirmações de Olivi não constituem de modo algum um exemplo evidente do seu antiaristotelismo. *De Perlegendis* não representa um ataque contra Aristóteles ou contra a tradição aristotélica enquanto tal, antes atesta uma soberana indiferença face à filosofia em geral. De facto, segundo Olivi, se tivessem a pretensão de impor as suas teorias como uma verdade da fé, os antiaristotélicos também seriam «teólogos filosofantes»; portanto, tomar a peito a oposição entre augustinismo filosófico e aristotelismo significaria cair na idolatria, porque a fé é indiferente a qualquer forma de filosofia. Por isso, a melhor estratégia para abordar a filosofia é «recitar os filósofos»: enunciar os

seus argumentos racionais com a consciência de que apenas contêm valores prováveis, que são uma opinião a que o autor faz referência sem necessariamente a partilhar, sem a assumir como sua e sem a julgar.

Metafísica, teologia e ontologia

Devido à multiplicidade dos argumentos tratados, ao estilo diversificado das obras dos vários autores e à particularidade das suas atitudes especulativas, é difícil identificar uma única perspetiva teórica que possa servir de característica distintiva do pensamento franciscano. Todavia, podem indicar-se alguns temas, revisitados por quase todos os mestres, que ilustram bem a «sensibilidade franciscana» nos séculos XIII e XIV.

Nos anos compreendidos entre 1279 e 1290 é sistematicamente discutido o problema da cientificidade da teologia e da sua natureza prática, mais do que a especulativa. Sobre este tema, os mestres franciscanos são devedores da lição de Boaventura, mas não hesitam em atenuá-la e/ou esclarecê-la. John Peckham, aderindo sem desvios ao ensinamento de Boaventura, considera a teologia uma forma de sabedoria de conotações simultaneamente práticas e especulativas, porque guia a faculdade efetiva do amor de Deus e, ao mesmo tempo, ilumina o intelecto. Mateus de Aquasparta, ainda que concordando com Boaventura e Peckham quanto ao destaque dado à dimensão sapiencial da teologia, acentua igualmente a importância da sua componente especulativa. Ricardo de Mediavilla, pelo contrário, insiste nas vantagens práticas da teologia revelada, identificando a marca que a distingue da teologia dos filósofos (a metafísica). Guilherme de Ware (séculos XIII-XIV) introduz uma distinção subtil entre especulação e contemplação e afirma que a teologia é uma ciência contemplativa que almeja ao amor eterno de Deus. Guilherme de Ockham postula a clara separação entre razão e fé em nome da gratuitidade da segunda e, em garantia da liberdade divina, chega a negar a cientificidade da teologia. Também Pedro Auréolo (c. 1280-c.1322) a considera um saber argumentativo, um *discursus* que se desenvolve como um conjunto de proposições interligadas, mas que não pode almejar um estatuto epistemológico científico. Apesar das divergências, estas concepções teóricas estão, contudo, ligadas à ideia de que o saber está radicalmente subordinado à caridade e que o amor a Deus prevalece sempre sobre qualquer ciência especulativa.

Quanto à ontologia, assinalam-se as teorias muito originais de Duns Escoto e de Guilherme de Ockham. Reagindo contra a solução de Henrique de Gante, Escoto propõe a doutrina da univocidade do conceito de ser, que, indiferente à

qualificação de finito ou de infinito, se pode predicar univocamente de Deus e das criaturas. A superação da tradicional analogia do ser em favor da univocidade do ser apresenta-se como a condição de possibilidade de uma metafísica enquanto ciência e inaugura uma nova concepção da metafísica, não mais centrada no problema de Deus, mas na representação conceptual do ser e das suas propriedades transcendentais. Guilherme de Ockham transforma a ontologia do ser unívoco de Escoto na ontologia do ser singular, defendendo que o mundo não é essência, mas presença: conjunto de seres singulares irrepetíveis que não têm essência, mas que *são* essência. Nesta ontologia do concreto, a singularidade é imediata, evidente, não derivável e não demonstrável: é o modo de ser do ser, o seu modo de ser mais radical. Os outros modos de ser da metafísica tradicional (ser em si e por acidente, em potência e em ato) não são mais do que modos de significar (sinais).

Teoria do conhecimento

O pressuposto indispensável para explicar a teoria do conhecimento segundo a leitura dos franciscanos é o exemplarismo (fruto de uma nova leitura do platonismo em chave cristã), que assenta na representação de Deus como princípio de inteligibilidade do real e fonte da nossa ciência: a autorreflexão de Deus é o *logos* que produz a realidade. As ideias já não são concebidas como essências separadas das coisas sensíveis, como em Platão, tornando-se objetos eternos do pensamento de Deus: ao coincidirem com a sua inteligência, já não estão localizadas no hiperurânio, mas são colocadas *in mente Dei*. O exemplarismo tem uma grande influência na gnosiologia franciscana, geralmente fundada na convicção de que a obtenção da verdade está somente garantida através da intervenção direta de Deus na alma humana e que o acesso às ideias é mediado pela revelação divina. Depois de uma primeira fase no século XIII, em que se regista uma assunção informada deste «paradigma» augustiniano, segue-se, num segundo momento, a tomada de consciência das dificuldades ligadas a esta síntese cognitiva e a consequente procura de um novo modelo de pensamento, que, no entanto, não traia totalmente esta herança. Boaventura pode ser considerado o inspirador da sistematização, Henrique de Gante, o barómetro da crise e, ao mesmo tempo, a porta de entrada para uma nova via e Duns Escoto, o arquiteto da resolução final. Boaventura e Peckham consideram que o conhecimento da verdade só está plenamente alicerçado se derivar das razões eternas. Pelo contrário, Ricardo de Mediavilla, no seu *Comentário às Sentenças*, distancia-se da lição augustiniano-

boaventurina e, refutando a doutrina da revelação (cognitiva), tenta ultrapassar a dualidade entre o absoluto do conhecimento divino e a relatividade do saber humano, defendendo a autonomia deste. A defesa do ativismo cognitivo liga Ricardo de Mediavilla a Pedro de João Olivi, cujas páginas estão marcadas pelo esforço incessante para demonstrar que os atos intelectivos despontam do íntimo das nossas faculdades sem qualquer necessidade de recursos sobrenaturais. Como Ricardo, também Mateus de Aquasparta afirma que a luz incriada produz sobre o homem, como se fosse uma marca, um lume criado que é a verdadeira razão do conhecimento (natural) – e, portanto, a sua causa formal –, mas se Mateus (como Peckham) raciocina na ótica da dualidade imanência-transcendência e, por isso, reserva à luz do intelecto somente o papel de agente instrumental (secundário para a luz eterna com a qual coopera), Ricardo, por seu turno, privilegia unicamente o imediatismo e, portanto, exclui *a priori* a própria hipótese de competição. À semelhança de Mediavilla, também Guilherme de Ware produz uma leitura crítica dos textos de Agostinho e conclui que os que interpretaram a intervenção divina no conhecimento humano como uma ajuda especial e sobrenatural foram maus exegetas do bispo de Hipona. A teoria da intelecção da verdade primeira por intermédio da luz que dela deriva é objeto de contestação polémica em Roger Marston, que critica abertamente Mateus de Aquasparta, Ricardo Mediavilla e o fundamento tomista da sua posição. A rejeição da doutrina da revelação é categórica em Duns Escoto, que está convicto de que o homem pode alcançar a verdade confiando exclusivamente nas forças do seu próprio intelecto.

A reflexão sobre as condições, os limites e a finalidade do conhecimento humano apresenta-se crucial para muitos mestres franciscanos, que, ao meditar sobre o desenvolvimento do processo cognitivo humano, esbarram na questão espinhosa da abstração, da relação entre intelecto agente e intelecto possível, entre sujeito e objeto do conhecimento. Duns Escoto argumenta ao mesmo tempo contra os augustinianos, que minorizam a importância da experiência, e contra os aristotélicos, que não alcançam a importância primordial da subjetividade, propondo, por seu turno, a teoria das causas eficientes parciais, afirmando que o intelecto passa da potência a ato do entendimento mediante um impulso interno e um estímulo externo que se integram reciprocamente. Todavia, apesar da interdependência recíproca com o objeto, a eficácia do intelecto ao produzir o ato cognitivo é maior do que a do objeto. Guilherme de Ockham retoma a distinção de Escoto entre conhecimento intuitivo e conhecimento abstrato, interpretando o primeiro com base no empirismo e

concebendo-o como uma intuição do intelecto (e não dos sentidos), através da qual entra em contacto com a realidade, diferenciando-a e conhecendo-a no seu imediatismo, a ponto de formular um juízo de existência sobre o objeto conhecido intuitivamente. Também Pedro Auréolo se dedica à formação dos conceitos, que considera realidades puramente mentais, presenças intencionais de uma coisa representada na mente: a *forma specularis*. Além de recusar a abstração e a mediação das espécies inteligíveis, Pedro Auréolo distingue significativamente o ato psicológico que gera o conhecimento (ser subjetivo) e o conteúdo desse ato (ser objetivo ou aparente).

Um outro problema central da gnosiologia franciscana é o da inteligibilidade do singular. Discutem-no aprofundadamente todos os mestres da geração pós-boaventurina, argumentando frequentemente contra Tomás de Aquino e chegando a resultados muito significativos. Ockham afirma o carácter imediato e direto da intelecção do singular, inteligível na sua factualidade (como existente) e na sua especificidade concreta (como essência). A intuição natural e evidente do singular desenvolve-se numa dinâmica vinculativa entre o ato cognitivo e o objeto, que provoca uma passagem necessária e articulada da experiência empírica à elaboração dos conceitos (abstração). Se o conhecimento intuitivo e a sua derivação abstrata apreendem imediatamente as coisas singulares, materiais ou espirituais, o conhecimento abstrato propriamente dito apreende o conceito universal, a unidade mental universal que subsume muitos indivíduos particulares e que «significa» a realidade. Pedro Auréolo desenvolve uma originalíssima ontologia do singular, que considera princípio hermenêutico fundamental para a compreensão metafísica e noética. Afirma, além disso, o primado do conhecimento intuitivo do singular sobre o conhecimento abstrato e recusa quer o realismo moderado (de cunho tomista) quer a teoria das formalidades de Escoto.

Antropologia e ética

A relação entre a alma e as suas potências, a relação alma-corpo, a estrutura do composto humano, a distinção entre essência-existência e o problema da identificação são alguns dos núcleos temáticos característicos da antropologia franciscana. Sobre a relação alma-corpo, é merecedora de atenção a tese de Pedro de João Olivi (censurada no concílio de Vienne em 1312), segundo a qual a alma intelectual, como tal, não tem forma de corpo. Quanto ao princípio da identificação, é sabido que, na maioria dos casos, os franciscanos são unânimes em negar a teoria tomista da identificação pela matéria. A solução de

Duns Escoto distingue-se pela sua particular originalidade. Argumentando contra Henrique de Gante e Tomás de Aquino, introduz o conceito de *natura communis*: uma essência específica material, por si só nem universal nem singular, que se transforma quando é pensada pela mente (universal lógico) ou quando atua na realidade (indivíduo concreto). Uma vez identificada, a *natura communis* é elevada à sua plenitude máxima no ser e adquire uma subsistência ontológica única: é, efetivamente, uma entidade positiva (*haecceitas*) que identifica e aperfeiçoa a natureza específica de uma determinada forma.

O argumento mais debatido na segunda metade do século XIII, fonte de profunda discórdia entre os franciscanos e Tomás de Aquino, é, porém, o argumento da pluralidade das formas, onde se assiste à oposição entre os pluralistas e os defensores da unicidade da forma (Tomás de Aquino *in primis*). Estes últimos, servindo-se de variados argumentos metafísicos, físicos, psicológicos, lógicos e teológicos, procuram demonstrar que em cada ser existe uma única forma substancial que qualifica o ser enquanto tal e o distingue como ser determinado: é, portanto, em virtude de um único princípio formal (a alma racional) que o ser pertence a um determinado género (universal) e a uma dada espécie (particular). Ao contrário, os pluralistas (entre os quais se contam Guilherme de Falegar, Guilherme de La Mare, John Peckham, Mateus de Aquasparta, Ricardo de Mediavilla, Roger Marston, Pedro de João Olivi, Guilherme de Ockham) estão convictos de que para explicar a unidade substancial do composto humano (unidade de composição ordenada) são necessárias mais formas. De facto, para cada perfeição essencial (operações) do ser correspondem formas substanciais distintas, hierarquicamente ordenadas na receção da forma superior (completiva), que determinam o composto conferindo-lhe a sua perfeição específica. Uma tal conceção da estrutura do ser criado está estreitamente ligada à teoria da composição hilemórfica das substâncias espirituais (alma humana e anjos), que os franciscanos creem que são compostas de matéria (espiritual) e forma. João Duns Escoto não foca diretamente o problema da pluralidade das formas. Todavia, no comentário ao livro IV das *Sentenças*, devendo clarificar o milagre da transubstanciação, Escoto confronta-se com os argumentos de Henrique de Gante e de Tomás de Aquino. Contestando ambos os autores, sustenta que no homem e em todos os seres vivos é indispensável admitir pelo menos duas formas substanciais: a *forma mixtionis* ou *forma corporeitatis* e a alma. A *forma corporeitatis* é o princípio que confere ao corpo de cada ser vivo a sua realidade de composto físico vivificável a partir de uma determinada alma e não de outra: é em virtude

desta forma que o corpo de cada ser vivo recebe e conserva, inclusive durante um certo período de tempo após a morte, as características somáticas que lhe são próprias. É uma disposição permanente que não desaparece nem mesmo quando a alma chega. A forma intelectual, sendo a mais perfeita *forma vitae*, pode virtualmente conter o princípio da vida quer vegetativa quer sensitiva, mas não pode dar ao corpo a realidade que lhe é própria.

Entre as questões éticas mais debatidas, além da maneira de abordar a beatitude, enunciada por todos os mestres franciscanos em termos do amor caritativo de Deus, figura certamente o problema da liberdade: Olivi é o seu máximo defensor e exalta-a como característica distintiva da dignidade e da vontade humana.

Mais tardiamente, também Ockham insistirá na liberdade como marca valorizadora da pessoa humana: livre não apenas porque tem a faculdade de escolha entre várias alternativas, mas também pela capacidade radical da sua vontade de se autodeterminar.

V. também: *O aristotelismo radical e as reações dos teólogos*, p. 331; *Tomás de Aquino*, p. 346; *Boaventura de Bagnoregio*, p. 354; *O pensamento de João Duns Escoto*, p. 370; *Guilherme de Ockham*, p. 377.

O PENSAMENTO DE JOÃO DUNS ESCOTO

de Anna Lovisolo

O pensamento de João Duns Escoto nasce do intenso debate filosófico e teológico, por vezes carregado de tensões – como, por exemplo, na oposição entre neoplatonismo franciscano e tomismo dominicano –, que se desenrola na última fração do século XIII. Duns Escoto não adere completamente nem a uma nem a outra correntes, mas aceita, desenvolve e reelabora as questões mais significativas das duas posições, alcançando desse modo resultados totalmente originais quer no campo da teologia e da relação que mantém com a ciência quer no campo da metafísica e da gnosiologia.

A vida e a obra

O estilo do pensamento de Duns Escoto (1265-1308), cuja perspicácia e complexidade lhe valeram o título de *Doctor Subtilis*, é antidogmático e

antidoutrinário, próprio do investigador. Como observa Paul Vignaux (P. Vignaux, *Philosophie au Moyen Age*, Albeuve, 1987), a modalidade da sua reflexão, que tão frequentemente encontra correspondência nas suas obras, consiste num longo e cuidado diálogo interior, através do qual o filósofo analisa as diferentes posições e concepções e, depois, quando finalmente se trata de passar à elaboração autêntica do pensamento, «surge, com a elevação de um zimbório, a construção».

João Duns Escoto nasce em 1265 na pequena aldeia de Duns, na fronteira da Escócia com a Inglaterra. Pouco se conhece do período que vai do nascimento do filósofo até 1291, ano em que ingressa na ordem franciscana, na igreja cluniacense de Saint Andrews, em Northampton. É provável que tenha ido para Oxford muito cedo, entre os dez e os 12 anos, para ali iniciar os estudos no campo religioso, como mandava a tradição, e depois no filosófico.

Cerca de 1296, começa a ensinar no *studium* dos frades menores de Cambridge. Entre 1298 e 1300 encontra-se novamente em Oxford, onde redige algumas das suas obras mais importantes. Em 1302, viaja até Paris na qualidade de bacharel do *studium* franciscano de Santa Genoveva, onde deveria obter o doutoramento, ou seja, o título de *magister regens*. Porém, em 1303, antes de concluir o seu percurso de estudos, recusa aderir ao pedido de apoio de Filipe IV, o Belo (1268-1324, rei a partir de 1285), contra Bonifácio VIII (c. 1235-1303, papa desde 1239) e, juntamente com cerca de 80 confrades, é expulso de França. Escoto regressa a Oxford e somente no ano seguinte, após a morte de Bonifácio VIII, pode voltar a Paris, onde, em 1305, recebe a *licentia* e o título de *magister regens*. Em Paris, Duns Escoto exerce a atividade de professor ordinário de teologia durante dois anos sucessivos, no decurso dos quais desenvolve a famosa e original tese sobre a Imaculada Conceição de Maria. Em 1307 é convidado pelos seus próprios superiores a mudar-se para Colónia, a fim de ali reorganizar o *studium generale* dos frades menores e ensinar e travar os movimentos heréticos nascentes. Morre inesperadamente em Colónia a 8 de novembro de 1308, com 43 anos.

A maioria das obras de Escoto é fruto da sua atividade de ensino, principalmente em Oxford e em Paris. Não se trata, portanto, de trabalhos sistemáticos, mas de compilações e de antologias reeditadas diversas vezes por Escoto ao longo da sua vida. Também por este motivo é muito difícil estabelecer datas certas quer da sua composição quer das ampliações e correções sucessivas levadas a cabo pelo autor. É igualmente complexo distinguir em certos casos os contributos originais de Escoto dos eventuais

contributos dos seus alunos e colaboradores.

Está amplamente provado que as primeiras obras de Escoto, de cariz especificamente filosófico, se reportam aos anos em torno de 1295.

Os comentários a *Isagoge*, de Porfírio (233-c. 305), e a alguns livros de *Organon*, de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) – como *Categorias*, *Elencos Sofísticos*, *Tópicos* e *Sobre a Interpretação* –, estão reunidos no título *Parva Logicalia*. Ao mesmo período remonta um importante comentário aos livros I-IX de *Metafísica* – *Quaestiones Subtilissimae super Metaphysicam Aristotelis* –, iniciado e retomado por diversas vezes, ampliado e corrigido pelo filósofo ao longo dos anos, e um breve comentário a *Da Alma* – *Quaestiones super Secundum et Tertium de Anima* –, cuja atribuição ao franciscano escocês é, todavia, incerta.

A produção mais importante de Escoto do ponto de vista teológico e filosófico é constituída pelas múltiplas versões dos seus cursos sobre *Sentenças*, de Pedro Lombardo (c. 1095-1160), ministrados em Oxford e Paris. Entre elas contam-se sem dúvida *Lectura*, reconduzível às lições de Escoto em Oxford, e *Ordinatio*, baseada em parte na *Lectura* e em parte em materiais retirados dos cursos dados em Paris e considerada a obra maior do filósofo, por ele revista e ampliada diversas vezes até à morte. As lições de Paris estão reunidas em *Reportata Parisiensia*, datável no seu conjunto do período compreendido entre 1302-1307. Entre as obras de natureza exclusivamente teológica são importantes *Quaestiones Quodlibetales*, dedicadas à teologia natural e, sobretudo, *Tractatus de Primo Principio*, um tratado sobre a existência de Deus; ambas remontando aos anos 1306-1307.

Conhecimento: *notitia intuitiva* e *notitia abstractiva*

Ao enfrentar o problema do conhecimento, parece evidente que Escoto procura uma nova via quer em relação à disposição neoplatónica de matriz agostiniana quer em relação à aristotélica. A primeira, e em particular a teoria agostiniana da revelação, baseava o conhecimento certo sobre a contemplação de modelos que residem na mente divina. Segundo o aristotelismo, pelo contrário, a certeza científica teria origem em princípios autoevidentes e fundadores das várias ciências, e somente a dedução poderia garantir que a certeza dos princípios fosse transmitida às conclusões.

Escoto sintetiza os dois modelos numa única teoria do conhecimento que se articula segundo uma dupla modalidade epistemológica: uma *notitia intuitiva*, no que se refere à certificação da existência dos conceitos individuais

concretos, e uma *notitia abstractiva*, no que se refere à possibilidade de proceder no conhecimento dos conceitos universais abstratos.

Vejamos, portanto, como Escoto reformula a teoria do conhecimento através da articulação de *notitia intuitiva* e *notitia abstractiva*. A *notitia intuitiva* é o ato cognitivo que se gera no intelecto e se direciona para um objeto concretamente existente, apreendendo-o, portanto, no seu ser físico. O conhecimento intuitivo é um conhecimento simples, ou seja, uma *simplex apprehensio* que capta o objeto *primo et per se*, e que pertence à categoria das relações: é uma relação real exemplificada em termos do mensurável no que respeita à medida. Deste modo se conhece a realidade externa.

À *notitia intuitiva* junta-se uma segunda modalidade de conhecimento – a *notitia abstractiva* –, que prescinde da presença efetiva da *res*: trata-se, de facto, de uma simples apreensão do objeto despojado das suas condições de existência e representado no intelecto por uma *species* universal. Com base nesta *notitia* desenvolve-se uma abstração progressiva, mediante a qual o intelecto extrai a essência do objeto. O conhecimento posiciona-se no cimo de um processo, que, partindo das impressões sensíveis (*intentiones primae*), chega, através de uma passagem intermédia pelas imagens mentais, à formação das *species intelligibiles* (*intentiones secundae*), que representam a *haecceitas* da *res*, isto é, a essência do objeto apreendido, despojado de toda a materialidade.

É importante salientar que ambas as modalidades cognitivas partem de uma certificação da existência da espécie, seja sensível – como é o caso da *notitia intuitiva* – ou inteligível – como acontece na *notitia abstractiva*. Por isso, entre as duas não existe um encadeamento sequencial segundo o qual a primeira é o ponto de partida da segunda: graças à *simplex apprehensio*, certifica-se a presença do objeto; em seguida, segundo o modelo aristotélico da abstração, o intelecto procede à criação de uma imagem mental a partir da espécie sensível e, simultaneamente, à formação de um conceito mental com base na espécie inteligível.

O que movimenta o intelecto de um tipo de conhecimento para outro não é tanto o objeto, mas o seu modo de ser particular: a sua *ratio formalis motiva*. A *ratio formalis* que move o conhecimento sensível é a coisa na sua existência particular, enquanto a *ratio formalis* que move o conhecimento abstrativo é aquilo em que a coisa tem o seu ser cognoscível, ou seja, a *species intelligibilis* está contida em potência na imagem do objeto.

Por isso, é evidente que, para o conhecimento intuitivo, não é tanto o

individual que é importante, mas a sua *ratio*, isto é, a existência real, e, para o conhecimento abstrativo, a eventual não presença ou existência.

Enquanto a *notitia intuitiva* se torna possível pela intervenção dos sentidos externos, que apreendem a *res* na sua existência efetiva, a *abstractiva* obtém-se com o recurso a um sentido interno, a imaginação (*imaginatio*), que reproduz o objeto igualmente na sua ausência. Os atos originados a partir da *notitia abstractiva* não têm como referente a coisa, mas a sua representação «retida» pela imaginação. A representação inteligível é no seu ser representada como aquilo que o objeto é na sua existência real: o *esse intelligibilis* do objeto contido na sua forma representativa é qualquer coisa de absoluto, que, idealmente, subsiste mesmo no caso de não existir fisicamente.

Metafísica: a univocidade do ser e a diferença individual

A metafísica, segundo Duns Escoto, é a ciência teorética por excelência, assim como a teologia é a ciência prática por excelência. O sujeito próprio da metafísica e objeto próprio do intelecto, entendido como potência cognitiva, é o ser enquanto ser.

Duns Escoto, vale a pena repeti-lo, assume uma posição original e profundamente inovadora quer em relação à tradição agostiniana quer em relação ao tomismo de matriz aristotélica. Tal posição opõe-se à aplicação em teologia do método demonstrativo aristotélico, plenamente desenvolvido por Tomás de Aquino (1221-1274) e centrado na analogia *entis*, isto é, na ideia de que o ser se possa predicar de Deus e das criaturas apenas em modo analógico.

Em desacordo com esse modelo, Duns Escoto elabora a teoria da univocidade do ser. É importante observar que definir o ser como unívoco, ou seja, predicável de Deus e das criaturas com o mesmo significado, dá oportunidade ao intelecto humano de transcender progressivamente os conceitos formados a partir da experiência sensível até alcançar as suas determinações mais gerais.

É útil resumir, antes de os desenvolver, os principais pontos da metafísica de Escoto, fundada sobre tal conceito: (1) negação da composição de essência e ser nos seres finitos; (2) identificação do princípio de individuação na *differentia individualis*; (3) desenvolvimento de um novo modelo de distinção – a distinção formal – para explicar a relação entre o género e a diferença específica e entre a natureza comum e a diferença individual.

O ser a que Duns Escoto se refere é o ser que já havia sido concebido por Avicena (980-1037), que é essencialmente unívoco e também neutro. Deste

modo, o intelecto é certamente capaz de considerar os seres na sua universalidade ou singularidade, mas pode igualmente considerá-los sem qualquer determinação. Será a partir desta aceção que Duns Escoto elabora a teoria da natureza comum, que não é nem individual nem universal, mas indiferente e, por isso, pode determinar-se como individual nos seres reais quando adquire uma existência real e como universal através da ação abstrativa do intelecto, que deste modo lhe confere uma existência mental. A natureza ou essência de uma coisa é, portanto, universal na mente e individual nos seres reais. Nem de outro modo poderia ser, dado que não é, por si mesma, nem individual nem universal.

A passagem à singularidade, a um determinado indivíduo em particular, é um dos pontos mais difíceis afrontados pelo filósofo e marca de forma clara a distância (ou melhor, a oposição) entre Duns Escoto e Tomás de Aquino. Segundo Duns Escoto, o que determina esta passagem é uma realidade substancial, uma entidade positiva, ou seja, a mais rica da espécie. Tal realidade substancial positiva é a diferença individual (*differentia individualis*), que é considerada como um processo de «maturação» relativamente ao ser, que intensifica a atualidade da natureza comum sem modificações formais. Este processo de «incremento ontológico» pode também ser descrito como aperfeiçoador e singularizante. O princípio contraente, capaz de transformar a natureza comum nos seres individuais, é o que Escoto, usando um neologismo, denomina *haecceitas*: toda e qualquer coisa da qual se possa dizer «isto» é aquilo em virtude da sua *haecceitas*, em que a *haecceitas* dos elementos que participam na formação de um todo não sacrifica a unidade substancial do todo.

Falta ainda entender de que modo Duns Escoto interpreta a distinção entre natureza comum e diferença individual. Tal distinção não é real, mas formal: permite saber como podem existir vários indivíduos da mesma espécie sem que também se multiplique a essência que os determina. A distinção formal indica exclusivamente a possibilidade de um dado ser existir sem o carácter de necessidade que esta possibilidade implicaria se fosse entendida aristotelicamente como potencialidade que pressupõe a realidade correspondente. Segundo a definição de Alessandro Conti (*I Presupposti Metafisici del Concetto di Persona in Scoto*, 1994): «Duas coisas são formalmente distintas quando são elementos constitutivos de uma única e mesma realidade, mas nenhuma das duas é ao mesmo tempo elemento constitutivo da outra, isto é, faz parte da sua descrição essencial.»

Teologia: o saber de Deus

Qual é a natureza da teologia? Que relação estabelece com as ciências e, em particular, com a metafísica? Como já foi mencionado, Duns Escoto distancia-se da maioria dos teólogos do seu tempo, para quem a teologia era uma ciência eminentemente teorética, mas também se afasta da perspectiva da tradição franciscana, que considerava a teologia uma ciência afetiva. Pelo contrário, como acima referimos, segundo Duns Escoto, a teologia é uma ciência prática, ou seja, diretiva e reguladora da ação. A teologia não ensina a verdade para que possa ser contemplada, mas para que se viva de acordo com ela. O modelo aristotélico da pureza dedutiva, que Duns Escoto retoma em âmbito metafísico e que indubitavelmente conduz ao saber, não assume aqui a sua própria razão de ser.

Uma outra questão preliminar, mas não menos importante, é a que diz respeito à necessidade da teologia. No prólogo de *Ordinatio*, o filósofo enfrenta o argumento expondo os pontos de vista discordantes dos teólogos e dos filósofos. Segundo os filósofos, o homem é capaz de chegar ao conhecimento de qualquer coisa unicamente através das suas faculdades e, por esse motivo, a revelação não é necessária. Pelo contrário, os teólogos defendem que as faculdades humanas não conseguem alcançar o conhecimento do divino, que representa o fim último do homem e que se pode atingir somente graças à revelação. Duns Escoto afirma que se, por um lado, a teologia não é necessária para a salvação humana, porque Deus é livre de escolher salvar também os desprovidos de fé, por outro, considera que só mediante a revelação se pode chegar ao conhecimento necessário à satisfação do nosso fim sobrenatural.

Devido, portanto, à revelação é possível conceber uma teologia, mas, adverte Escoto, que é, segundo a sua definição, *theologia nostra*: ocupa-se e tem por objeto somente aquilo que o homem pode conhecer de Deus através da revelação.

Chegados a este ponto, é possível examinar e distinguir as verdades reveladas relativas a Deus: por um lado, existem as verdades relativas à própria vida de Deus. São absolutamente necessárias e são denominadas «modos intrínsecos» de Deus. Por outro, existem as verdades contingentes, assim definidas porque descendem da sua absoluta liberdade. Trata-se, segundo Duns Escoto, dos atos divinos relativos ao que é exterior a Deus. Estas verdades, designadas atributos, são perfeições que, sendo infinitas em Deus, podem ser igualmente encontradas nas criaturas finitas. O primeiro atributo de Deus é a inteligência. Deus é ato divino de pensamento e reúne em si toda a criação: a

série infinita das essências, ou dos «possíveis», é plasmada pelo intelecto divino. Nesta ótica, o universo dos seres finitos provém de uma livre escolha divina entre os infinitos modos possíveis.

Deste modo, perfila-se também em teologia a teoria original da vontade elaborada por Duns Escoto: em Deus, a vontade representa uma potência infinita e incondicionada – que é liberdade absoluta. De acordo com o nosso filósofo, um agente é livre quando consegue produzir um determinado efeito no mesmo momento em que produz o efeito oposto. Escoto retoma aqui uma distinção bem conhecida da teologia escolástica: a que distingue entre o que Deus faz com base na sua potência absoluta e o que Ele faz com base na sua potência ordenada. Parafraseando a brilhante e sintética definição de Andrea Tabarroni, a primeira constitui o poder de Deus produzir qualquer estado de coisas alternativo ao que gera, desde que seja logicamente possível. A segunda, refere-se ao estado de coisas possíveis efetivamente produzido.

Finalmente, é necessário referir a prova da existência de Deus que Duns Escoto expõe, tendo presente que, pelo modo como o filósofo a elabora, é mais atinente à metafísica do que à teologia. A prova é efetivamente estruturada permanecendo no interior do puro pensamento, tal como Anselmo de Cantuária (1033-1109) a expôs, e chega à conclusão de que o ser primeiro é a necessidade intrínseca requerida pela própria possibilidade da sua existência, não uma necessidade de ordem lógica ou física, mas a necessidade de um ser que exista *ex se*.

A liberdade da vontade

A vontade, no que diz respeito a Deus, é pura perfeição e é liberdade absoluta, como acima se teve ocasião de comprovar. A vontade no homem é, juntamente com o intelecto, uma das duas faculdades da alma. Todavia, essas faculdades – e aqui reside uma das grandes novidades do pensamento de Escoto – não são realmente distintas, mas apenas formalmente. O que significa que a alma, no seu todo, é a causa das ações humanas. Mas se o intelecto age, segundo Escoto, em modo natural, ou seja, é condicionado pelo próprio objeto e está constrangido a seguir uma cadeia causal, a vontade é absolutamente livre.

Deste modo, o ato da escolha torna-se a única causa da decisão. A superioridade da vontade em relação ao que age em modo natural, ou seja o intelecto, torna-se mais clara e especifica-se melhor se considerarmos que pode igualmente realizar atos opostos independentemente da sucessão temporal, ou

seja, no mesmo instante em que decide fazer uma escolha. Tal capacidade integra a sua essência de causa contingente. Por *contingens*, Escoto entende exatamente aquilo cujo oposto poderia acontecer no mesmo momento do tempo. Compreende-se assim o motivo que leva Escoto a atribuir um relevo tão importante à responsabilidade das escolhas pessoais.

V. também: *Bonifácio VIII e o primado da Igreja*, p. 48; *Guilherme de Ockham*, p. 377; *A reflexão política*, p. 463; *Arte e ordens mendicantes*, p. 760.

GUILHERME DE OCKHAM

de Paola Muller

Guilherme de Ockham, filósofo franciscano do século XIV, é um defensor da singularidade radical do real. A sua filosofia apresenta-se como um empirismo antiplatónico. Fazendo uso de uma elaborada semântica, Ockham identifica o universal com um signo mental reenviando-o para o próprio ato de entender. Em âmbito teológico sustenta a distinção clara entre dado racional e dado revelado e baseia a sua própria visão ética sobre as noções de vontade, liberdade e amor. Finalmente, no que diz respeito à filosofia da natureza, elabora uma metodologia original, um princípio de economia, ainda hoje conhecido como «navalha de Ockham».

A vida e a obra

«Ockham» designa a aldeia inglesa onde Guilherme nasce em 1280. Ingressa na ordem dos frades menores e estuda na Universidade de Oxford. Em 1234, é denunciado como suspeito de heresia na corte papal, sediada neste período em Avinhão, para onde é convocado a fim de ser julgado por uma comissão. Depois de ter obtido da comissão, de que fazia parte Pedro Auréolo (c. 1280-c. 1322), um primeiro relatório indulgente acabaria por ser condenado. Em 1237, chega ao convento dos frades menores de Avinhão Miguel de Cesena (1270-1340), ministro-geral da ordem, convocado pelo papa para explicar a defesa da tese da extrema pobreza de Cristo e dos seus apóstolos pelos franciscanos. A 26 de maio de 1328, Miguel de Cesena, Guilherme de Ockham e mais alguns confrades fogem de Avinhão rumo a Itália e a Pisa, onde se encontram com o imperador Luís, o Bávaco (c. 1281-1347, imperador desde 1328), e a ele se

associam. Reza a lenda que Ockham terá dito ao imperador: «Tu defender-me-ás com a espada e eu com a pena.» Guilherme segue com o imperador para a sua corte em Munique, onde morre em 1349, presumivelmente vítima da peste.

A vida de Ockham, no que diz respeito à sua obra, pode dividir-se em dois momentos: até 1328 escreve sobre lógica (*Expositio in Librum Porphyrii, in Librum Praedicamentorum, in Duos Libros Perihermeneias, in Duos Libros Elenchorum; Summa Logicae*), filosofia e teologia (*Expositio super Physicam Aristotelis; Philosophia Naturalis; Ordinatio; Reportatio; Quodlibeta Septem; De Sacramento Altaris; Tractatus de Praedestinatione et de Praescientia Dei et de Futuribus Contingentibus; De Relatione*), com carácter didático e especulativo; depois de 1328, escreve sobre eclesiologia (*De Dogmatibus Papae Johannis XXII; Tractatus Contra Benedictum XII; Compendium Errorum Papae Johannis XXII*) e sobre doutrina política (*Opus Nonaginta Dierum; Dialogus; Octo Quaestiones; Breviloquium de Potestate Papae; De Imperatorum et Pontificum Potestate*).

Lógica e gnosiologia

Ockham apresenta-se como um defensor do indivíduo, de uma ontologia do singular. Para ele, o singular é o primeiro quer na ordem do ser quer na ordem do conhecer. A singularidade é o modo mais radical de ser da parte do ser; é imediata e evidente, portanto, nem derivável nem demonstrável. Foram cunhadas muitas fórmulas para qualificar globalmente a posição de Ockham: «Desencanto ontológico» (P. Alféri), «despojamento linguístico do mundo» (R. Paqué), «crítico e ceticismo» (K. Michalski), «pansemiotismo» (U. Eco). O conjunto da sua filosofia, seja qual for o rótulo que se lhe queira pôr, constitui uma doutrina empirista e antiplatónica, articulada com um realismo gnosiológico (considerando realismo no sentido moderno do termo, segundo o qual o real é acessível e conhecível diretamente) e um antirrealismo ontológico (aqui, pelo contrário, realismo surge no sentido medieval do termo, anterior ou posterior ao próprio Ockham, que afirma a existência de coisas universais, sejam estados de coisas ou objetividades ideais).

A tese de Ockham é essencialmente semântica: liga de modo indissolúvel psicologia cognitiva, teoria do signo e teoria da referência. O universal não é uma coisa, mas um conceito. O conceito é um signo referencial que reenvia para uma pluralidade de objetos singulares. Produto de um ato de intelecção, o conceito é um acidente real do espírito, uma qualidade da alma, um termo de natureza cognitiva que não tem uma existência objetiva (a título de puro e

simples objeto intencional), mas tão-somente uma existência subjetiva *in anima*, ou seja, enquanto qualidade realmente inerente a um sujeito: precisamente a alma. A subjetividade assim definida é a subjetividade do sínolo aristotélico, a subjetividade da substância singular composta de matéria e forma e dotada de acidentes ou de propriedades. Esta qualidade, este acidente mental, que é o conceito, estabelece uma relação de semelhança (*similitudo*) com as coisas que representa. Para Ockham, é uma relação de significação natural. Cada conceito universal, portanto, pode ser definido como um signo natural, ou seja, como um termo mental que significa muitas coisas que representa nas proposições mentais, que, por sua vez, constituem a linguagem mental, à qual estão subordinadas a linguagem falada e a linguagem escrita, ambas convencionais.

O conhecimento humano é condicionado pelo contacto direto ou indireto com algum objeto ou dado da experiência. O conhecimento pode ser distinguido como intuitivo ou abstrativo. É intuitivo quando existe uma apreensão imediata do existente individual; tal conhecimento tem no objeto a sua causa e precede qualquer outro tipo de conhecimento. É abstrativo quando apreende o objeto simplesmente considerado como objeto, prescindindo da sua existência ou não existência.

Como se passa então do conhecimento intuitivo do singular para o conhecimento dos universais, das espécies e dos géneros?

Ockham propõe uma solução original para este problema capital da epistemologia medieval: a apreensão da especificidade de uma coisa acontece simultaneamente à apreensão da própria coisa.

O conhecimento intuitivo de uma coisa singular produz duas notícias no espírito: a própria notícia da coisa apreendida e a notícia da espécie a que pertence.

A intuição do singular é, deste modo, simultaneamente empírica e eidética (vendo este homem eu vejo um homem). O único problema é a passagem do conhecimento da espécie ao género.

Para Ockham, continuamos no âmbito do conhecimento intuitivo. Enquanto o conhecimento específico reivindica um ato de conhecimento pendente sobre uma única coisa, o conhecimento genérico reivindica várias intuições pertencentes a diversas espécies. Dá-se, por isso, a produção de um conceito universal genérico quando, a partir de uma série de atos cognitivos relativos a uma variedade de coisas singulares que produzem *notitiae* (intuitivas e abstrativas de primeiro tipo) de coisas que são entre si semelhantes em

características genéricas, o espírito produz um único conceito mental, capaz de apontar para uma série de coisas unidas pela semelhança dos seus caracteres genéricos. Para Ockham, esta produção é quase espontânea e parece confundir-se com a noção e a própria realidade da experiência.

Ao conhecimento intuitivo do singular, Ockham opõe o conhecimento chamado abstrato, que apreende as coisas sem ter em consideração se existem ou não, ou seja, um conhecimento sem um alcance epistemológico real que se confunde mais ou menos com a capacidade de imaginar uma coisa na sua ausência.

A alternativa do conhecimento abstrato à imaginação, a recusa da concepção de Escoto de uma apreensão da essência independentemente do ser real e o primado do conhecimento intuitivo implicam a redução da ontologia e a neutralização da distinção entre essência e existência. Ser, essência e existência não são coisas distintas, mas modos de dizer a mesma coisa: o singular, sendo a sua diferença apenas gramatical. Na ordem do conhecimento natural, na intuição de uma coisa, a sua essência e a sua existência não se distinguem. Tudo o que constitui uma coisa concreta é indistintamente uma essência e uma existência: uma essência individual concreta.

Na esfera lógica, Ockham aprofunda sobretudo a doutrina da *suppositio*, elaborada a partir do estudo das propriedades dos termos e desenvolvida pela *Logica Modernorum*, que a define como «propriedade que um termo tem de estar em vez de outro no interior de uma proposição». São três os principais tipos de suposição: a suposição material (quando um termo não tem uma função significativa, mas representa o som material ou o signo escrito ou a função gramatical, como, por exemplo, a palavra «homem» na proposição: «homem é uma palavra com cinco letras»); a suposição simples (quando o termo representa um conceito, como o termo «homem» na proposição: «homem é uma espécie») e a suposição pessoal (caracterizada pela significação, quando um termo indica o indivíduo significado, por exemplo, o termo «homem» na proposição: «este homem corre»). Tal teoria permite decidir em que medida as proposições exprimem adequadamente as relações existentes entre os objetos designados pelos termos. Deste modo, Ockham liberta-se da interpretação escolástica de verdade como adequação de intelecto e realidade, insistindo no seu significado lógico-semântico: a verdade é uma proposição verdadeira, a falsidade uma proposição falsa. E uma proposição é verdadeira quando existe identidade real entre sujeito e predicado, mas somente quando os termos que desempenham as funções de sujeito e de predicado

pressupõem a mesma realidade. Isso depende da função sígnica dos termos, que não têm valor por si mesmos, somente como referência às coisas que significam. Verdadeiro e falso são, portanto, termos conotativos que significam proposições, conotando a existência atual ou potencial de coisas cuja existência não depende de estarem num contexto de verdade ou falsidade, mas a partir desta existência pode determinar-se a verdade ou a falsidade de tais proposições.

Função significativa dos termos e atitude supositiva são, portanto, naturais e, como tal, não necessitam de ser justificadas. A capacidade da inteligência humana de alcançar a realidade é garantida pela função essencial significativa dos conceitos e pela sua atitude de estar, em vez das coisas, no interior de um contexto sintático.

Para Ockham, o objeto primeiro do intelecto relativamente à sua prioridade de origem é constituído pelo singular, que é apreendido através da intuição. A experiência comprova que o singular penetra no conhecimento intelectual; se o singular pode ser percebido imediatamente como tal pelos sentidos, com maior razão se deve afirmar que também pode ser apreendido pelo intelecto, que é uma faculdade cognitiva mais perfeita. Pelo contrário, do ponto de vista da adequação, o objeto primeiro do conhecimento é o ser, enquanto conceito unívoco generalíssimo. De facto, o único ato cognitivo através do qual o homem pensa o ser permite-lhe referir-se a todos os objetos capazes de entrar no seu horizonte cognitivo. O ser abre o intelecto para a totalidade dos inteligíveis. Por isso, o primeiro ato cognitivo humano identifica-se com a apreensão de um existente concreto, ou seja, com a intuição ao mesmo tempo sensível e intelectual de uma realidade singular. Ainda que sublinhando que o ser nunca é intuição, Ockham defende que, no mesmo instante em que conhece algo singular, o intelecto forma o conceito universalíssimo de ser, isto é, a positividade que é comum a todas as coisas. Ser significa qualquer coisa que entra no universo empírico e, conseqüentemente, cada indivíduo; é um conceito unívoco muito geral, apto a representar todas as coisas, sem com isso importar algo de preexistente relativamente ao qual é unívoco.

Lógica e gnosiologia

Na esfera teológica, Ockham defende uma clara distinção entre dado racional e dado revelado. Deus não revela ao homem verdades que o homem já conhece ou que pode obter pelo uso da razão, ou seja, por via de um instrumento idóneo para conhecer a verdade que, em última análise, provém de Deus, que, ao criar

o homem, o dotou de racionalidade. Se Deus revelou ao homem algumas verdades, significa que por si só o homem nunca as conseguiria alcançar. Deus, com efeito, não opera inutilmente. Dada a heterogeneidade radical que existe entre fé e ciência, conclui-se que as verdades de fé não se podem tornar objeto de demonstrações racionais porque para demonstrar um artigo de fé seria necessário torná-lo evidente. Porque geralmente as verdades de fé são aquelas em que Deus assume a função de sujeito, resulta que o homem, para poder obter a evidência dessas proposições, deveria ser capaz de formar um conceito simples de Deus. O que é impossível, porque Deus está para lá do conhecimento intuitivo. De facto, o homem, na sua condição histórica, apenas pode ter um conceito de Deus comum a Deus e às criaturas. Não tem, por isso, um conceito quididativo de Deus, mas somente uma representação nominal. Não é exequível, a propósito das verdades reveladas, elaborar demonstrações que imponham um assentimento incondicionado, podendo formular-se exclusivamente argumentações persuasivas, ou seja, raciocínios prováveis. Isto impede Ockham de aceitar as provas elaboradas a propósito da existência de Deus, assim como algumas verdades consideradas adquiríveis racionalmente, como os atributos divinos ou a imortalidade individual do homem. A razão humana pode apenas chegar à afirmação da transcendência, a um discurso limitado às condições existenciais do homem. A teologia racional apenas pode, portanto, elaborar um discurso minimal e imperfeito sobre Deus, advertindo a razão para não ultrapassar as suas possibilidades no discurso teológico: aquilo que a razão descobre sobre Deus é verdadeiramente muito pouco quando comparado com o que Deus revela de si mesmo. O Deus dos filósofos não é o Deus cristão da revelação, o Deus de Abraão, Isaac e Jacob.

Ockham reporta-se muitas vezes à onipotência divina, distinguindo uma potência absoluta (Deus pode fazer tudo o que não pressupõe contradição) e potência ordenada (Deus pode fazer tudo o que é compatível com a ordem e as leis do universo por ele instituído), sublinhando assim que a ordem real não é inteiramente igualável à ordem ideal. Por isso, o universo real, caracterizado pela contingência, não esgota toda a capacidade divina *ad extra*: Deus pode fazer muitas coisas, se bem que nem todas existam realmente.

No que diz respeito à esfera da filosofia da natureza, Ockham é famoso por ter elaborado um novo método, depois conhecido por «navalha de Ockham», ou «princípio de economia», que defende: «Faz-se inutilmente com muitas coisas o que se pode fazer com poucas.» Com base em tal pressuposto, deve sempre escolher-se a explicação mais simples, que quase sempre está

relacionada com a experiência imediata, em vez de uma explicação complicada, que recorre a processos não verificáveis empiricamente. Ockham interessa-se pela natureza enquanto objeto da experiência sensível e fonte originária do conhecimento. Algumas das suas teses são precursoras. Guilherme reduz a quantidade à substância ou à qualidade, que, sendo um termo conotativo, designa principalmente a substância e as qualidades materiais e indiretamente indica a exterioridade das suas partes. Além disto, Ockham nega a realidade do movimento, distinta da realidade do corpo que se move e do espaço em que se move. De igual modo, o tempo também não tem qualquer realidade extramental distinta da que pertence às coisas que se movem e pode ser aristotelicamente definido como a medida do moto segundo o antes e o depois. O tempo, portanto, é uma realidade mental que pressupõe todas as coisas que estão contidas no conceito de moto e que além disso denota a atividade da consciência humana que mede o movimento. Posicionando-se contra Aristóteles, Ockham recorre à onipotência divina para admitir a possibilidade de vários mundos. Desta posição deriva a não absurdez da existência real de uma multiplicidade infinita. Para Ockham, com a filosofia pode alcançar-se o conceito de infinito potencial, ou seja, de uma infinidade extensiva como a que pode resultar de uma potência que seja indefetível na duração e que produza um número indefinido de efeitos.

Quanto à esfera antropológica, Ockham sustenta que a natureza do homem é profundamente unitária, dada a composição do seu corpo e alma. Fiel à tradição franciscana, Ockham defende a pluralidade das formas no homem. Em cada indivíduo existe uma forma intelectual que confere ao homem a capacidade de raciocinar e querer; uma forma sensitiva, que qualifica o corpo humano como vivo; uma forma da corporeidade, que confere ao corpo unidade e identidade.

A principal característica do homem é a liberdade, entendida não só como possibilidade de optar mas também como capacidade de autodeterminação.

Ética

Os temas dominantes do pensamento ético de Ockham são a liberdade e o amor. «Liberdade» é um termo conotativo que designa a vontade humana enquanto dotada da capacidade de produzir efeitos contrários; a liberdade, por isso, é entendida como uma potência intrinsecamente ativa, que quer ou não alguma coisa de concreto. Esta continua sempre livre para querer ou não querer o que a razão lhe propõe; a vontade constitui o âmbito da *praxis* e da

moralidade. A vontade revela-se livre mesmo face ao fim último, pode querê-lo ou não o querer, inclusive no caso em que tal fim último seja apreendido intuitivamente. A experiência atesta que existem homens que conseguem renunciar à felicidade em geral e, portanto, que o homem é livre de querer ou não querer a felicidade. Dado que não é exequível conhecer somente com a razão o fim último das coisas partindo da sua natureza, não é possível fundar filosoficamente a ética, mas apenas teologicamente. Efetivamente, é a revelação que indica ao homem que o seu fim último é Deus, ensinando deste modo que Deus deve ser amado em si e por si, e conseqüentemente que o imperativo moral «faz o bem e evita o mal» se deve traduzir no imperativo «age sempre em conformidade com a vontade divina». A norma moral objetiva é, portanto, constituída pela vontade de Deus que estabelece o que é bom e o que é mau. Compete ao homem submeter-se à vontade divina. A norma subjetiva da moralidade, que faz que a ação que o sujeito pratica num dado momento seja uma ação moralmente relevante, é a justa razão, constituída pelo ato que deriva da vontade de o sujeito querer praticar a ação por ser desejada por Deus. A razão natural reconhece que, se existe um Deus com as características do Deus bíblico, é razoável amá-lo acima de todas as coisas e cumprir os seus mandamentos. Por isso, apenas são moralmente boas as ações em que o homem dá testemunho do seu amor a Deus. Para que uma ação se torne moral, o peso da vontade de amar Deus é decisivo, ou seja, o voluntarismo de Ockham pode ser definido como uma ética do amor. Ao colocar na vontade de Deus o fundamento último da moralidade, Ockham não está a interpretar o agir moral como uma submissão à lei imposta por uma vontade impessoal, mas como a aceitação de uma norma estabelecida por uma pessoa em quem sabedoria, bondade e justiça se identificam. O homem só alcança a felicidade plena e completa unindo-se a Deus através do conhecimento e do amor.

Política

Os últimos 20 anos da vida de Ockham são dedicados à elaboração de um pensamento político centrado na polémica contra as posições oficiais do papado de Avinhão, em particular sobre a pobreza evangélica e a natureza do papado e império. Em primeiro lugar, Ockham analisa e critica a tese de João XXII (c. 1245-1334, papa desde 1316), que condenava a doutrina franciscana da pobreza, segundo a qual a ordem apenas teria o usufruto dos bens e não a sua propriedade. Para Ockham, de um ponto de vista quer filosófico quer

teológico, a propriedade privada é um direito natural e o homem pode renunciar voluntariamente a esta, reatando, assim, o estado de inocência original.

Ockham assume em seguida uma posição contrária à concepção teocrática sancionada pela bula *Unam Sanctam*, de Bonifácio VIII (c. 1235-1303, papa desde 1294), em que se reivindica a subordinação do poder temporal ao poder papal. Partindo da afirmação segundo a qual a lei de Cristo é uma lei de liberdade, Ockham afirma que o papado não tem o poder absoluto nem no campo político nem no campo espiritual: o poder papal não é de domínio, mas de serviço. A revelação e a história testemunham não só a existência mas também a reconhecida legitimidade de ordenamentos políticos e sociais vigentes igualmente entre povos pagãos. De facto, o poder civil é fruto da organização humana, que por intermédio da sua razão reconheceu a conveniência da instituição da autoridade; o mesmo se pode sustentar acerca da origem da propriedade privada: Deus permitiu ao homem apropriar-se dos bens individuais, originalmente comuns, para pôr termo às consequências negativas ligadas ao pecado original. Poder e propriedade não se fundam na natureza humana (que para Ockham é uma abstração, no sentido em que existem homens singulares, não a natureza humana), mas num dado factual, ou seja, na reconhecida incapacidade de o homem viver em paz, por um lado, sem haver alguém que imponha leis e as faça respeitar por todos, e, por outro, sem haver um regime privado de bens. A instituição da autoridade não é, no entanto, necessária em sentido absoluto visto que é possível supor que numa sociedade de homens capazes de dominar com a sua própria razão paixões e egoísmos não será necessário recorrer ao exercício da autoridade (cada um seria a sua própria lei) e da propriedade (cada um servir-se-ia dos bens de todos consoante as suas próprias necessidades). É a razão do homem que tem a tarefa de avaliar a conveniência de instituir a autoridade, mas foi Deus quem conferiu ao homem a razão para idealizar as formas necessárias e úteis para viver em modo ordenado e pacífico. Em última instância, poder-se-á dizer que a instituição da autoridade, como também a da propriedade privada, ao ser imposta pela razão deriva de Deus, se bem que apenas indiretamente. A natureza cria todos os homens iguais, pelo que nenhum pode por sua iniciativa atribuir-se poderes sobre um seu símile. A única exceção é representada pela autoridade do marido sobre a mulher e do pai sobre os filhos. Para Ockham, a autoridade marital e paterna são desejadas por Deus e pela natureza para o desenvolvimento da sociedade natural que é a família e, portanto, devem ser consideradas

necessárias independentemente das condições históricas em que a humanidade se encontre.

O acolhimento das obras de Ockham pela universidade de Paris não se dá sem polémica. A *Summa Logicae* é conhecida cerca dos anos 20 do século XIV e, logo em 1330, na Faculdade de Artes propaga-se um movimento ockhamista de tal forma ativo, que desencadeia, em setembro de 1339, a proibição do ensino das doutrinas de Ockham em público ou em privado.

A 29 de dezembro de 1340 é promulgado um estatuto universitário de tons decididamente antinominalistas.

Não obstante as restrições de tais estatutos, a gnosiologia de Ockham tem grande repercussão, é estudada e aprofundada, além de criticada. De facto, as doutrinas nominalistas do século XIV não são simples respostas ao problema dos universais, antes explicitam uma teoria do conhecimento intimamente ligada a uma teoria do signo natural mental e a uma redução da existência real ao indivíduo.

O nominalismo do século XIV exprime, portanto, a exigência de reformular com rigor lógico-linguístico muitas questões metafísicas, libertando-as do peso da hipóstase a que alguns escolásticos haviam recorrido com certa imoderação, fazendo assomar um aristotelismo purificado das contaminações neoplatónicas árabes e latinas. Graças a uma aprofundada semântica dos termos, sustentada por uma lógica pontual, que recorre frequentemente ao dado da experiência, e também mediante o uso do princípio de economia, os mestres nominalistas elaboram um modelo de filosofia que não é uma simples resposta ao problema dos universais, abarcando antes uma lógica e uma epistemologia conexas a um modelo preciso de racionalidade.

Se o primado pertence às realidades individuais concretamente existentes, não se pode dizer que os nominalistas neguem o valor desta realidade pelo facto de reduzirem os universais a conceitos que significam a realidade.

A experiência demonstra a existência dos indivíduos e não a da ordem real das classes. A comprová-lo está o facto de os indivíduos, ainda que fundando a legitimidade de agrupamentos conceptuais em classes de géneros e de espécies, viverem e morrerem de acordo com os traços da singularidade, ou seja, restringidos à sua vulnerável existência individual, desenvolvem-na e afirmam-na de modo totalmente autónomo em relação às exigências dos indivíduos do mesmo género e da mesma espécie.

V. também: *Bonifácio VIII e o primado da Igreja*, p. 48;

Aspirações de renovação religiosa da Igreja e heresias, p. 219;

*As summae e a tradição do comentário no pensamento medieval, p. 325;
Tomás de Aquino, p. 346; O pensamento de João Duns Escoto, p. 370;
A reflexão política, p. 463; Arte e ordens mendicantes, p. 760.*

DANTE FILÓSOFO

de Claudia Menziani

A discussão em torno das fontes filosóficas de Dante é tão vasta e articulada que não é possível sequer resumi-la conservando a riqueza resultante do conjunto dos contributos propostos pelos vários críticos e estudiosos. As muitas leituras do texto dantesco diferem ao ponto de não existir uma resposta única sobre quem é Dante filósofo ou sobre qual dos dois aspetos prevalece no universo do pensamento filosófico dantesco: se o teológico-religioso ou o laico. Dante intervém em diversas temáticas centrais das discussões filosóficas da sua época assimilando ideias provenientes de diversas fontes e tradições e alcançando uma síntese original. Dante, porém, é sobretudo um poeta: os seus tratados não são técnicos, mas possuem no uso da palavra e dos significados a profundidade que constitui a prerrogativa do texto dantesco.

Dante e a filosofia

Dante Alighieri (1265-1321) nasce em Florença; grande poeta e pai da língua italiana, é um literato profundamente imerso no ambiente cultural e filosófico do seu tempo; a sua obra está imbuída de apontamentos de reflexão filosófica provenientes da reelaboração original de diferentes tradições medievais (aristotélica, greco-árabe, judaica, neoplatónica, etc.) referentes às mais diversas questões de carácter especulativo: antropologia, psicologia, cosmologia, astronomia, angelologia, filosofia natural e filosofia política. Por isso, a reflexão filosófica de Dante, longe de ser avulsa em comparação com a sua produção poética, merece ser brevemente tratada também de modo autónomo.

A forma de tratar a natureza do amor, tema capital da poesia dantesca, não é desprovida de implicações com uma certa relevância filosófica; contudo, é habitual identificar uma primeira verdadeira aproximação de Dante aos temas especulativos a partir do testemunho que o próprio autor nos fornece em *Convívio*, onde menciona que o primeiro enamoramento pela filosofia lhe

sobreveio «após a morte daquela Beatriz beata que vive no céu com os anjos e na terra com a minha alma» (*Conv.* II, ii 1), ou seja, em virtude do desconsolo profundo que sente pela morte de Beatriz; «E pus-me a ler (...)». Refere-se ao período de estudo e de interesse pela filosofia especulativa para a qual é estimulado através da leitura de duas obras em particular: *De Consolatione Philosophiae*, de Boécio (c. 480-525?) e *De Amicitia*, de Cícero (106 a.C.-43 a.C.). Esta aproximação ao ambiente especificamente filosófico valer-lhe-á a admoestação de Beatriz nos últimos cantos do «Purgatório».

A discussão sobre as fontes

Quanto à investigação das fontes dantescas, o trabalho dos primeiros estudiosos foi sobretudo de reportar o texto aos escritos tomistas, detendo-se na pesquisa de correspondências textuais para deduzir delas uma relação doutrinal. Em seguida, a crítica muda a sua abordagem ao texto; neste sentido, a obra de Bruno Nardi (1884-1968) teve um mérito particular ao afastar-se da ótica de reportar o pensamento dantesco a um autor específico, recorrendo, pelo contrário, à tentativa de reconstruir o clima intelectual do período em que Dante vive, com todas as questões doutrinárias que o caracterizam. É necessário não esquecer as mudanças profundas que ocorrem no ambiente filosófico da época na sequência da redescoberta de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) e dos seus tradutores e comentadores árabes, do surgimento do averroísmo latino e da consequente disputa que emerge no seio da Igreja e que leva à condenação, em 1270 e em 1277, pelo bispo de Paris Étienne Tempier (?-1279), de uma série de proposições (*articula*). Nardi reduz a influência tomista e evidencia sugestões doutrinárias de diversas proveniências, sublinhando a importância de Alberto Magno (c. 1200-1280) e de textos neoplatónicos, como *De Causis*, bem como a presença de ideias relevantes cuja inspiração se pode atribuir ao averroísmo latino. Sobressai um Dante consciente da dimensão doutrinal de tais debates, em que participa com um contributo original. A densidade de significado em que o texto dantesco está imbuído é tão intensa, que cada palavra poderia ser objeto de cuidada investigação; por isso, é muito vasta a produção crítica que tem procurado comentar e revelar as fontes da doutrina dantesca, bem como as consonâncias doutrinárias com este ou aquele filósofo (e é justo, pelo menos, mencionar a importância, entre outros, dos contributos de Étienne Gilson, Michele Barbi, Luigi Pietrobono, Eirich Auerbach, Fernard van Steenberghen e Maria Corti), não existindo sequer unanimidade no estabelecimento de uma cronologia das fases do pensamento do autor, ou na

atribuição de um significado definitivo nas teses expostas na *Commedia*, e consequentemente um papel definitivo no pensamento cristão. O que está comprovado e universalmente reconhecido é o carácter fortemente sincretista do poeta, capaz de colher no seu texto uma multiplicidade de ideias e de sobrepor tradições ainda que distantes umas das outras; muito além da mera adesão a um autor ou a uma corrente, amadurece uma síntese original, onde também encontra lugar, ao lado das temáticas filosóficas, o pensamento cristão. Precisamente por causa deste carácter de síntese, a obra dantesca constitui por si só um universo.

A experiência filosófica de Dante

Tentar reconstruir o panorama cultural do poeta e as leituras que formam a biblioteca dantesca é algo complexo; sabemos ao certo os *auctores* que menciona, mas o conjunto das fontes com que o poeta pôde construir as suas diversas ideias é seguramente bem mais vasto. Sabemos que Dante frequentou os ambientes filosóficos dominicanos e franciscanos em Santa Maria Novella e em Santa Cruz («nas escolas de religiosos e nos debates filosofantes» *in Conv.* II XII 7). Quanto aos textos, além dos já citados Cícero e Boécio, Dante conhece certamente Aristóteles, que lê na tradução latina e filtrado pelos comentários de São Tomás (1221-1274) e de Alberto Magno. Pelo contrário, conhece Platão (428/427 a.C.-348/347 a.C.) apenas de forma indireta, assim como outros autores gregos e latinos; sugestões importantes de tipo místico-neoplatónico derivam da frequência do ambiente franciscano, onde provavelmente trava conhecimento com a obra de Agostinho (354-430), e com leituras de Alberto Magno, Boécio, Pseudo-Dionísio (século I), São Pedro Damiano (1007-1072), *Liber de Causis*, *De Celesti Hierarchia*; Ricardo de São Vítor (?-1173) e Bernardo de Claraval (1090-1153) são citados em *Epístola a Cangrande*, e certamente conhece São Boaventura (c. 1221-1274), de quem devemos recordar *Itinerarium Mentis in Deum*. Os estudos de astronomia têm particular relevo, sobretudo na construção do cosmo da *Commedia*; os estudos astronómicos dantescos são constituídos pelos textos de Ptolomeu (século I), divulgado por Al-Farghani (c. 1150-c. 1200), além de *Do Céu*, de Aristóteles, de *Liber de Causis* e de Alpetragius. Não existem certezas a respeito da informação de uma estada de Dante em Paris, mas as teses que circulam nos ambientes do aristotelismo radical, que se manifesta particularmente nas universidades francesas, difundem-se igualmente em Itália, por exemplo, no âmbito do *dolce stil novo* bolonhês. Conhece Averróis (1126-1198), que coloca

no limbo no meio dos *spiriti magni* (grandes espíritos), e ainda que não partilhe da doutrina do intelecto separado, podemos encontrar ecos de não pouca relevância em *Convívio* e, sobretudo, nas teses de *Monarquia*; assim como lhe são conhecidas as teses do averroísta Siger de Brabante (c. 1235-1282), que coloca no Paraíso.

Obras e temas

Convívio é a obra de Dante dedicada à filosofia; é uma obra incompleta, que nasce com propósito divulgativo e é escrita em prosím metro; trata da filosofia e da sua natureza recorrendo a uma linguagem alegórica por intermédio da figura da gentil dama. Algumas ideias filosóficas repetem-se contudo igualmente nas rimas doutrinárias não compreendidas na obra.

Monarquia, pelo contrário, é um tratado especificamente dedicado à filosofia política. Na *Commedia*, assiste-se a uma evolução de vários temas filtrados por uma leitura diferente, mais em conformidade com o pensamento cristão.

Em Dante, as temáticas relativas à antropologia e à cosmologia encontram-se frequentemente relacionadas em virtude de o homem ser colocado no centro de um cosmo com uma estrutura hierárquica de cariz emanatista, conforme uma visão fortemente neoplatónica.

O cosmo dantesco reporta-se ao sistema ptolomaico. Alguns argumentos tratados por esta temática são a origem do mundo e, conseqüentemente, os conceitos de emanação e de criação: quais os elementos objeto da criação direta divina e o que é a criação indireta, a relação entre criação e eternidade; o papel dos corpos celestes no cosmo, o problema do determinismo dos céus; argumenta-se ainda a respeito de questões como a explicação da presença de manchas solares (*Par.* II); a imagem ptolomaica do cosmo é integrada pelo conceito do empíreo, um elemento também introduzido na tradição cristã ainda que com origens diversas das bíblicas. Em termos de angelologia trata da natureza e do número das substâncias angélicas e das suas faculdades intrínsecas. A reflexão em torno do homem toca argumentos como a origem e a natureza da alma, a origem e natureza do conhecimento humano comparado com o conhecimento dos anjos e a ciência divina; interroga-se se é possível ao homem alcançar a felicidade terrena, qual é a relação entre fé e razão e qual a finalidade do homem. Um dos temas a que o poeta dá particular relevo é o do livre-arbítrio, que retoma várias vezes ao longo da *Commedia*, relacionando-o com outros argumentos com o objetivo de esclarecer as bases doutrinárias segundo as quais o livre-arbítrio está sempre garantido e salvaguardado apesar

do determinismo dos céus; são consequência deste argumento o desenvolvimento a propósito da individualidade do homem e a razão da diversidade da índole humana.

São sobretudo os temas cosmológicos e antropológicos a suscitar o debate aceso sobre as fontes dantescas, na tentativa de identificar o autor a que conduzem as doutrinas expostas e, em particular, de traçar a relação de Dante com Tomás de Aquino, Alberto Magno e os averroístas latinos. São também estes os temas onde se constata uma maior originalidade do poeta; tais argumentos sofrem, além disso, uma evolução ao longo da sua obra, sobretudo se compararmos *Convívio* com a *Commedia*; de facto, durante o poema, seja pela boca de Virgílio ou de Beatriz, o poeta recebe esclarecimentos que são correções de anteriores crenças suas, que declara erradas.

Dante aprofunda também outros temas da filosofia natural, relativos, por exemplo, à ótica e à medicina e próprios da especulação filosófica árabe; neste âmbito, todavia, a sua intervenção não contém um contributo original.

Relativamente à filosofia política, a argumentação principal é desenvolvida nos três livros, escritos em latim, de *Monarquia*; mas a relação entre Estado e Igreja é também tratada no «Paraíso». A tese defendida é a da autonomia do imperador em relação ao papa e a dependência direta de ambos a Deus; a demonstração consta de argumentações articuladas e fundamentadas sobre bases filosóficas e teológicas. Em virtude da sua dúplice finalidade («*duo ultima*», *Mon.* II XV 6), a temporal e a sobrenatural, são duas as felicidades que o homem deve perseguir: a terrena e a beatitude eterna; por isso, papa e imperador representam os dois guias, ambos necessários, para o cumprimento da finalidade humana. O tema político relaciona-se com a problemática sobre a natureza do intelecto com origem na interpretação da controversa passagem aristotélica de *Da Alma*; neste caso, a intervenção de Dante oferece uma posição original. Na sua exposição, o homem só pode alcançar a felicidade terrena através da completa atuação do intelecto possível, sendo o mesmo também válido para a humanidade no seu conjunto; para isso, é necessária a paz universal, mantida pelo imperador, que é a vontade única sob a qual existe a concórdia dos particulares. A mesma afirmação da autonomia do imperador e, conseqüentemente, da filosofia em relação à teologia, representa uma tomada de posição que difere quer da tomista (a «*philosophia ancilla theologiae*») quer da averroísta (segundo a qual a religião é equiparada ao mito). *Monarquia* será alvo de condenação e queimada em 1329 por ordem do cardeal Bertrand du Pouget (c. 1280-1352).

Outra temática a que não faltam implicações filosóficas é também a discussão em torno da natureza do amor; as fontes e as tradições em que se verifica o contributo para este tema na poesia dantesca são diversas, desde *De Amore*, de Andreas Capellanus (século XII), ao amor místico descrito por Guittone de Arezzo (c. 1235-1294) e aos poetas sicilianos, enquanto, no âmbito do *dolce stil novo*, se contrapõem as visões bem diversas dos dois Guidos: o misticismo de Guinizelli (c. 1235-1274), que influencia uma parte da poesia dantesca, e a visão pessimista e averroísta de Cavalcanti (c. 1250-1300), de que é exemplar *Donna me Prega*, e que foi motivo do afastamento de Dante do amigo. O tema do amor repete-se igualmente em conexão com outros argumentos, como o da nobreza (*Conv.* IV) ou o do livre-arbítrio (*Purg.* XVIII).

Por fim, em *De Vulgari Eloquentia*, podemos encontrar uma profunda reflexão sobre a língua. Tomando como ponto de partida a constatação da existência de uma pluralidade de línguas vulgares, o poeta propõe a si mesmo o objetivo de definir o vulgar ilustre. As línguas vulgares, em comparação com outras, como o latim que é uma língua artificial, têm como característica a naturalidade. A faculdade da linguagem é uma prerrogativa do homem; não é possuída nem pelos anjos nem pelos demónios. Adão foi o primeiro a falar; a ele e ao homem, Deus conferiu uma *forma locutionis* perfeita, depois perdida com a confusão babélica que originou a pluralidade das línguas e a sua consequente evolução. No interior do debate que procura definir o que Dante entendia pela *forma locutionis* possuída por Adão, Umberto Eco salienta um importante aspeto filosófico. Eco dá preferência à interpretação de Maria Corti, que defende que ao usar esta expressão o poeta não se referia tanto à língua hebraica ou à faculdade da linguagem, mas a uma espécie de «princípio geral estruturante», à época relevável nas teorias dos modistas, de que o expoente máximo é o averroísta Boécio da Dácia (século XIII) (Umberto Eco, *La Ricerca della Lingua Perfetta nella Cultura Europea*, 1993). Na reflexão dantesca sobre a língua, Eco constata recorrências temáticas à reflexão de Abraão Abulafia (1240-c. 1291), provavelmente chegadas ao poeta por via da sua divulgação no ambiente averroísta bolonhês.

A alegoria e as imagens do saber em Dante poeta

Na obra dantesca a discussão filosófica não pode prescindir da vertente literária e da utilização dos instrumentos do discurso poético; e, portanto, de imagens, alegorias e figuras. Como já acima foi dito, uma alegoria explícita da

filosofia enquanto tal é a gentil dama de *Convívio*.

A imagem feminina é o veículo privilegiado através do qual o poeta nos fala do saber, alegoria que chega ao poeta de tradições muito diversas. Em *Convívio*, a filosofia é o «uso amoroso da sabedoria»; o objeto deste amor é uma forma de conhecimento não perfeitamente delineado, às vezes é conhecimento racional, outras é sabedoria entendida misticamente e de sabor salomónico, e cuja origem celeste (enquanto emanada no intelecto humano de Deus) torna o homem participativo da divindade. O panorama da *Commedia* é, contudo, mais articulado. Encontramos em primeiro lugar a contraposição de Virgílio a Beatriz (os dois guias do poeta que passam literalmente um ao outro o testemunho durante a viagem no Além). Evidencia-se, depois, a figura de Ulisses, símbolo extrapolado ao mito para indicar os riscos da *curiositas* humana e a exagerada sede de «*canoscenza*» (conhecimento); a conotação de tragédia que envolve esta figura torna-a uma personagem profunda e densa de significado. Uma escola filosófica (a *bella scola* de *Inf.* IV 94) encontra-se no limbo, no anti-inferno onde estão reunidos os sábios pagãos que não puderam tomar conhecimento com a luz divina. Por fim, a figura do averroísta Siger e, sobretudo, a sua controversa colocação no céu do Sol, no Paraíso, é outro argumento sobre o qual os críticos têm dado diversas explicações.

Para finalizar, continuando no tema das imagens dantescas, recordamos a belíssima imagem das «Atenas celestiais» (*Conv.* III, XIV, 15); que se repete nas provavelmente também significativas representações do limbo e do céu do Sol: nestes lugares, onde é possível observar filósofos sentados lado a lado, que em vida foram adversários, é o espírito eclético do poeta que o leva a sugerir a ideia de «aquelas Atenas celestiais onde estoicos, peripatéticos e epicureus, pela luz da verdade eterna, num querer concorde confluem».

V. também: *Bonifácio VIII e o primado da Igreja*, p. 48;

O aristotelismo radical e as reações dos teólogos, p. 331; *A reflexão política*, p. 463; *Poesia e política*, p. 625; *Dante Alighieri*, p. 632.

ECKHART E A MÍSTICA RENANA

de Alessandra Beccarisi

Intelectual requintado e personalidade influente da ordem dominicana, Mestre Eckhart, através da sua atividade de pregador, procura difundir na Alemanha uma nova ideia de religiosidade fundada na reflexão sobre

a verdadeira essência do homem: como intelecto o homem tem com Deus, de quem é imagem, uma relação de identidade e não de diferença. Entre o homem e Deus torna-se, portanto, dramaticamente inútil a mediação da Igreja, que condenará as propostas mais revolucionárias do mestre dominicano.

Vida e obra

Eckhart nasce provavelmente em Gota, em 1260, e entra muito cedo no convento dos dominicanos em Erfurt. Estuda teologia em Paris, onde, a 18 de abril de 1294, profere como leitor de *Sentenças*, de Pedro Lombardo (c. 1095-1160), o sermão solene da Páscoa. Da sua atividade académica em Paris, além deste sermão, conserva-se igualmente *Collatio in Libros Sententiarum*, uma espécie de lição inaugural com que o jovem docente deve começar o seu ensinamento. Entre 1295 e 1298, Eckhart regressa à Alemanha onde redige para os seus confrades do convento de Erfurt, de que é prior, *Reden* (*Discursos*, conhecidos em Itália com o título erróneo de *Istruzioni Spirituali*), onde propõe uma nova interpretação das virtudes monásticas, a primeira das quais é a obediência. Em 1302/1303, Eckhart é nomeado mestre de teologia na Sorbonne. A sua atividade de docência, porém, não suscita grande sucesso: das numerosas questões seguramente por ele discutidas, somente duas chegaram até nós. Pode reconstruir-se uma terceira através do texto de um dos seus adversários: o franciscano Gonzalo Hispano (1255-1313). Eckhart, nas primeiras duas questões, analisa os conceitos de pensar (*intelligere*) e ser (*esse*) em Deus e nos anjos. Interroga-se se é o ser que cria o pensar, ou vice-versa, concluindo que o próprio pensar (*ipsum intelligere*) é o fundamento do próprio ser (*ipsum esse*). O mestre dominicano defende que Deus não é ser, mas somente pensar e, acima de tudo, um pensar que se autocompreende. Esta «autoconsciência» de Deus é o fundamento do seu ser. Por isso, afirma Eckhart, Deus apresenta-se a Moisés com o nome: «Eu sou Aquele que sou» (*Êxodo* 3,14). Mas o pensar como autocompreensão não é, contudo, segundo Eckhart, prerrogativa de Deus, mas uma característica de todas as criaturas racionais, entre as quais o homem, que como intelecto se compreende a si mesmo e, nesta autocompreensão, intui Deus. A este período pertencem dois sermões e duas lições sobre o Eclesiástico 24. Trata-se de textos compostos por ocasião dos capítulos provinciais da ordem e que Eckhart depois integra na forma definitiva no interior da sua obra maior, *Opus Tripartitum*. Os quatro textos evidenciam uma extraordinária vizinhança temática com as questões

parisienses, como, por exemplo, a denominação de Deus como primeiro intelecto. Em 1303, Eckhart conclui a sua atividade académica e regressa à Alemanha. Nesse mesmo ano, durante o Pentecostes, o capítulo geral dos dominicanos decide separar a parte norte-oriental da província alemã chamada Teutónia, dando-lhe o nome de *Provincia Saxoniae*. No início de setembro, Eckhart é nomeado prior da nova província, permanecendo no cargo até 1311, data em que é novamente chamado a Paris para um segundo magistério.

Entre 1298 e 1311, Eckhart compõe a sua obra mais ambiciosa: *Opus Tripartitum*, ou *Obra em Três Partes*. Segundo as intenções do autor, expostas no prólogo geral, *Opus Tripartitum* estaria estruturada da seguinte forma: uma primeira obra, *Opus Propositionum*, contendo 1000 proposições divididas em 14 tratados que serviriam de base ao conjunto do trabalho teológico; *Opus Quaestionum*, compilação de mais de 1000 questões; *Opus Expositiones*, dividida em duas partes, a primeira constituída por comentários às Sagradas Escrituras, ou a *Expositiones* propriamente dita, e a segunda por sermões. Eckhart trabalha durante toda a vida nesta obra sem nunca chegar a concluí-la. Até hoje apenas se conhecem os prólogos, os dois comentários ao Génesis, as duas lições e os dois sermões sobre o Eclesiástico 24, o comentário ao Êxodo, o comentário ao Livro da Sabedoria e o comentário ao Evangelho de João, além de uma coletânea de sermões em latim. Estes últimos, porém, são na sua maioria esboços. Na década seguinte ao seu segundo magistério em Paris, Eckhart regressa à Alemanha, onde procura difundir as suas doutrinas igualmente fora do círculo restrito de intelectuais que falam e compreendem latim. Dá início, deste modo, a uma verdadeira atividade pastoral que inclui a redação quer de sermões quer de tratados em língua alemã (*O Livro da Consolação Divina*, *Do Homem Nobre*) destinados a um público «laico». Entre 1324 e 1326, Eckhart encontra-se seguramente em Colónia como *magister* no *studium generale* dos dominicanos, fundado por Alberto Magno (c. 1200-1280). Em 1326, o arcebispo de Colónia abre um processo de inquisição contra ele. Dois franciscanos ficam encarregues de preparar o elenco das acusações e recolhem cerca de 60 proposições retiradas das suas obras em latim e alemão. Eckhart, num documento conservado com o título *Responsio*, mas mais conhecido como *Rechtfertigungsschrift*, ou *Escrito de Defesa*, refuta as acusações e defende cada uma das frases que lhe são contestadas. Em 1327, Eckhart apela diretamente a João XXII (c. 1245-1334, papa desde 1316), que nessa época se encontra em Avinhão. A comissão papal condena 25 das 60 proposições iniciais. Quando, a 27 de março de 1329, é publicada a bula com a

sentença de condenação, Eckhart já não está vivo, tendo a sua morte ocorrido provavelmente em 1328, em Avinhão.

O pensamento

Num momento histórico em que os debates sobre a pobreza da Igreja são particularmente intensos e o desejo de renovação produz fenómenos sociais de crítica frontal à hierarquia eclesiástica, como o movimento do espírito livre, Mestre Eckhart propõe um novo ideal de pobreza e simplicidade. A verdadeira renúncia é, antes de mais, segundo Eckhart, um ato de libertação de todas as determinações ou propriedades sobre as quais o homem baseia erradamente o seu próprio eu. O homem, de facto, não se qualifica pelo que possui (pensamentos, ações, propriedades materiais), mas pelo que é, ou seja, um ser divino (Mestre Eckhart, *Istruzioni Spirituali*, trad. it. M. Vannini, 2000): «O nosso ser está unicamente fundado na anulação de nós mesmos. Por este motivo, Deus, querendo dar-se a nós juntamente com todas as coisas, em plena posse, quer primeiro despir-nos completamente de todos os nossos bens. Na verdade, Deus não quer que possuamos o que quer que seja como se fosse nossa propriedade (*Eigenschaft*). Devemos possuir todas as coisas como se nos tivessem sido emprestadas, não dadas, sem delas termos propriedade: corpo ou alma, sentimentos ou faculdades, bens exteriores, honras, amigos ou parentes, casas ou terrenos; enfim, todas as coisas. Deus quer ser ele e somente ele a nossa propriedade.»

Este ato de libertação é um processo que necessita de exercício, dedicação e, sobretudo, de uma tomada gradual de consciência das próprias capacidades, processo que conduz o homem ao distanciamento (*Abegescheidenheit*) de tudo o que é estranho à sua verdadeira natureza. Assim sendo, a reflexão de Eckhart sobre o estatuto ontológico do homem cria uma nova definição da sua dignidade: enquanto o homem se considerar ser entre seres, sujeito dotado de propriedades, não poderá descobrir o divino que há em si. Mas distanciando-se da sua dimensão de criatura e refletindo atentamente sobre a sua essência, descobrirá que provém de Deus e que desde sempre é uno com Deus. Reconhecer-se uno com Deus não é o resultado de uma experiência mística irracional e emotiva, mas a descoberta da liberdade original do próprio espírito. Liberdade que Eckhart entende, desde os seus primeiros escritos, como imprecisão e total abertura ao ser. Estas são as características do princípio essencial da alma humana que, nas suas obras alemãs, Eckhart chama templo, castelo, centelha ou luz do espírito. Eckhart reelabora a clássica doutrina

psicológica aristotélica do intelecto possível, utilizando-a num contexto totalmente novo. Para Aristóteles (348 a.C.-322 a.C.), o intelecto possível deve ser absolutamente indeterminado para poder compreender qualquer objeto através da revelação de um intelecto em ato (intelecto agente). Eckhart retoma a ideia de um intelecto indeterminado, mas não lhe contrapõe um objeto que deve ser conhecido; antes o faz ser polo oposto e necessário de um outro intelecto absolutamente indeterminado, ou seja, Deus. Na base da posição de Eckhart existe uma metafísica sólida, bastante distante da especulação de ascendência tomista em voga entre os dominicanos. De facto, nas primeiras questões parisienses (1302-1303), Eckhart contrapõe o universo do ser ao do pensar, entendendo o primeiro como o mundo físico onde vive a experiência quotidiana do senso comum. Diante desta experiência, o ser apresenta-se sempre e somente como ser criado, determinado no espaço e no tempo, objeto passivo do conhecimento. Perante o ser, o intelecto revela, pelo contrário, uma condição ontológica completamente diferente, que não pode ser separada do próprio ser: o intelecto enquanto tal é um «não ser», porque indeterminado. Por causa dessa indeterminação, o intelecto (e Eckhart não distingue entre intelecto divino e humano) é intrinsecamente relacional, ou seja, tem a propriedade de refletir sobre si mesmo e de se autocompreender. Deus e o homem, enquanto ser racional, são, portanto, os polos de uma única relação. A doutrina da imagem, que Eckhart descreve sobretudo no sermão alemão 16b, explica esta dinâmica de identidade e diferença. A imagem de um homem no espelho é simultaneamente idêntica e diferente em relação ao homem real: idêntica porque constitui a própria imagem refletida, diferente porque é a imagem de um espelho. Assim é a imagem de Deus no homem: o intelecto cria simultaneamente identidade e diferença em relação a Deus; identidade porque é o mesmo intelecto divino que se espelha no homem, diferença porque a imagem é um homem concreto, determinado no espaço e no tempo e finito. Esta relação de intimidade entre o homem e Deus, que cria a essência do homem, é chamada por Eckhart «nascimento de Deus nas profundezas da alma», o denominado *Gottesgeburt*, um processo eterno do ponto de vista de Deus, mas que na perspectiva humana é um acontecimento por descobrir.

A mística renana

Por mística renana entende-se uma vasta e multiforme produção literária localizada ao longo do vale do Reno. Abarca sobretudo textos anónimos compostos na sua maioria no interior de círculos ou movimentos espirituais,

frequentemente imbuídos de heresia, como por exemplo o movimento do livre espírito. Estas obras em vulgar alemão têm quase sempre por tema algumas questões centrais da produção de Eckhart: a divinização do homem, a liberdade do espírito, a preferência por uma ética da intenção em detrimento de uma religiosidade ritual, a relativização da importância da hierarquia eclesiástica.

Contra esta perigosa associação, Henrique Suso escreve uma das suas obras mais conhecidas: *O Pequeno Livro da Verdade*. Nascido cerca de 1295 (talvez em 1297), em Constança, e falecido em 1366 em Ulm, Suso é um dos mais conhecidos discípulos de Eckhart, que conhece em Colónia de 1323 a 1327. Em 1332 será inclusive acusado de heresia por causa do seu evidente «eckhartismo». Em 1362 e 1363 redige *Exemplar*, que inclui uma autobiografia, ou *Vita*, o *Pequeno livro da Sabedoria Eterna*, o *Pequeno Livro da Verdade* e o *Pequeno Livro das Cartas*. No *Livro da Verdade*, composto depois da publicação da bula papal *In Agro Dominico*, de 1329, Suso intenta claramente promover uma defesa de Eckhart. Pretende, em particular, salvar a sua doutrina da deriva herética do movimento do livre espírito, personificado, no livro, pelo inquietante «selvagem» sem nome. Por isso, preocupa-se em oferecer uma interpretação ortodoxa de um conceito fundamental do pensamento de Eckhart, ou seja, o abandono. No diálogo com o «selvagem», Suso afirma que o homem perfeito, ou o homem que se anulou em Deus, não perde totalmente corporeidade, sensibilidade e razão, permanecendo portanto sempre distinto em relação a Deus, em quem se anula. Sublinha assim a impossibilidade de o homem se tornar uno com Deus, por mais distante que possa estar de si e perca o próprio eu. Com esta reflexão, Suso pretende oferecer uma versão ortodoxa do pensamento de Eckhart, procurando não o desvirtuar, mas tentando torná-lo compatível com as diretivas da Igreja.

Nascido em Estrasburgo, provavelmente no ano de 1300, tendo ingressado na ordem dos dominicanos cerca de 1315, também Johannes Tauler (c. 1300-1361) seguiu o ensinamento de Eckhart até 1323-1324. Autor de um volumoso *corpus* de *Sermões*, Tauler repropõe alguns temas da filosofia de Eckhart, mediados contudo pela leitura de Bertoldo de Moosburg (século XIV), em cuja obra encontra a possibilidade de fundamentar filosoficamente a união mística entre homem e Deus por intermédio de uma reflexão sobre a essência da alma humana. Tauler, de facto, recusa a tese tomista, segundo a qual a imagem de Deus no homem consiste nas três faculdades da alma (memória, intelecto e vontade). De acordo com Bertoldo, Tauler afirma que a imagem de Deus no homem reside no uno da alma. Trata-se de um tema fundamental do tratado

Sobre a Providência de Proclo (412-487), que Bertoldo de Moosburg interpreta como substância e princípio criador do intelecto humano. Tauler segue fielmente Bertoldo e substitui a visão intelectual de Deus, proposta por Teodorico de Freiberga (1250-1310) e Eckhart, com a união «mística» entre homem e Deus, que, segundo Tauler, o homem divino pode experimentar, mas sobre a qual não pode falar.

V. também: *Aspirações de renovação religiosa da Igreja e heresias*, p. 219;
Tomás de Aquino, p. 346; *Conhecimento e ceticismo no século XIV*, p. 436;
Comunicação e escrita religiosa: hagiografia, pregação, espiritualidade, p. 587;
Escrita mística e espiritualidade feminina, p. 599; *Arte e ordens mendicantes*, p. 760.

RAIMUNDO LÚLIO

de Michela Pereira

A fama do filósofo maiorquino Raimundo Lúlio está principalmente ligada à ars combinatoria, método inventivo e demonstrativo, descoberto intuitivamente («revelado»), através do qual Lúlio julga poder elaborar demonstrações coativas que convertam os «infiéis» à fé cristã. A ação missionária é, de facto, o fulcro da vida de Lúlio desde a visão mística que aos 30 anos o induz a uma repentina mudança de vida, concretizada numa intensa produção intelectual direccionada para a realização do propósito original de «escrever um livro, o mais belo do mundo, contra os erros dos infiéis».

A missão de um filósofo laico

Em 1311, durante a sua última estada em Paris, Raimundo Lúlio (1235-1316), quase octogenário, entrega a sua autobiografia aos monges da cartuxa de Vauvert para uma vez mais apresentar o seu projeto de conversão baseado na demonstração das verdades da fé cristã mediante o uso da arte combinatoria e do conhecimento das línguas apelidadas de «infiéis» – ou seja, a dos seguidores das religiões monoteístas não cristãs. Lúlio havia já apresentado diversas vezes a sua *ars combinatoria* em Paris, na universidade e na corte sem nunca conseguir a atenção esperada, muito pelo contrário, ganhando o apodo de *phantasticus*, louco; e, no entanto, Paris é precisamente um dos centros por ele escolhidos para depositar compilações com os seus escritos no intuito de,

mesmo depois da sua morte, prosseguir a divulgação das suas doutrinas (os outros dois são a sua cidade natal, Palma de Maiorca, e Génova, à guarda da família Spinola). Em 1311, Lúlio está prestes a apresentar o seu plano ao concílio de Viana; nas décadas precedentes havia dirigido, sem sucesso, apelos semelhantes a papas e soberanos (Celestino V, Bonifácio VIII, Clemente V, Jaime II de Maiorca, Filipe, o Belo, Henrique II, rei de Chipre); em 1312, dirige-se com a mesma intenção a Frederico III da Sicília (1272-1337).

Nascido em Palma de Maiorca em 1235, poucos anos depois da conquista da ilha por Jaime II, em 1229, Raimundo Lúlio recebe a educação típica dos jovens nobres. Adulto, casado com Blanca Picany, de quem tem dois filhos, vive na corte maiorquina. É neste contexto que repetidamente se apresenta diante de si uma visão de Cristo crucificado que o induz a uma brusca mudança de vida. Meditando acerca do significado desta experiência, concentra-se no propósito de escrever «um livro, o mais belo do mundo», para converter muçulmanos e judeus: desta conversão pessoal nasce, por isso, o projeto de conversão do mundo inteiro (ou melhor, do mundo mediterrâneo) ao cristianismo, ponto fulcral da atividade intelectual de Lúlio, que não conhecerá interrupções até ao ano da sua morte, ocorrida em 1316. Abandona a sua família para concretizar o seu projeto e, nos dez anos seguintes à visão (1262-c. 1272), ainda que conservando o estatuto de laico, dedica-se inteiramente aos estudos de filosofia e teologia necessários para o cumprimento da sua autoimposta missão.

Regressado a Maiorca, enquanto medita em solidão no monte Randa, Lúlio é acometido por uma segunda «visão»: «O Senhor iluminou de repente a sua mente, revelando-lhe a forma e o método para escrever o livro contra os erros dos infiéis» (*Vita Coetanea*, ROL VIII, 1980). É a intuição combinatória, que expõe em *Ars Compendiosa Inveniendi Veritatem* (1274) e da qual elabora até 1308 diversas versões (*Ars Demonstrativa*, 1283; *Ars Inventiva Veritatis*, 1290; *Tabula Generalis*, 1293-1294; *Ars Compendiosa*, 1299; *Lectura Artis, quae Intitulatur Brevis Practica Tabulae Generalis*, 1303; *Ars Brevis* e *Ars Generalis Ultima*, 1308).

Segundo o catálogo preparado por Anthony Bonner (A. Bonner, *Selected Works of Ramon Llull*, 1984), as obras escritas por Lúlio são 257: a primeira, *Compendium Logicae Algazelis*, foi escrita em Montpellier cerca de 1272 e a última, *Liber de Deo et Mundo*, em Tunes, em 1315. Algumas são muito extensas (*Liber Contemplationis*, 1273-1274; *Arbor Scientiae*, 1295-1296; *Ars Generalis Ultima*), outras brevíssimas, como os 36 opúsculos de Messina

(1313-1314), na sua maioria dedicadas a questões teológicas. Lúlio utiliza vários géneros de escrita: enciclopédias, tratados, romances filosóficos, poemas; porém, sem nunca recorrer aos géneros típicos da escolástica: o comentário e a *summa*. E apesar de todas as suas obras sobre *ars* conterem uma secção de «questões» (é muito relevante *Arbor Quaestionalis*, décimo sexto livro de *Arbor, Scientiae*) e alguns escritos serem conotados como tal desde logo pelo título, a *quaestio* de Lúlio, não tem por base o modelo da *quaestio* escolástica, assentando antes no diálogo entre mestre e discípulo que caracteriza muitos dos tratados científicos e médicos do século XII: caso paradigmático é *Liber super Quaestiones Magistri Thomae Attrebatensis* (1299), que responde a perguntas do seu único discípulo parisiense, Thomas Le Myésier (?-1336).

Contrariamente à maioria dos *magistri* universitários, Lúlio escreve as suas obras no decurso de uma vida ativa, passada na pesquisa e na divulgação do método para demonstrar a verdadeira fé cristã mediante argumentações coativas, *per rationes necessarias* (Jordi Gayà Estelrich, *Raimondo Lullo. Una Teologia per la Missione*, 2002). Desloca-se de Maiorca a Montpellier, base para as suas sucessivas viagens, que o levam até Roma, onde tenta convencer os pontífices a adotar a sua arte como instrumento para a renovação do saber; desloca-se a Génova, onde estabelece laços de amizade com a família Spinola; a Nápoles e a Pisa, onde, em 1308, escreve *Ars Brevis* e termina a redação de *Ars Generalis Ultima*. Desloca-se a Paris pela primeira vez em 1288-1289, depois, em 1297-1299 e, finalmente, em 1309-1311. Viaja também pelos países muçulmanos empenhando-se pessoalmente na pregação, convicto de que, uma vez persuadida racionalmente a escol intelectual islâmica sobre a verdade da fé cristã, se conseguiria por arrasto a conversão do povo. A primeira viagem a Tunes, em 1293, assinala a superação de uma profunda crise depressiva que Lúlio vivera como consequência do seu fracasso junto da cúria romana; a última viagem, a Tunes e a Bugia, acontece no último ano da sua vida (1315-1316).

Como apoio para o seu projeto, Lúlio propõe a criação de colégios de línguas orientais com o objetivo de formar missionários capazes de converter os não cristãos com base no debate e não na força. Durante algum tempo a conversão gravita na esfera de influência dos dominicanos: o projeto de conversão mediante *rationes necessariae* responde a uma exigência defendida por Raimundo de Penaforte (c. 1180-1275), também na origem de *Summa contra Gentiles*, de Tomás de Aquino (1221-1274). Mas a resolução da gravíssima

crise psicológica vivida em 1292 motiva Lúlio a aproximar-se dos franciscanos, que julga mais idôneos para valorizar, conservar e difundir a sua obra, como historicamente se veio a verificar.

A sua posição inicial, caracterizada pela confiança no uso pacífico da razão e na possibilidade de argumentar de forma irrefutável as verdades do credo cristão, expressa-se na obra *Liber de Gentili et Tribus Sapientibus* (1274-1276), na qual um judeu, um cristão e um muçulmano, debatendo elegantemente sobre os temas das *leges* respetivas, convertem o gentio à fé no único Deus; contudo o gentio não revela a qual das três religiões pretende aderir e a prece que reza remete para a doutrina de Lúlio das *dignitates* (da qual nos ocuparemos mais adiante), ou seja, para a noção dos nomes divinos, compatíveis com as três.

Todavia, ao longo dos anos, a consciência da realidade política e a dificuldade em concretizar o próprio ideal missionário persuadem Lúlio a abraçar a ideia de cruzada, que entende subalterna e direcionada para a sua missão e à qual dedica diversos escritos, entre os quais se destaca *Liber de Fine* (1305): nele sugere a fundação de uma nova ordem militar e descreve pormenorizadamente a estratégia a adotar numa cruzada, juntando ao equipamento dos cruzados obras por ele escritas, úteis para a formação dos próprios cruzados e para a pregação aos infiéis.

Também durante as estadas em Paris, Lúlio não desvia a sua atenção do projeto missionário, desenvolvendo uma intensa polémica contra os escolásticos, que, comportando-se como uma guarda avançada do islão, propõem no mundo cristão a interpretação da filosofia aristotélica fornecida por Averróis (1126-1198). A primeira clara tomada de posição antiaverroísta fica espelhada em *Declaratio per Modum Dialogi Edita* (1298), que propõe os artigos da condenação dos «erros» dos sequazes de Aristóteles emitida pelo reitor da Universidade de Paris em 1277. Cronologicamente próximo de *Declaratio* e igualmente escrito em Paris, o mais ambicioso dos escritos místicos de Lúlio, *Arbor Philosophiae Amoris* (1299), concretiza a união da «filosofia do saber» com a «filosofia do amor», recorrendo aos dispositivos da *ars* e apresentando como «flores» e «frutos» da experiência mística as doutrinas filosóficas e teológicas que confutam conceções típicas do averroísmo. Nesta ideia das *rationes necessariae* como «frutos da árvore do amor» insere-se o «segredo» da vida de *Doctor Illuminatus*, onde a pesquisa filosófica se cruza com a experiência visionária e o intelectualismo radical (Amadar Vega, *Ramon Llull y el Segredo de la Vida*, 2002). Remontam à última permanência em Paris (1309-1311) outros tratados antiaverroístas, quase

todos muito breves, e nos quais a arte combinatória é abandonada.

Lúlio constrói a sua própria arte como uma alternativa à filosofia escolástica, na qual as dimensões demonstrativa (lógica) e inventiva (tópica) permanecem separadas; pelo contrário, a arte de Lúlio apresenta-se inventiva e demonstrativa, além de geral, ou seja, aplicável a todas as ciências (Josep M. Ruiz Simon, *L'Art de Ramon Llull i la Teoria Escolàstica de la Ciència*, 1999). Em acréscimo aos dois tipos de demonstração aristotélica (*propter quid e quia*), Lúlio elabora um método demonstrativo original, a *demonstratio per aequiparantiam*: um raciocínio baseado na concatenação de proposições consideradas equivalentes em razão da permutabilidade dos princípios da arte. Visto que os fundamentos da *ars* combinatória são, como veremos, os atributos divinos (*dignitates*), a demonstração *per aequiparantiam* encontra uma particular aplicação na teologia, reforçando a convicção de Lúlio de poder validar por meio de argumentos irrefutáveis os dogmas da fé cristã a partir da Trindade e da Encarnação. Este intelectualismo antiaristotélico de matriz mística, compreensivelmente pouco popular junto dos *magistri* de Paris, é violentamente atacado na segunda metade do século XIV pelo inquisidor da coroa de Aragão Nicolas Eymerich (1320-1399) e conduz à inclusão de Lúlio no *Índice dos Livros Proibidos* de 1559 (apesar de o seu nome já não constar no de 1564). Tudo isto, ao mesmo tempo que os sequazes de Lúlio, que a partir de Maiorca, Barcelona e Valência haviam difundido as suas doutrinas em Itália nos séculos XIV e XV, promovem um processo de canonização, que nunca chegou a ficar concluído.

Por último, Lúlio é o primeiro filósofo laico que usa a própria língua materna, o catalão, para escrever filosofia. Domina o árabe, aprendido nos anos seguintes à conversão para melhor poder realizar o seu projeto missionário, e é em árabe que redige num primeiro momento *Liber Contemplationis*, dando-lhe depois também uma versão catalã e uma latina. Durante toda a vida, Lúlio vai alternando o catalão e o latim e, desde o princípio, é assistido por colaboradores que constituem um verdadeiro *scriptorium*: redatores, tradutores, copistas, que tornam possível a extraordinária produtividade intelectual do grande catalão.

A ars combinatoria: funcionamento e aplicações

Liber Contemplationis é a primeira obra de grande fôlego de Lúlio. O seu texto, estruturado numa complexa numerologia, compreende ao todo 366 capítulos: as ideias teológicas e filosóficas de Lúlio são apresentadas sob a

forma de meditações para cada dia do ano. Em algumas das páginas desta obra podemos já encontrar os elementos de base da arte de Lúlio: o uso das letras alfabéticas como símbolos substitutivos de termos da linguagem natural e a sua organização em dispositivos gráficos; porém, não são ainda as figuras combinatórias descritas em *Ars Compendiosa Inveniendi Veritatem*, a primeira obra que expõe o conteúdo da «revelação no monte Randa».

As figuras combinatórias são dispositivos gráficos baseados na rotação de círculos concêntricos com triângulos e quadrados inscritos, mediante os quais se relacionam logicamente os princípios fundamentais da realidade, representados por letras alfabéticas (B-R na primeira versão da arte, quaternária, baseada em 16 letras; B-K na segunda versão, ternária, com 9 letras), através da descoberta do seu «meio natural». Dependendo da figura e do nível em que são colocadas, as letras representam: as *dignitates* ou atributos divinos (princípios absolutos); os princípios relativos (diferença, concordância, oposição; princípio, meio, fim; superioridade, igualdade, inferioridade; Deus, criatura, operação; afirmação, dúvida, negação); as faculdades da alma intelectual; as virtudes e os vícios; os princípios da teologia, da filosofia e do direito. A redução, a partir de 1290, dos princípios da *ars* para nove permite a Lúlio obter uma ligação mais fácil à estrutura ternária, que exerce um papel fundamental no seu pensamento e facilita a construção da argumentação sobre o mistério trinitário, maior ponto de divergência entre a teologia cristã e o monoteísmo rigoroso que caracteriza o judaísmo e o islamismo.

Na arte de estrutura quaternária, exposta em *Ars Compendiosa Inveniendi Veritatem* e em *Ars Demonstrativa* e utilizada em todas as obras de argumento especial compostas entre 1274 e 1289 (por exemplo os quatro *Libri Principiorum* dedicados à filosofia, à teologia, à medicina e ao direito), as figuras principais são três: as primeiras duas, A e T, são aquelas em que se encontram representados «os princípios substanciais e acidentais de todas as coisas» (como podemos ler em *Breviculum*, síntese ilustrada da filosofia de Lúlio), ou seja, as *dignitates* e os princípios relativos.

A figura T é também chamada «figura triangular» porque os conjuntos de princípios relativos correspondem aos vértices dos cinco triângulos (na fase quaternária) ou dos três (na fase ternária) inscritos no círculo; a terceira figura, S, representa graficamente as potências da alma (memória, intelecto, vontade) com as suas possíveis combinações, organizadas num esquema quaternário. As primeiras duas figuras transitarão igualmente para a arte da fase ternária: a figura A com nove *dignitates*, a figura T com os primeiros três conjuntos de

princípios. Nas figuras, as letras são postas em relação umas com as outras em dois modos: estruturalmente, através da sinalização da sua relação por meio de linhas (na figura A), ou mediante as figuras geométricas inscritas no círculo; dinamicamente, através da rotação das figuras inscritas, ou de vários círculos concêntricos, nos quais as mesmas letras se repetem indicando séries de significados diferentes; note-se que, na figura A, as linhas que relacionam as *dignitates* não são raios e não tocam o centro, significando com isso a inefabilidade do princípio divino em si mesmo. Das várias posições relativas que os círculos concêntricos podem assumir obtêm-se as tábuas combinatórias (matrizes de duas ou três letras), que, com a segurança de um cálculo, permitem expressar todos os discursos possíveis em torno da realidade (Anthony Bonner, *The Art and Logic of Ramon Llull. A User's Guide*, 2008).

Escreve Robert D.F. Pring Mill: «O círculo, o triângulo e o quadrilátero constituem as três «figuras gerais» das quais deriva toda a organização geométrica da realidade. A organização das figuras básicas da arte segundo este modelo serve para evidenciar simbolicamente a universalidade das suas operações, associando-as ao mesmo tempo às «obras naturais» dos quatro elementos do mundo natural, que são igualmente «redondos, quadrangulares e triangulares.» (Robert Pring Mill, *El Microcosmos Lul•lià*, 1961; tr. it., 2007). A visão neoplatônica do mundo, centrada no tema dos «nomes divinos» em que o criado se radica – paradigma comum aos pensadores cristãos, judeus e islâmicos –, fornece a Lúlio o pano de fundo para a conceção de uma arte inventiva e demonstrativa alicerçada na correspondência entre os diversos planos da realidade.

Na versão quaternária da *ars* a demonstração das propriedades dos elementos e a transposição do significado das letras do âmbito natural ao teológico é utilizada como metáfora para «demonstrar» a encarnação de Cristo e a Trindade; Frances A. Yates define este uso de «exemplarismo elementar» (Frances A. Yates, *The Art of Ramon Lull*, 1954). Mas o fundamento último das verdadeiras demonstrações obtidas mediante a arte combinatória reside na permutabilidade da estrutura fundamental do real, as *dignitates* ou atributos divinos (bondade, grandeza, eternidade, poder, sabedoria, vontade, virtude, verdade, glória) e, por isso, o agir de cada um deles converte-se no agir de todos os outros, como mostra graficamente a figura A. A possibilidade de permutação assenta numa estrutura metafísico-linguística cuja inspiração, crê-se, adveio a Lúlio através de uma propriedade da língua árabe, por ele denominada «correlativos», e cuja relevância para a combinatória emerge

explicitamente sobretudo das obras da fase ternária. Os correlativos permitem pensar o dinamismo dos seres já não segundo o par aristotélico potência/ ato, mas segundo um conjunto conceptual que exprime o seu agir no interior de uma relação: *bonum* (o bem), por exemplo, explica-se em *bonificativum* ou *bonificans*, que exprime a atividade do conceito (o que produz o bem); *bonificabile* ou *bonificatum*, que exprime a passividade (o que se torna em bem); e *bonificar*, que exprime o agir afetivo e cria a possibilidade de o *bonum* entrar em relação com as outras *dignitates*. Nesta base é construída a nova tipologia de demonstração acima recordada, a *demonstratio per aequiparantiam*.

Os textos sobre *ars* compostos entre 1305 e 1308, *Ars Brevis* e *Ars Generalis Ultima*, são do ponto de vista histórico os mais relevantes. Considerados modelos de mnemónica e instrumento para a construção da enciclopédia foram lidos em conjunto com os textos de alquimia atribuídos a Raimundo Lúlio a partir da segunda metade do século XIV, despertando a atenção de autores importantes: de Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486-1535) a Giordano Bruno (1548-1600), do teórico da pansofia Comenius (1592-1670) a Leibniz (1646-1716).

A árvore das ciências

A *ars combinatoria* é aplicada por Lúlio nas diferentes esferas do saber numa série de tratados de filosofia, teologia, geometria, astronomia/astrologia e medicina. Neles fica patente o seu perfeito domínio da cultura da época, que pretende renovar organizando os princípios de cada uma das disciplinas mediante um esquema de árvore e desenvolvendo-os racionalmente através da arte combinatória: é por isso que define os seus tratados de «novos», desde logo a partir do título (*Logica Nova*, 1303; *Tractatus Novus de Astronomia*, 1297; *Liber de Nova Geometria*, 1299), apesar de nenhum deles apresentar conteúdos de carácter inovador.

A estrutura em forma de árvore é usada em muitos destes textos especiais para organizar os conteúdos do saber, mas encontra a sua aplicação geral na principal obra enciclopédica de Lúlio: *Arbor Scientiae*. Todas as esferas do real (mundo natural e humano, celeste e divino, igreja e sociedade) dependem das *dignitates*, representadas como raízes a partir das quais partem todos os saberes, enquanto os princípios de cada um são, por sua vez, organizados em tronco, ramos, folhas, flores e frutos. Obtêm-se, deste modo, as árvores dedicadas ao mundo natural (*arbor elementalis*, *vegetalis*, *sensualis*,

imaginalis), ao mundo humano (*arbor humanalis, moralis, imperialis, apostolicalis*), ao mundo suprasensível (*arbor caelestialis, angelicalis, aeviternalis, maternalis, divinalis et humanalis, divinalis*) e ao método do conhecimento (*arbor exemplificalis e arbor quaestionalis*). Os conteúdos da enciclopédia, que correspondem às divisões do ser, são os mesmos que Lúlio integra na exposição de uma fenomenologia da vida espiritual e de uma pedagogia sapiencial nos dois romances filosóficos: *Blaquerna* (1283), no interior do qual se evidencia o místico *Liber de Amico et Amato*; e *Felix ou Llibre de les Meravilles del Mon* (1288-1289), que inclui um bestiário moralizador com um desenvolvimento fabulístico de matriz oriental; também em *Liber de Amico et Amato*, uma das joias da literatura mística, que Lúlio declara ter escrito «no modo sufi», se adverte claramente a influência da cultura árabe.

A aproximação do filósofo catalão ao mundo islâmico é, portanto, em certa medida, marcada por uma ideia de intercâmbio e a missão de «escrever um livro, o mais belo do mundo, para converter os infiéis», alimenta-se igualmente dos contributos culturais dos próprios infiéis, quer através do contacto original com a comunidade muçulmana maiorquina (numerosa, ainda que submissa e marginalizada), quer através do conhecimento da língua e da literatura árabe, aperfeiçoado sob a orientação de um escravo-professor nos anos seguintes à conversão. Menos explícita, mas sem dúvida presente entre os motivos inspiradores da arte combinatória, é a influência da cultura judaica, que, em Barcelona, na segunda metade do século XIII, vê reemergir – em chave antirracionalista contra a filosofia de Maimónides (1138-1204) – o antigo saber secreto da cabala. Esta complexidade de influências do pensamento de Lúlio encontra uma forma específica na elaboração peculiar do esquema metafísico neoplatónico, que, juntamente com o carácter alternativo da *ars combinatoria* em relação à ciência aristotélico-escolástica, explica a sua originalidade, a sua marginalidade no panorama medieval e a atenção que, pelo contrário, desfrutará no Renascimento.

V. também: *As enciclopédias medievais como modelos de saber*, p. 289;

A filosofia no islão medieval: temas e protagonistas, p. 293;

As tradições filosóficas judaicas na Idade Média, p. 302;

Escolas e mestres de medicina em Itália e na Europa, p. 527.

SABERES E TRADIÇÕES EM COMPARAÇÃO

A ALMA

de Agnese Gualdrini

O pensamento medieval desenvolveu uma complexa articulação de posições sobre a natureza da alma, que variam entre o aristotelismo dos comentadores, o neoplatonismo greco-árabe e o pensamento de Santo Agostinho. Conceito que exemplifica a percepção de o homem ser algo mais no mundo, a alma na Idade Média é principalmente entendida como substância espiritual. A pluralidade das suas definições fica a dever-se às diferentes tentativas de explicar a sua relação com Deus, com o intelecto e com as partes sensíveis.

O hilemorfismo aristotélico e o problema do intelecto

Aprisionada na matéria ou encontrando nela a possibilidade de realização, as definições de alma ficam a dever-se à natureza das suas relações com o corpo. Se uma primeira conceção de *psyché* como substância autónoma e independente é obra de Platão (428/427 a.C.-348/347 a.C.), deve-se, pelo menos em parte, ao seu discípulo Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.), a superação do dualismo: forma e princípio determinante do corpo, a alma não pode acontecer separadamente dele, porque «não é certamente corpo, mas é alguma coisa do corpo» (Aristóteles, *Da Alma*, II 414 a). A alma constitui a determinação dos seres vivos, a entelequia que os define como tal; e, do mesmo modo que as plantas e os animais têm uma atividade vegetativa e sensitiva, também o homem é caracterizado por uma forma que lhe é própria: o intelecto. A distinção que Aristóteles introduz entre intelecto passivo e intelecto produtivo apresenta, porém, uma série de complexidades exegéticas sobre a verdadeira natureza do *nous poietikos*, faculdade que conhece em ato as formas universais produzidas pela abstração das imagens sensíveis das coisas. Com efeito, depois de afirmar a autonomia do corpo, a sua incorruptibilidade e eternidade, Aristóteles não clarifica em que medida esse intelecto é individual,

inaugurando assim um debate secular acerca da eventual imortalidade de pelo menos uma parte da alma de cada indivíduo. O pai deste debate é Alexandre de Afrodisias (séculos II-III), que, não encontrando nenhuma contradição entre hilemorfismo aristotélico e teoria do intelecto produtivo, afirma que o intelecto é forma pura, imortal e incorruptível por causa da natureza divina e, por isso, exterior ao homem. A alma individual, enquanto forma que não excede mas realiza as capacidades (*dynamesis*) do corpo, pelo contrário, morre necessariamente com ele. Perspetiva diferente têm os últimos comentadores da Antiguidade de Aristóteles, que, pelo contrário, têm tendência para evidenciar os aspetos de continuidade entre neoplatonismo e filosofia aristotélica defendendo a imortalidade da alma individual, à qual é inerente o intelecto agente, como se deduz dos comentários de Temístio (c. 317-c. 288) e de João Filópono (século VI), primeiro comentador cristão do Estagirita, ativo em Alexandria, no Egito.

A alma como interioridade

Se, após a queda do Império Romano do Ocidente, os *Commentarii* se difundem pelo Oriente e pelo mundo árabe encontrando-se com o cristianismo latino somente no final do século XII, a alternativa platónica do dualismo entre alma e corpo descobre em Agostinho (354-430) uma primeira e clara inserção no interior da doutrina cristã. Ao contrário de Tertuliano (c. 160-c. 220), que ainda corroborava a tese estoica da corporalidade da alma, e afastando-se da teoria da alma como hipóstase do uno de Plotino, Agostinho transmite à cristandade uma concepção da alma como substância criada por Deus, imortal, autossuficiente, independente do corpo, mas destinada a sustê-lo. «Dirigi-me a mim próprio e perguntei-me: “Quem és tu?” “Um homem”. Aqui está: corpo e alma, um exterior e o outro interior (...). O interior é melhor» (*Confessiones*, X 6, 9). No itinerário que vai do mundo externo dos corpos ao interno da alma, o homem adverte ser qualquer coisa mais do que simples matéria: através da introspeção e da concentração em si mesmo, torna-se consciente de si e da sua atividade percetiva, porque à alma nada escapa (*non latet*) do que acontece ao corpo e o conhecimento torna-se o resultado da atenção (*intentio*) da mente sobre os objetos sensíveis, que, deste modo, são apreendidos diretamente. É, por isso, graças à consciência da própria natureza espiritual, sempre presente nas modificações do corpo, que o homem pode encontrar Deus nas profundezas da alma, porque *in interiore homine habitat Veritas* (*De Vera Religione*, XXXIX, 72). De resto, para Agostinho, a procura de si mesmo e a procura de

Deus não constituem duas indagações distintas, mas dois processos cognitivos iluminados pela luz divina que se apelam reciprocamente até à revelação da alma como espelho analógico do mistério da Trindade, que é, de facto, ao mesmo tempo *mens*, *notitia* e *amor*, três substâncias distintas e, todavia, somente pensáveis em relação recíproca (*De Trinitate*, IX, 5). Assim, identificando a alma com a interioridade e articulando-a com memória, inteligência e vontade, Agostinho inaugura uma das correntes fundamentais da antropologia ocidental, que vê nas ações do corpo o espelho das motivações contidas na alma.

Os *Commentarii* árabes e a introdução de *Da Alma* no Ocidente

Durante toda a Alta Idade Média as reflexões sobre a alma refletem principalmente a filosofia de Agostinho e a sua reelaboração original do neoplatonismo. De Aristóteles conhecem-se somente as obras lógicas de *Organon* e os comentários originados pela controversa passagem de *Da Alma* encontram uma forte propagação somente no mundo árabe, que, com Al-Kindi (?-c. 873) e Al-Farabi (c. 870-c. 950), tende a aprofundar a interpretação de Alexandre de Afrodisias sobre a natureza da relação entre intelecto e alma como forma do corpo. Os comentários destinados a suscitar fervorosas diatribes doutrinárias no Ocidente cristão serão, sobretudo, os de Ibn Sina (Avicena, 980-1037) e de Ibn Rushd (Averróis, 1126-1198). Ambos são devedores da interpretação alexandrina, chegando, porém, a resultados diferentes: se a síntese neoplatónica de Avicena não reconhece contradições entre a noção de intelecto ativo e a imortalidade da alma individual que dele depende, a posição de Averróis aponta para a unicidade do intelecto, divino por natureza, e separado da alma do homem. A originalidade da argumentação deste comentador está, porém, em considerar único para todos os homens não só o intelecto ativo mas também o intelecto possível, que se identifica como uma simples disposição à abstração dos inteligíveis ativada unicamente pela revelação do intelecto agente. Desta forma, enquanto a alma individual participa do conhecimento como de um *habitus* somente até à morte do corpo de que é forma, fica para o intelecto comum a prerrogativa da imortalidade: porque se o conhecimento do singular morre com o indivíduo, a ciência adquirida pela humanidade é tão eterna quanto Deus, de quem tudo depende.

No final do século XII, graças à divulgação das traduções em Espanha e na Itália meridional, o Ocidente cristão toma conhecimento de quase toda a obra de Aristóteles e dos *Commentarii* árabes; e, ainda que a entrada oficial dos

livros naturais do Estagirita no programa de estudos das universidades aconteça apenas na segunda metade do século XIII, *Da Alma* e as problemáticas gnosiológicas provocadas pelos diferentes aristotelismos tornam-se desde logo objeto de estudo dos teólogos e dos mestres das Artes. Alguns, entre os quais Domingo Gundisalvo (século XII), tradutor de *Da Alma*, de Avicena, e John Blund (1175-1248), autor de um dos primeiros tratados sobre a alma no mundo latino, reconhecem em Avicena o seu principal interlocutor e chegam a identificar o intelecto ativo com uma inteligência angélica. Outros, como o mestre em teologia e bispo de Paris Guilherme de Auvergne (c. 1180-1249), operam uma conciliação entre o aristotelismo de Avicena e o de Agostinho, sustentando que o conhecimento humano não necessita da intervenção de um intelecto *ab extra* para passar a ato, dado que as formas universais são apreendidas diretamente pelo homem graças à revelação divina. De resto, naquela época, o confronto dos aristotelismos constitui uma etapa que caracteriza igualmente de modo decisivo as maiores correntes doutrinárias. E, se a inclusão da teoria da revelação de Agostinho no campo da terminologia aristotélica encontra na ordem franciscana o lugar para o seu mais profundo e florescente desenvolvimento, será com a escola dominicana que se verificará a integração decisiva de Aristóteles na doutrina cristã, a partir do momento em que o intelecto, tanto o ativo como o possível, se torna parte integrante da alma individual do homem, posição aliás já assumida por Temístio na Antiguidade Tardia.

A pluralidade das formas substanciais

Adotando a conceção agostiniana de *homo viator*, que do mundo externo dos *visibilia* ascende ao interior dos *invisibilia*, o ministro-geral da ordem franciscana Boaventura de Bagnoregio (c. 1221-1274) giza três estádios fundamentais do itinerário da alma rumo a Deus: do conhecimento do mundo externo (sensibilidade), a alma passa ao conhecimento de si mesma como espírito para em seguida alcançar, como mente que se transcende a si mesma, o conhecimento de Deus, razão da existência de cada substância e luz que infunde diretamente na alma os princípios que estão na base de todo o conhecimento. O processo cognitivo, embora se configure em termos aristotélicos como abstração dos inteligíveis das representações sensíveis das coisas é, deste modo, inserido no interior de uma perspetiva teológica que, de um ponto de vista agostiniano, vê na perceção uma ação da alma e na alma o lugar da luz da verdade e a sede da vontade (que Boaventura denomina

sindérese, consciência ou vértice da mente). A especificidade das reflexões de Boaventura deriva igualmente da tese da pluralidade das formas, que, conjugando o hilemorfismo universal de cunho aristotélico com o dinamismo agostiniano da totalidade do criado, considera a possibilidade de cada composto vivo receber diferentes formas substanciais no seu itinerário rumo à perfeição. Neste sentido, dado que, à exceção de Deus, o composto de matéria e forma é tudo, o homem possui várias formas substanciais, sendo a mais perfeita a alma intelectiva: esta é forma e ao mesmo tempo substância (*forma et hoc aliquid*); forma posterior de um corpo já formado.

A escola dominicana e o monopsiquismo

O dominicano Alberto Magno (c. 1200-1280) envereda por uma posição diversa. Plasmando a antropologia aristotélica segundo o prisma da doutrina cristã, considera a alma intelectiva a única forma substancial do corpo e, ao mesmo tempo, uma forma pura. Enquanto as faculdades vegetativas e sensitivas dependem do corpo para desempenhar a sua atividade, o intelecto é independente dele porque provém por emanção direta de Deus, causa primeira. Porém, não é único para todos os indivíduos como sustentava Averróis, mas inerente à alma do homem porque é identificado pelo intelecto possível, substrato que, ainda que incorpóreo, exerce a mesma função caracterizadora da matéria. Esta orientação será depois amplamente desenvolvida por Tomás de Aquino (1221-1274), que, opondo-se à teoria da pluralidade das formas, considera a alma intelectiva a única forma substancial do corpo que carrega consigo as funções inferiores. As argumentações do *Aquinate* incidem sobre a natureza do intelecto inerente à alma individual, cujo fim não é ser forma do corpo, mas conhecer em ato os *sensibilia*: sendo a alma independente do corpo, mas destinada a realizar nele as suas finalidades, o conhecimento parte sempre das sensações para alcançar depois, com a abstração, a produção intelectual do *verbum mentis*, conceito que exprime intencionalmente a *quidditas* da coisa conhecida e que permite o desdobramento do conhecimento em enunciados. Diretamente criada no corpo por Deus (*ex nihilo*), a alma é deste modo configurada como um princípio ativo de conhecimento intelectual que dá o ser ao corpo (*forma dat esse*), de que é forma, mas transcendendo-o ao mesmo tempo. A alma, de facto, tem as suas próprias atividades, como o conhecimento de todos os corpos, o conhecimento dos universais e o autoconhecimento, que se realizam independentemente do corpo e que a tornam por isso forma subsistente. A imortalidade da alma

individual, há séculos objeto de debate dos comentadores de Aristóteles, fica deste modo justificada e é relançada em oposição ao denominado averroísmo latino, que se difunde nesse mesmo período nas universidades de Paris. O principal defensor da corrente é Siger de Brabante (c. 1235-1282), que em *Quaestiones in Tertium* afirma a unicidade da alma intelectual, idêntica para todo o género humano, que completa o corpo sem todavia constituir a sua forma substancial. Ainda que exprima uma posição que não exclui e não nega a iniciativa do homem e o papel da revelação divina, o monopsiquismo desde logo se torna fonte de intensos debates. O mais célebre é justamente desencadeado por Tomás de Aquino, que, além de criticar a negação da imortalidade da alma individual, acusa o averroísmo de não explicar a experiência interna de cada indivíduo, que se considera protagonista das suas próprias atividades cognoscitivas. (*De Unitate Intellectus Contra Averroistas*). Apesar da reformulação do seu pensamento em termos mais moderados, a posição de Siger acaba, conjuntamente com algumas posições tomistas, no rol de teses reputadas de perigosas para a fé e como tal condenadas, em 1277, pelo bispo de Paris Étienne Tempier (?-1279).

Teoria do conhecimento na Baixa Idade Média

No final do século XIII, o problema do conhecimento tratado em termos agostinianos caracteriza a evolução da escola franciscana, que contesta a definição de alma como única forma substancial do corpo, proposta por Tomás de Aquino, e a excessiva importância atribuída ao intelecto em detrimento da vontade e da ação de Deus. Será esta a posição tomada por Mateus de Aquasparta (c. 1240-1302), que põe lado a lado faculdade intelectual da alma e revelação divina: única luz capaz de produzir os universais e de garantir o seu conhecimento. Os dados sensoriais tornam-se portanto somente uma condição necessária para o conhecimento, que se configura como resultante da revelação divina e da atividade da alma, que apreende os objetos diretamente na sua individualidade e não por intermédio de uma categoria universal que os representa.

Estas considerações servem como ponto de partida para a síntese original de João Duns Escoto (1265-1308), que, distinguindo dois tipos de conhecimento, vê na apreensão direta (*notitia intuitiva*) dos individuais a condição peculiar da certificação da existência e na abstração intelectual (*notitia abstractiva*) a possibilidade para o conhecimento dos universais. De facto, Duns Escoto considera a natureza comum como fundamento do conhecimento e da realidade

existente, princípio que ora se universaliza no conhecimento abstrativo da mente ora se contrai na irreduzível individualidade do real. Desenvolvendo a tese de Boaventura sobre a pluralidade das formas, Duns Escoto sustenta igualmente que o corpo possui uma realidade própria em ato (*forma corporeitatis*), que, ainda que predispondo-o para a união com a alma, o determina na sua existência independentemente dela, porque, mesmo depois de morto, o corpo continua a existir. A alma intelectiva é, portanto, na vida terrena, *pro statu isto*, uma forma substancial do corpo e, por vontade divina, *pro statu naturae*, substância autónoma e subsistente. A sua imortalidade torna-se assim uma questão de fé.

Resultados particularmente inovadores no que concerne à reflexão sobre a alma são alcançados por Guilherme de Ockham (c. 1280-c.1349), que desenvolve a distinção de Escoto entre *notitia intuitiva* e *abstractiva* conjugando-a com a asserção, já defendida por Henrique de Gante (c. 1217-1293), de que para explicar o conhecimento não é necessário admitir a existência real das espécies inteligíveis, dado que nas coisas (*in re*) não existem universais, nem sequer em potência. Deste modo, fica anulado o papel do intelecto agente e a sua distinção do intelecto possível. De resto, constituindo o conhecimento intuitivo dos individuais a única atestação de existência, Ockham relega para uma questão de fé não somente a imortalidade da alma (como já fizera Escoto), mas também a própria realidade da alma entendida como substância incorruptível e sujeito das ações espirituais. Identifica-se acima de tudo com as atividades intelectivas e volitivas, na sua singularidade e nas suas relações recíprocas, de que tem experiência (*habitus*) e, por isso, apreensão direta (*notitia intuitiva*). É, além disso, a própria experiência que evidencia como a vontade é bem distinta do intelecto, não sendo por ele determinada. O homem, de facto, comprova quotidianamente por si mesmo a liberdade que tem para refutar o que a razão lhe manda fazer, ora querendo uma coisa, ora não a querendo.

A alma e o nada

Quase na mesma época, paralelamente à corrente albertino-tomista e franciscana, o dominicano Mestre Eckhart (c. 1260-1328) desenvolve uma original mística especulativa que vê na alma o lugar do nascimento de Deus e que cedo se torna objeto de censura e de condenação eclesiástica. Aluno de Teodorico de Freiberga (1250-1310), que, em clara oposição a Tomás de Aquino, desenvolvera uma leitura profundamente neoplatónica de Alberto

Magno, Eckhart vê no fundo da alma (centelha ou *sindérese*) a pura unidade do homem com Deus, despojada de todos os nomes e formas, porque só renunciando a tudo o que é particular e finito e operando um distanciamento de si mesmo pode o homem reunir-se de novo a Deus, perspectivando-o como puro nada.

Esta via negativa sobressai igualmente com brilhante vigor filosófico numa obra literária como *Miroir des Simples Âmes* (1269-1306), de Marguerite Porete (?-1310), em que a autora, uma mística que acabará na fogueira por heresia, encena uma alegoria da alma que se relaciona com o amor e a razão. A alma como entidade espiritual, ao libertar-se de si mesma e dos atributos que a individualizam, empreende um percurso de amor que, escandalizando a razão, a transformará em lugar de união com Deus. Porque é anulando a sua própria vontade que a alma encontra no interior de si mesma o amor sem desejo e a percepção de nada ser. Um nada do qual, todavia, se obtém o tudo, «sem qualquer causa».

V. também: *A filosofia no islão medieval: temas e protagonistas*, p. 293;
A dupla via das traduções e o nascimento do saber crítico, p. 311;
Tomás de Aquino, p. 346; *Boaventura de Bagnoregio*, p. 354;
O pensamento de João Duns Escoto, p. 370;
Eckhart e a mística renana, p. 391.

A QUESTÃO DO CONHECIMENTO

de Riccardo Fedriga e Ilaria Prosperi

O pensamento medieval produziu vários modelos epistemológicos sobre o problema do conhecimento, mas reduzíveis na sua generalidade a duas posições doutrinárias fundamentais, correspondentes a duas tradições especulativas: por um lado, o modelo neoplatónico-agostiniano, por outro, o modelo aristotélico proveniente da divulgação no Ocidente latino da filosofia peripatética grega e dos seus comentadores árabes.

O modelo epistemológico agostiniano

A pluralidade das teorias medievais do conhecimento está relacionada com a conceção da relação entre corpo e intelecto, com o papel do conhecimento e com a natureza do papel desempenhado pela sensibilidade na constituição do objeto da experiência sensível. O corpo é o filtro através do qual o homem, que

não pode evitar ter uma experiência do mundo, experimenta e se apropria de tudo o que o circunda. Neste sentido, visão, audição, olfato, gosto e tato são verdadeiros instrumentos cognitivos, veículos ativos e/ou passivos das percepções sensoriais que tornam inteligível e concreto o mundo que nos rodeia.

Agostinho (354-430), reforçando o carácter ativo e espiritual do conhecimento, inaugura uma linha de pensamento destinada a identificar na atividade da alma, e não na atividade dos sentidos, o motor do conhecimento. Segundo Agostinho, o mecanismo da sensação é puramente fisiológico: «Do cérebro, (...) como de um centro, partem finos cunículos que chegam não apenas aos olhos, mas igualmente aos outros sentidos [...] para tornar possível a audição, a percepção dos cheiros e o gosto» (*De Genesi ad Litteram* VII, 13-20). Todavia, a percepção sensorial é um processo psíquico, determinado pela interação entre alma e corpo. Nesta interação, é sempre a alma que age sobre o organismo sensível, e não vice-versa: a alma, por natureza superior a qualquer realidade material, por ser espiritual, não pode de modo algum sofrer influência ou ser modificada pelo corpo. Agostinho admite que o indivíduo é posto em movimento pelo objeto que percebe, porém, sublinha que a verdadeira percepção tem origem na reflexão que a alma exercita voluntariamente sobre os estímulos sensoriais a que o corpo é submetido. Os sentidos são sempre verdadeiros quando nos reportam as suas percepções: de facto, o erro nasce apenas no momento em que a mente exprime um juízo intelectual sobre o que se lhe apresenta.

Os aparelhos olfativo, visual, auditivo, tátil ou gustativo não difundem os seus dados separadamente, mas misturam-nos e corrigem-nos continuamente, convergindo uns nos outros. Assim sendo, por exemplo, o tátil e o visual aliam-se na identificação dos objetos, e o gosto não é concebível sem a visão, o olfato, a tutilidade e até mesmo o ouvido. Cabe, pois, ao sentido interno (*sensus interior*), «regulador e juiz do outro» (*De Libero Arbitrio*, II, 5, 12), unificar as diversas sensações provenientes dos cinco sentidos externos, não perceptíveis *per se*, uma vez que, «quando se saboreia alguma coisa, o próprio gosto não tem sabor» (*De Libero Arbitrio*, II, 3-9), e, por fim, à razão, à faculdade intelectual, decifrar todas as percepções e ajuizar os dados do sentido interno. Por outras palavras, não são os olhos que veem, as orelhas que ouvem, as mãos que tocam, o nariz que cheira e a boca que saboreia, mas a mente: «Sentir não é uma propriedade do corpo, mas da alma por intermédio do corpo» (*De Genesi ad Litteram*, III, 5). Os estímulos sensoriais assimilados pelo corpo estão imediatamente presentes na atenção da alma, que os avalia com um ato

intelectivo; por isso, a sensação é já um ato do pensamento.

A percepção culmina na *visio corporalis*, uma imagem que representa o objeto em todas as suas qualidades sensíveis. Tal *similitudo* permanece impressa na memória, com uma forma que Agostinho define como *visio spiritualis*, que pode ser recuperada pelo pensamento sempre que a mente deseje recordá-la. Por fim, a *visio spiritualis* está na base de um novo ato mental, que origina o pensamento intelectual: a alma dirige o seu olhar para a imagem mnemónica que é expressa pelo intelecto numa terceira visão interior, que, em relação às outras, é a mais afastada do corpo e a mais depurada pela sensibilidade. Trata-se da *visio cogitantis*, que não é uma simples representação do objeto a par das visões precedentes, mas o pensamento da *res*, o seu conceito. O que, por fim, exprime e revela este conhecimento é a palavra do coração (*verbum in corde*): «O pensamento nasce da visão dos conteúdos da memória, reunindo-os e expressando-os através das palavras do coração» (Parodi, *Il Conflitto dei Pensieri*, 1988); para Agostinho, pensar é falar dentro do próprio coração, na interioridade, com uma língua que não se identifica com nenhum idioma em particular, mas que se limita a indicar os objetos e a evidenciá-los no espírito.

O conhecimento humano, no seu conjunto, projeta-se como uma sucessão de processos trinitários, em que cada ação da alma culmina com a criação de uma representação interior, que está imediatamente na base de um novo ato cognitivo, análogo ao antecedente, mas mais abstrato e complexo. A primeira trindade realiza-se no homem exterior, ou seja, na alma unida ao corpo, e corresponde ao conhecimento sensorial; é possível graças à presença simultânea e à interação de três elementos: a capacidade percetiva da alma, a *res* conhecida e a atenção voluntária da mente que as mantém unidas. De forma análoga, a trindade da recordação – pertença já do homem interior, da alma espiritual, independente do corpo – tem origem na atenção que a mente dirige para o objeto, apreendido não na sua presença atual, mas como similitude imaterial da *res*. A trindade mais interior, que origina o verdadeiro conhecimento intelectual, é constituída pela imagem do objeto retida na memória, pela vontade de conhecer da alma e pela faculdade cogitativa.

Esta sucessão de processos trinitários é, para Agostinho, um claro vestígio da presença no homem de uma imagem imperfeita das três pessoas divinas: Pai (*mens*, ou seja, a faculdade da alma), Filho (*notitia*, o objeto da atenção dessa faculdade) e Espírito Santo (*amor*, a concentração do sujeito pensante sobre o objeto conhecido).

Na totalidade do processo cognitivo sucedem-se quatro formas: uma forma

real, a do objeto percebido, e três formas mentais derivadas da primeira: a *similitudo* impressa nos sentidos (*visio corporalis*), a sua imagem mnemónica (*visio spiritualis*), o seu conceito expresso no pensamento (*visio cogitantis*). É a concentração da alma que exerce a função de elemento mediador, unindo as formas em três pares e constituindo com eles igual número de trindades. A primeira e segunda trindades – a percepção e a intelecção – têm um papel especificamente cognitivo: possibilitam a tradução das realidades corpóreas em objetos mentais, sensíveis ou intelectuais. A trindade da recordação – que permite a passagem da *visio corporalis* à *visio spiritualis* – exerce, por seu turno, uma função de cópula, ou seja, permite a ligação entre o conhecimento sensorial e o intelectual.

O papel fundamental de cada trindade é desempenhado pela atenção voluntária (*intentio animi*, isto é, a atenção voluntária com que a alma dirige as suas próprias faculdades para o objeto que deseja conhecer): a alma, para compreender a realidade externa, tem em primeiro lugar de se dobrar sobre si mesma, de se concentrar nos seus próprios atos mentais e de os orientar para o mundo corpóreo, a fim de interiorizar e apropriar os objetos sensíveis.

Desenvolvimentos do modelo gnosiológico agostiniano nos pensadores da Alta Idade Média

A reflexão agostiniana constituiu um ponto de referência indiscutível durante grande parte da Alta Idade Média. É o caso da teoria do conhecimento de João Escoto Eriúgena (810-880); em *Periphyseon*, Eriúgena retoma Agostinho associando as suas teses à doutrina dos motos da alma, derivada de Pseudo-Dionísio (século v) e recuperada por Máximo, o *Confessor* (c. 580-622). João Escoto admite uma conceção tríade do conhecimento para sublinhar a correspondência entre o homem interior e a trindade divina. Em termos cognitivos, a trindade humana é composta pelo *intellectus*, isto é, pela faculdade de intuir o inteligível, pela razão, *logos*, filha do intelecto, coincidente com a faculdade discursiva de chegar até Deus através das causas, e, finalmente, pelo *sensus*, não o externo, mas o interno, essencial tanto à razão quanto ao intelecto, distinguível do sentido externo porque «apesar de o sentido externo parecer pertencer mais à alma do que ao corpo não constitui, todavia, a essência da alma» (*Periphyseon*, 568-569a).

O mecanismo de funcionamento do sentido interno está, antes de mais, vinculado aos cinco sentidos externos, sem os quais não poderia de modo algum entrar em contacto com o mundo externo e, indiretamente, com o

movimento da razão, sem a qual, uma vez conhecidas as coisas naturais, não poderia conhecer as suas causas. Intellecto, razão e sentido interno não são mais do que as três potências da alma, três movimentos perfeitamente correspondentes entre si, graças aos quais e através dos quais se realiza no homem o processo cognitivo. Para João Escoto, o único verdadeiro sujeito percetivo é uma alma de concepção agostiniana; o corpo, pelo contrário, «é governado pela alma, que (...) vivifica e controla as partes locais do seu corpo onde quer que se encontrem» (*Periphyseon*, 731b).

Anselmo e Abelardo

No interior da contínua remissão analógica e trinitária perpetrada pelo modelo de racionalidade monástico-agostiniano, Anselmo de Cantuária (1033-1109) reconhece que o conhecimento principia nos sentidos. A passagem do homem exterior ao homem interior traduz-se, a nível cognitivo, na passagem dos dados sensíveis conhecidos e conservados na memória para a reflexão dos conteúdos de pensamento. De facto, a presença na mente do objeto não pode ser separada da imagem sensível, quer esteja conservada na nossa memória, ou seja produzida enquanto refletimos sobre o conhecimento da própria coisa presente e nos preparamos para reconhecer que o funcionamento da nossa mente é análogo ao da mente divina (*Monologion*, cap. 67). O conhecimento do mundo exterior e o reconhecimento da sua ordem analógica constituem o primeiro passo do conhecimento. Por isso, seja qual for a imagem que conservamos na mente, está necessariamente relacionada com a existência da coisa no mundo. Contudo, por si só, o conhecimento sensível não é ainda verdadeiro ou falso. De facto, quando dizemos que os sentidos nos enganam, exprimimo-nos mal: é a apreciação dos dados dos sentidos que é falsa. Anselmo conclui, com efeito, que a falsidade não está na apreensão sensível, mas no juízo feito do que surge (*De Veritate*, 2, 5). Aliás, a veracidade ou não das coisas depende em última análise de Deus, causa de toda a verdade.

Abelardo (1079-1142) diferencia o conhecimento sensitivo do intelectivo: se o primeiro se conclui na coisa existente, o segundo refere-se a uma *similitudo* da coisa. Por outras palavras, se com o olho se vê a maçã que temos defronte, com o intelecto forma-se e contempla-se uma similitude da maçã; desta maneira, podemos pensar na maçã sem estar diante dos nossos olhos. Segundo Abelardo, sentido e intelecto não se distinguem como conhecimento do singular e conhecimento do universal, dado que existe inteção e não percepção sensível do singular quando, por exemplo, o singular é contemplado numa

similitude, que deve distinguir-se do ato cognitivo, já que este é real, enquanto a similitude é *ficta* (*Theologia Scholarium*, 2).

A redescoberta do pensamento aristotélico através dos comentadores árabes

A divulgação na primeira metade do século XII dos *libri naturales* de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.), ligada à evolução das instituições universitárias, cruza-se com a história da transmissão da cultura antiga no Ocidente latino (ocorrida quer por via das traduções do grego quer através da mediação dos comentários dos *falâsifa* árabes) e está na origem de uma profunda renovação das doutrinas filosóficas tradicionais. É, portanto, neste período em que se realiza a passagem do modelo gnosiológico de cariz agostiniano para o aristotélico, que o pensamento cristão conheceu, pelo menos inicialmente, a versão fortemente neoplatónica fornecida pela *falsafa* muçulmana. Segundo o ensinamento do Estagirita, o conhecimento, tanto sensível quanto intelectual, resulta do processo de assimilação do objeto conhecido no sujeito cognoscente. A sensibilidade, concebida por Aristóteles, ao contrário de Agostinho, como uma faculdade iminentemente passiva, sofre a ação dos objetos externos, que lhe imprimem a sua forma sensível. Através de um processo de atualização progressiva do conhecimento, que se realiza graças à ação do senso comum, da imaginação e, por fim, do intelecto, as formas sensíveis despoem-se dos seus traços de individualidade deixando aflorar o universal, o conceito.

As obras de Aristóteles, interpretadas à luz dos dois grandes comentadores, Ibn Sina (Avicena, 980-1037) e Ibn Rushd (Averróis, 1126-1198), tornam-se os textos fundamentais do estudo universitário. Os comentários destes dois pensadores, difundidos, sucessivamente, nas faculdades de Paris e de Oxford, inserem-se numa ampla tradição especulativa árabe que, a partir da interpretação dada por Alexandre de Afrodisias (séculos II e III) a *Da Alma*, G5 (a controversa passagem aristotélica dedicada ao *nous poietikos*), afronta o tema da transcendência do intelecto ativo. Já Aristóteles dividia a faculdade mais alta do homem em dois intelectos: um passivo, que, analogamente ao sentido, «devolve uma e outra vez todas as coisas», e um ativo, que «as produz todas», como a luz que, ao iluminar os objetos, os torna visíveis. Com base no estatuto de separação (na verdade, sobretudo lógica e operativa) reconhecido pelo próprio Estagirita a este segundo género de intelecto, Alexandre de Afrodisias identificou-o com Deus, inaugurando uma leitura neoplatónica do

pensamento de Aristóteles com as correspondentes exigências religiosas, tanto do islão quanto das fontes que falavam latim.

A história da receção árabe ao *Da Alma* aristotélico principia com Al-Kindi (?- c. 873) na Bagdade do século IX e compreende, além de uma paráfrase realizada por Hunayn Ibn Ishaq (?-873), alguns comentários da Antiguidade Tardia (de Temístio, do próprio Alexandre de Afrodisias e, provavelmente, de João Filópono) e uma *Theologia*, tradicionalmente atribuída a Aristóteles (na realidade redigida no século IV por nestorianos sírios com base nas *Enéadas*, de Plotino), a partir da qual foi compilado (senão pelo próprio Al-Kindi, pelo menos por alguém próximo) o neoplatónico *Liber de Causis* (igualmente atribuído ao Estagirita, mas amplamente inspirado em *Elementatio Theologica*, de Proclo), destinado a marcar profundamente a interpretação do *corpus* aristotélico fornecida pelo mundo latino muito depois de 1272 (data em que Tomás de Aquino reconhece *De Causis* como espúrio, graças ao importante instrumento constituído pelas traduções de Guilherme de Moerbeke). Segundo a filosofia de Al-Kindi – e contrariamente a Aristóteles –, entre o conhecimento sensível e o intelectivo não existe qualquer continuidade. A importância dada ao processo de abstração do sensível percebido é drasticamente diminuída, e sentidos e intelecto chegam a identificar, devido a um objeto diferente, duas modalidades gnosiológicas radicalmente distintas: de facto, os sentidos estão dirigidos para a realidade inferior da materialidade sensível, enquanto o intelecto se projeta, através da comunhão com um intelecto agente divino, na direção do único verdadeiro conhecimento, consistente com a intelecção de uma realidade imutável e eterna, não sujeita às leis da geração e da corrupção. É desde este primeiro testemunho que a noética árabe se interroga sobre a natureza da relação entre intelecto e alma como forma do corpo e sobre o processo cognitivo que envolve o homem, chegando a diferentes soluções. O problema central é compreender se e como pode o homem, caracterizado por uma natureza corpórea, contribuir para o processo cognitivo.

Também a teoria psicológica de Avicena, orientada por influência de Al-Farabi (c. 870-c. 950) e Al-Kindi para uma leitura claramente neoplatónica do pensamento aristotélico, se posiciona na esteira desta tradição; é exposta em *Kitab al-Nafs*, *O Livro da Alma*, sexto volume do *opus magnum* de Ibn Sina, conhecida como *Kitab al-Shifa*, *O Livro da Cura*. Em contraste com o ensinamento do hilemorfismo aristotélico, segundo o qual a alma seria exclusivamente *forma corporis*, no pensamento de Avicena, a alma adquire uma expressiva substancialidade que lhe permite obter um estatuto imortal.

Esta teoria tem como resultado emancipar totalmente a inteção da dependência dos dados sensíveis: de facto, de acordo com os princípios de um emanacionismo de nítido cunho plotiniano, o conhecimento deriva do sujeito da comunhão com um intelecto agente separado, único para todos os homens e identificado, seguindo o exemplo de Al-Farabi, com o décimo intelecto (o mais baixo entre os intelectos transcendentos). Ao contrário, as imagens originadas pela percepção sensorial têm como único objetivo levar o intelecto possível humano a receber uma revelação proveniente da inteligência divina, mas não encerram em si a possibilidade de gerar o conceito. Com base nestas premissas, o filósofo árabe elabora uma sequência de quatro estádios de desenvolvimento para o intelecto humano: 1) o intelecto material (ou '*aql hayulani*'), totalmente desprovido de formas inteligíveis; 2) o intelecto *in habitu* (ou '*aql bi-limalaka*'), na posse dos denominados inteligíveis primeiros, exprimíveis em enunciados que atestam princípios lógicos autoevidentes (tais como, «o todo é maior do que as suas partes»); 3) o intelecto em ato (ou '*aql bi-l-fi'l*'), que possui os inteligíveis segundos (ou seja, as formas inteligíveis obtidas por abstração dos dados sensíveis), mas ainda não os pensa; 4) o intelecto adquirido (ou '*aql mustafad*'), correspondente ao último estádio, em que o intelecto possível pensa finalmente os inteligíveis em ato, graças à união com o intelecto agente. Para Avicena – como, de resto, também para Agostinho –, a experiência sensível não tem um valor propriamente cognitivo, preparando antes o caminho do conhecimento.

Averróis (cujo pensamento se desenvolve na Andaluzia durante o século XII), pelo contrário, reabilita pelo menos em parte o papel desempenhado pelo conhecimento sensível no processo intelectual, atribuindo-lhe a ação de criar a individualidade do conhecimento. Radicalizando a teoria de Avicena no seu *Comentário Grande a Da Alma*, põe no exterior do homem não só o intelecto agente mas também o intelecto possível (ou material, segundo o termo cunhado por Alexandre de Afrodisias e que o filósofo prefere empregar). Esta doutrina, que se difundirá em Paris cerca de 1265 por obra de Siger de Brabante (c. 1235-1282), é conhecida pelo nome de monopsiquismo. Torna-se evidente que, ao postular um único intelecto para todo o género humano, esta posição exclui qualquer sobrevivência da alma após a corrupção do corpo, colocando, pelo contrário, ênfase na imortalidade do género humano na sua generalidade. Nas palavras de Marc Geoffroy: «Cada homem pensante atualiza, por isso, o intelecto da espécie humana; disperso por toda a parte, não é senão uma única e idêntica natureza.» O conhecimento individual é possível na medida em que as

imagens obtidas através dos sentidos são tornadas inteligíveis pela intervenção do intelecto separado: as imagens, de acordo com o ensinamento de Avicena, mas também com a proposta similar de Aristóteles entre pensamento e ato da visão, são recebidas no único intelecto material, onde são submetidas à ação do intelecto agente, descrita como obra da luz que ao iluminar os objetos os torna visíveis. A percepção do sensível, através da qual os homens abstraem os inteligíveis, estando ligada à *phantasia* e à imaginação, varia de homem para homem e produz a individualidade do conhecimento.

O modelo percetivo aristotélico nos séculos XII e XIII

Se o modelo gnosiológico predominante nos séculos XII e XIII é de matriz aristotélica, a influência da doutrina avicenista é bem evidente em *Tractatus de Anima*, de John Blund (1175-1248). Anterior a 1204, este comentário é particularmente significativo pela assimilação em chave neoplatônica das inovadoras e heterodoxas teorias psicológicas expostas nos *libri naturales* de Aristóteles. Tendo por base *Liber Sextus de Naturalibus* (como era conhecido pelos latinos *Kitab al-Nafs*, de Avicena), Blund concebe o intelecto agente como uma inteligência angélica separada, por ele designada *Dator formarum*, conforme uma teoria já presente em Al-Farabi. Deste modo, o princípio da intelecção é delegado a um agente externo e colocado no exterior do homem.

Apoiando-se também na teoria avicenista da substancialidade da alma, segundo a qual a alma desempenha a função de *forma corporis* de modo accidental e unicamente como *officium*, Blund inaugura uma linha exegética que condicionará fortemente as primeiras interpretações latinas do *Da Alma* aristotélico (para as quais, porém, contrariamente aos *falâsifa* e ao próprio *Tractatus de Anima*, ambos os intelectos são considerados faculdades do homem). No que diz respeito ao conhecimento sensível, Blund identifica o verdadeiro sujeito percetivo na alma e não no nervo sensório, que se limita a receber as modificações produzidas no seu instrumento pelo objeto externo: «O gosto é uma força ordenada no nervo dilatado de tal modo que, ao receber uma alteração no instrumento do gosto através do sabor, a vontade é capaz de dirigir o olhar da alma para essa mutação e apreender o sabor.» De resto, não é o nervo ou a força do nervo que apreende, mas «o olhar da alma» (*Tractatus de Anima*, 213).

Se o avicenismo penetra na latinidade graças a *Tractatus*, de Blund, o pensamento de Averróis terá, por seu turno, uma receção posterior e mais complicada. Inicialmente ligada às traduções efetuadas nos anos 30 do século

XIII por Miguel Escoto (c. 1175-c.1235), a divulgação da filosofia deste autor desde logo se associa às reivindicações de um ideal ético autónomo levadas a cabo pelos mestres da Faculdade de Artes. O testemunho mais significativo do averroísmo latino em âmbito psicológico é dado por *Quaestiones in Tertium de Anima*, de Siger de Brabante: em conformidade com as teorias de Ibn Rushd e em polémica com o hilemorfismo universal do judeu Ibn Gabirol (Avicébron c. 1020-c. 1058), que confere à alma intelectual uma composição material que impossibilitaria a inteção dos universais, Siger atribui unicamente às faculdades inferiores da alma (vegetativa, sensitiva) a função de forma do composto humano, capaz de pensamento exclusivamente graças à sua união (de carácter operativo, não substancial) com um *intellectus* separado. A doutrina expressa em *Quaestiones in Tertium de Anima*, impregnada de heresia por privar a alma individual da possibilidade de uma sobrevivência *post mortem*, é duramente atacada por Tomás de Aquino em *De Unitate Intellectus contra Averroistas* e, seguidamente, pelas condenações do arcebispo de Paris Étienne Tempier (?-1279), em 1270 e em 1277. Já entre as 13 teses renegadas em 1270, pelo menos três revelam uma clara inspiração averroísta: trata-se das teorias proibidas pelo primeiro, segundo e sétimo artigos, que professavam, respetivamente, a unicidade do intelecto, o papel passivo do sujeito nos processos cognitivos e a mortalidade da alma individual.

De um modo geral, as posições doutrinárias dos autores ativos entre o século XII e a segunda metade do século XIII são o resultado de tentativas complexas para harmonizar o modelo aristotélico com uma conceção cristã em que a autossubsistência da alma constitui um dogma imprescindível: os escritos de Alexandre de Hales (c. 1158-1245), Pedro Hispano (c. 1220-1277) e Roger Bacon (1214/1220-1292) representam exemplarmente esse esforço. Fundamentalmente aristotélico, Bacon, de facto, sublinha o papel fulcral da experiência na aquisição de conhecimentos do mundo. Deste modo, elabora em *De Multiplicatione Specierum* um complexo modelo de conhecimento que interliga, sem solução de continuidade, ótica, fisiologia, percepção e abstração das representações mentais universais. Este modelo baseia-se a um nível sensível na transmissão de imagens sensíveis que se imprimem nos órgãos dos sentidos, dando vida aos processos percetivos e, em seguida, intelectivos. Estas imagens são chamadas *species* e, segundo as regras da ótica perspética sancionadas por Alhazen, ou Ibn al-Haytham (965-1040) em *De Perspectiva*, transmitem-se pelo ar percorrendo a distância que separa recebido de percebido a seguir à refração ótica de um corpo atingido pela luz e imprimem-se em linha

reta nos órgãos dos sentidos, originando imagens sensíveis que depois serão transportadas pelos nervos até às faculdades superiores. No interior, portanto, da doutrina gnosiológica elaborada por Bacon, a ciência da visão pode ser concebida como teorização de todo o processo perceptivo do homem, sobretudo à luz da consideração, comum a muitos pensadores medievais, de que a vista é o sentido por excelência.

Posição diferente é, pelo contrário, a de teólogos como Boaventura (c. 1221-1274), para quem o conhecimento sensível não é concebível, como era para Agostinho, enquanto atividade exclusiva da alma, mas como atividade conjunta da alma e do corpo. As coisas sensíveis penetram na alma através das portas dos cinco sentidos, não fisicamente (*per substantia*), mas mediante similitudes ou espécies (*Itinerarium Mentis in Deum*, II, 4). Cabe depois ao intelecto possível dirigir-se à espécie sensível, receber a espécie abstrata do intelecto agente e ajuizá-la. Todavia, dado que em cada juízo está implícito o conhecimento de uma verdade necessária e que a nossa mente mutável não consegue descortinar, apesar de o conhecimento necessitar do auxílio dos sentidos, o conhecimento é condicionado e validado pelos princípios inatos e influenciados diretamente por Deus, que são independentes dos cinco instrumentos corporais.

A gnosiologia tomista

Segundo Tomás de Aquino (1221-1274), o conhecimento humano inicia-se com a experiência sensível, que não é uma atividade exclusiva da alma, mas do homem inteiro, aristotelicamente concebido como sínolo de alma e corpo. Visto que nada existe na mente sem que primeiro tenha passado pelos sentidos, é fácil intuir que, para Tomás de Aquino, «não há sentir sem corpo» (*Summa Theologiae*, I, q. 76, a. 1). O conhecimento passa sempre através do prisma de um órgão sensorial. Todavia, o autor admite que, além dos cinco sentidos, a sensibilidade também compreende (como para Aristóteles) o senso comum, a imaginação e a memória: os chamados sentidos internos, cuja função é ordenar as informações recebidas pelos sentidos externos. «Para apreender as qualidades sensíveis são necessários os próprios sentidos e o senso comum (...), porém, para recolher e conservar estas percepções, temos a fantasia ou a imaginação (...), uma espécie de recetáculo das formas apreendidas por meio dos sentidos. Para apreender os dados intencionais que fogem aos sentidos, temos a estimativa (...), para conservar estes temos a memória, que é como um recetáculo desses dados intencionais.» (*Summa Theologiae*, I q. 78, a. 4, resp.).

Sobre a veracidade ou falsidade das informações transportadas pelos sentidos, Tomás de Aquino exprime-se de forma clara: «Os sentidos não se enganam sobre o próprio objeto (...), pode acontecer apenas devido a um impedimento casual do órgão. Deste modo, o gosto dos febricitantes julga gostar das coisas doces porque a língua está impregnada de maus humores (*Summa Theologiae*, q. 85, a. 6, co., 1, 3). Todavia, conhecer implica para o homem retirar da coisa conhecida, por abstração intelectual, o universal que nela se encontra contido, ou seja, ler no *phantasma* (impressão sensível, sempre individual, provocada pela ação do objeto externo sobre os sentidos, último produto da atividade sensitiva que pode ser pensado como o produto de um sujeito cognitivo corpóreo) um significado universal, uma essência (*quidditas*).

O conhecimento, tornado possível pela capacidade abstrativa do intelecto, é assim entendido por Tomás de Aquino como um caso particular da passagem da potência a ato: «Existe na alma intelectual uma faculdade que atua sobre os fantasmas, tornando-os inteligíveis em ato: e esta potência da alma chama-se intelecto agente. E nela existe uma faculdade que está em potência em relação às similitudes determinadas pelas coisas sensíveis: esta potência é o intelecto sensível.» (*Summa contra Gentiles*, II, 7). A atividade do intelecto agente não é conhecer, mas uma atividade anterior ao conhecer: a elaboração, mediante abstração, de uma *species* capaz de determinar o intelecto possível, por intermédio do qual o homem conhece.

O objeto próprio do intelecto humano é a natureza não separada do real sensível, ou seja, das coisas sensíveis. De resto, «segundo o ponto de vista de Aristóteles (...), o nosso intelecto no seu estado natural e na vida presente reporta-se às naturezas das coisas materiais. (...) É claro que não podemos conhecer a via primária (...), as substâncias imateriais que os nossos sentidos não captam.» (*Summa contra Gentiles*, I, 85).

O conhecimento sensível entre os séculos XII e XIV

No período imediatamente posterior a São Tomás assiste-se ao progressivo enfraquecimento dos elementos característicos do modelo gnosiológico aristotélico e à afirmação de novas teorias epistemológicas centradas no conhecimento intelectual direto dos objetos individuais existentes. Se, para Henrique de Gante, o intelecto conhece diretamente o próprio objeto, que continua a ser uma representação mesmo que já não seja um ser intermédio através do qual se recebem as informações sobre a realidade externa, segundo

outros pensadores já não é necessária a mediação de uma imagem (*species*) que represente na mente os objetos quando conhecidos; são conhecidos diretamente na sua individualidade. Guilherme de La Mare (?-1298), Pedro de Auvergne (?-1303) e Mateus de Aquasparta (c. 1240-1302), todos pertencentes à ordem franciscana, são os primeiros a aderir à teoria da intuição intelectual dos individuais; Pedro de João Olivi (1248-1298) defende, pelo contrário, a possibilidade de existir uma apreensão direta dos individuais (*notitia intuitiva*). Esta teoria encontrará em João Duns Escoto (1265-1308), Pedro Auréolo (c. 1280-c. 1322) e Guilherme de Ockham (c. 1280-c. 1349) os seus intérpretes mais originais.

Notitia intuitiva, ou seja, apreensão direta dos objetos externos, e *notitia abstractiva*, ou seja, a possibilidade de representar a realidade em modo abstrato e despojado das qualidades sensíveis, constituem as duas modalidades cognitivas através das quais se articula o modelo gnosiológico de João Duns Escoto, que admite uma apreensão direta dos objetos individuais e um conhecimento abstrato no que respeita à possibilidade de extrair – segundo modalidades aristotélicas – a sua essência (*quidditas*).

Compete aos cinco sentidos, dos quais a visão é o que garante maior certeza, a mera tarefa de comprovar a existência de um objeto, sem serem capazes de identificar a *haecceitas*, isto é, o princípio que torna singular uma entidade distinguindo-a das outras (*Quaestiones Quodlibetales*, q. 13). A essência (*quidditas*) de um objeto é conhecível somente em virtude da capacidade abstrata do intelecto, que apreende as coisas independentemente da existência real ou da presença do objeto. Além do conhecimento derivado por abstração e do conhecimento direto, Escoto admite também um terceiro modo de conhecer, análogo e derivante da *notitia intuitiva*, mas destinado a uma *res* caracterizada por um estatuto ontológico menos denso: trata-se da *notitia intuitiva imperfecta*, baseada numa imagem individual representada ainda na ausência do objeto – é, em suma, o que acontece quando nos recordamos de um acontecimento passado ou quando previmos um acontecimento futuro (*Ordinatio*, III, d. 14, q. 3).

Também para Guilherme de Ockham, o processo cognitivo fundamenta-se na atividade dos atos mentais, que, concentrando-se nos objetos singulares, os conhece imediatamente (*primo e per se*). Segundo a teoria gnosiológica elaborada por Ockham, a *notitia intuitiva* coincide com o conhecimento o suficiente para exprimir um juízo sobre a existência ou não do objeto intuído (*Ordinatio*, Prol., q. 1). À intuição direta segue-se a *notitia abstractiva*,

fundada na repetição dos atos de conhecimento direto. A formulação de proposições mentais contingentes, ou seja, de proposições em que se profere um juízo não necessário, sujeito a possíveis mudanças, é possibilitada pela modalidade cognitiva direta dos objetos. As proposições conhecidas de maneira evidente são conhecidas diretamente através dos sentidos, isto é, têm origem na apreensão dos conceitos-termos da linguagem mental, naturalmente formados e coincidentes com os atos de conhecimento (*Ordinatio*, Prol. e d. 3). Realiza-se, assim, o projeto de uma casualidade natural, uma espécie de epistemologia naturalizada que se baseia na apreensão direta das qualidades individuais e da sua substituição imediata por conceitos proposicionais: uma teoria da racionalidade construída com base em processos mentais naturais (E. Perini-Santos, *La Théorie Ockhamienne de la Connaissance Sensible*, 2006).

Segundo Pedro Auréolo, a *notitia intuitiva* deve ser entendida em termos de visão sensível; em seguida, o conhecimento direto pode ser generalizado em «visão» intelectual. Auréolo admite que o intelecto humano também possa intuir diretamente as coisas singulares e existentes, e, além disso, separa a realidade de um conhecimento da existência do objeto intuído. O conhecimento do que se revela aos sentidos e a existência dos objetos são postos em dois planos diferentes; demonstra-o as ilusões dos sentidos, que, para todos os efeitos, são conhecimento, ainda que sobre objetos não existentes. (*in I Sent.*, d. 23).

De uma forma mais geral, é preciso notar como o novo modelo cognitivo, centrado no conhecimento direto dos individuais e concebido em ambiente franciscano, mesmo sem eliminar em todos os autores as *species* – entendidas como representações sensíveis e/ou intelectivas dos objetos –, rompe com a unidade causal do modelo cognitivo assente no conceito de *species*, que caracterizara grande parte da especulação do século XIII e que permitira ligar entre si de maneira coerente elementos aparentemente heterógenos como a fisiologia, a teoria prospetiva da visão, a psicologia, e, por fim, a lógica (K. Tachau, *Vision and Certitude in the Age of Ockham*, 1988).

V. também: *O aristotelismo radical e as reações dos teólogos*, p. 331;

Boaventura de Bagnoregio, p. 354; *A tradição franciscana*, p. 361; *A alma*, p. 404;

Conhecimento e ceticismo no século XIV, p. 436.

A FILOSOFIA DAS PAIXÕES

de Silvana Vecchio

*Durante o século XIII uma atenção renovada dirigida para a estrutura e
para
as funções da alma, ligada às traduções de textos gregos e árabes,
origina a reflexão sobre o tema das paixões, que encontra a sua
sistematização no pensamento
de Tomás de Aquino.*

A patrística e a Alta Idade Média

O discurso sobre as paixões que ganha forma durante o século XIII representa a primeira tentativa de análise psicológica «científica» e potencialmente autónoma em relação ao discurso ético e teológico. No entanto, a atenção concedida aos impulsos da alma não é totalmente desligada da reflexão filosófica e teológica dos séculos anteriores. Fragmentos de análise psicológica, tentativas de descrição do universo emocional e esboços de sistemas de paixões podem ser encontrados, em diferentes contextos e em diferentes géneros literários, desde os primeiros séculos da Idade Média.

O ponto de partida é a reflexão sucinta, mas incisiva, produzida por Agostinho (354-430), nomeadamente nas páginas de *De Civitate Dei*. Num contínuo confronto-debate com as doutrinas estoicas, conhecidas através de Cícero (106 a.C.-43 a.C.), Agostinho traça as linhas essenciais de uma reflexão especificamente cristã sobre as emoções. A estrutura portadora da afetividade é constituída pelas quatro principais paixões de ascendência estoica (desejo, alegria, medo, tristeza), que não são mais do que declinações do amor, ou seja, impulsos da vontade. É a vontade que, ao determinar a direção do amor, define também o estatuto ético de cada uma das paixões: boas, se bem direcionadas pelo amor puro que anima os cidadãos da cidade de Deus; más, se desordenadas e guiadas pelo *amor sui*, que está na base de toda a culpa e constitui o próprio fundamento da cidade dos homens. Rejeitando a ideia estoica das paixões como doenças da alma, Agostinho contrapõe ao modelo do sábio, imune ou indiferente às paixões, o protótipo de Cristo, que partilha com o homem todo o leque dos afetos, e o exemplo do cristão, que se salva não porque elimina as paixões, mas porque faz «bom uso» delas.

Na realidade, apesar da clara contraposição agostiniana, traços da conceção estoica das paixões sobrevivem na tradição patrística e irrompem nas reflexões produzidas nos primeiros séculos da Idade Média: o ideal da apatia reelaborado pelos padres gregos inspira grande parte da ética monástica e funda a doutrina do *contemptus mundi*, que, impondo ao monge um percurso ascético cada vez

mais rígido, acaba por reconduzir os impulsos psicológicos à matriz da concupiscência e, portanto, identificar as paixões com os vícios e os pecados. De facto, o sistema dos pecados capitais, iniciado por Cassiano (c. 360-430/435) e reorganizado por Gregório Magno (c. 540-604), representa o ponto de partida para a elaboração de uma doutrina moral que é igualmente uma refinada análise psicológica destinada a identificar os impulsos da alma que originam os diversos pecados: o excesso de autoestima gerador de soberba; o desejo irrefreável de riqueza, de comida ou de sexo causadores, respetivamente, de avareza, gula e luxúria; a tristeza acentuada ou mal dirigida que anima a acídia e a inveja; a agressividade descontrolada que se traduz em ira. Nesta tentativa de descrever a pluriforme e tentacular presença do pecado, a ideia agostiniana da ambivalência das paixões parece andar perdida e o discurso das paixões «boas» (o amor puro, o desejo e o temor a Deus, a indignação perante o pecado, a dor salvífica da penitência, a esperança na felicidade futura), desligado de qualquer referência a um sistema geral da afetividade, acaba por negligenciar a relação especular que o relaciona com as «más» paixões.

O século XII e as novas fontes

Somente nos textos monásticos do século XII, sobretudo de âmbito cisterciense ou vitorino, uma nova atenção dirigida para os aspetos emocionais da experiência religiosa repropõe a exigência de um saber psicológico mais sofisticado, que se traduz na retoma, de forma mais ou menos articulada, do esquema agostiniano das quatro paixões principais.

Adaptada a uma iniciativa pedagógica que visa o aperfeiçoamento moral do monge, a análise psicológica conduzida por Ricardo de São Vítor (?-1173) na obra *Beniamin Minor* redescobre a ambivalência das paixões e propõe, através de uma leitura alegórica do texto bíblico, um complexo sistema que articula o percurso de preparação à contemplação: simbolizadas pelos filhos de Jacob, as sete paixões principais (esperança, medo, alegria, dor, ódio, amor, vergonha) dão origem, se corretamente ordenadas, a outras tantas virtudes.

Em *De Natura Corporis et Animae*, Guilherme de Saint-Thierry (1085-1148) retoma e reelabora o sistema agostiniano dos quatro afetos principais, unindo-o a uma conceção tripartida da alma de origem platónica (alma concupiscível, irascível e racional); graças ao equilíbrio destas componentes, as paixões surgem como a chave distintiva do homem, o elemento que o coloca numa posição intermédia entre a perfeita impassibilidade divina e a natureza

animalesca dominada pelos instintos. O universo afetivo apresenta-se deste modo como o palco onde se representa a escolha exclusivamente humana entre racionalidade e irracionalidade, entre virtudes e vícios. O tratado de Saint-Thierry, composto cerca de 1140, está marcado por uma concepção mais «científica» da alma, porém, não pode recorrer ainda a uma série de fontes que propõem ao Ocidente medieval saberes psicológicos esquecidos ou de mais recente elaboração.

A partir de meados do século XII, as traduções do grego ou do árabe põem em circulação textos onde o discurso sobre as paixões é desenvolvido de forma muito mais articulada tendo como pano de fundo uma complexa análise das faculdades da alma: os tratados *Sobre a Fé Ortodoxa*, de João Damasceno (645-c. 750), e *Sobre a Natureza do Homem*, de Nemésio de Émeso (séculos IV-V), dão lugar a uma análise psicológica em que, a partir da distinção entre potência concupiscível e potência irascível, é possível delinear uma espécie de classificação das paixões. Também *De Anima*, de Avicena (980-1037), propõe um sistema de seis paixões principais, cuja natureza se define pela interseção entre alma e corpo. Mas são sobretudo os textos aristotélicos (*Da Alma*, *Ética a Nicómaco*, *Retórica*) que fornecem o material para uma reflexão mais abrangente sobre a natureza, o estatuto ético e a classificação das paixões.

Tomás de Aquino: as paixões da alma

É através de um intenso trabalho de comentário e de discussão das novas fontes que, no século XIII, a reflexão sobre a afetividade se reacende com uma amplitude e profundidade desconhecidas nos séculos anteriores. Valendo-se sobretudo dos textos de Avicena, o mestre franciscano Jean de la Rochelle (c. 1200-1245) concebe um sistema de 25 paixões distribuídas entre irascíveis e concupiscíveis; ao mesmo tempo, num contínuo corpo a corpo com os textos aristotélicos (sobretudo com *De Animalibus* e *Ética a Nicómaco*), o dominicano Alberto Magno ilustra o processo psicofísico que conduz às paixões e indaga o seu estatuto moral.

O culminar da reflexão filosófica sobre as paixões que se desenvolveu ao longo do século XIII é o extenso tratado que Tomás de Aquino (1221-1274) insere em *Summa Theologiae* e que representa a análise mais rica do universo emocional até Descartes. A inserção do tratado na segunda parte da *Summa* assinala a curvatura moral da análise psicológica que Aquino constrói: a reflexão sobre os atos humanos voluntários que constituem o objeto específico da ética exige uma análise psicológica preliminar dos atos involuntários, que o

homem partilha com os animais, e que constituem o mundo das paixões. A sua análise, indispensável para o discurso moral, é todavia preliminar e independente e configura-se, em concordância com os princípios aristotélicos que distinguem claramente as paixões dos *habitus*, como um discurso «científico» sob a alçada dos conhecimentos da biologia e da física.

Trata-se, deste modo, de explicar em primeiro lugar que a paixão é um movimento; movimento que tem a sua sede na alma, mas que diz respeito a todo o composto humano. Efetivamente, a paixão define-se como um impulso do apetite sensitivo; se indevidamente podemos falar de «paixões da alma», é porque esta, ativa por si mesma, «sofre» indiretamente, ou seja, ressent-se de uma modificação que ocorre ao nível fisiológico. A partir desta premissa é possível compreender o mecanismo psicofísico da paixão, que é desencadeado por uma percepção sensível, isto é, pela sensação de qualquer coisa que o sujeito percebe como bem ou como mal com o objetivo da sua conservação. O movimento do apetite sensível é a resposta inteiramente instintiva a essa percepção, excluindo, portanto, a participação da vontade no mecanismo passional e fazendo-se sempre acompanhar por uma modificação a nível físico.

Este mecanismo está na base de todas as paixões, mas articula-se de maneira diferente com as paixões concupiscíveis e as irascíveis. As primeiras são caracterizadas pela percepção imediata de um objeto como bem ou como mal e representam a resposta do apetite sensitivo, que se traduz em dois impulsos opostos: o de aproximação (ao bem) e o de afastamento (do mal): a presença de um objeto percebido como bem origina um impulso de aproximação: o *amor*; a tensão para alcançar tal objeto é o *desejo*; a conciliação do desejo com o bem, agora alcançada, é o *prazer*. Na vertente oposta, o afastamento traduz-se num impulso de repulsa pelo objeto percebido como mal, ou seja, o *ódio*, num movimento de verdadeira *fuga* e, por fim, na conciliação do desejo com um mal já sofrido: a *dor*.

Mais complicado é o mecanismo que regula as paixões do irascível, em que a percepção de um objeto como bem ou como mal é acompanhada pela noção de dificuldade: isto é, um bem difícil de alcançar ou um mal difícil de repelir. A presença da dificuldade introduz um confronto no interior do objeto produzindo um duplo movimento a que correspondem pares de paixões opostas. O bem difícil de alcançar é objeto tanto da *esperança*, impulso de aproximação nascido da atração do bem, como do *desespero*, impulso de afastamento nascido da repulsa perante a dificuldade. O mal difícil de rejeitar origina, por sua vez, um duplo movimento de afastamento (*temor*) e de

aproximação (*audácia*). A estas quatro paixões junta-se o impulso que nasce da percepção de um mal difícil de rejeitar, mas já sofrido, e que se traduz no desejo de vingança que anima a *ira*, única paixão privada de contrários.

A construção do sistema das 11 paixões completa-se com a discussão sobre o seu estatuto ético. As paixões, impulsos do apetite sensível, estão por princípio excluídas do juízo moral até passarem à esfera da vontade guiada pela razão; mas, no momento em que se sujeitam ao domínio da razão transformam-se numa outra coisa: já não são propriamente paixões, mas atos voluntários, suscetíveis, enquanto tal, de avaliação moral. Esta passagem ilustra a relação entre psicologia e ética. As relações que a vontade e a razão estabelecem com os impulsos passionais determinam o estatuto moral dos últimos: abdicar voluntariamente do controlo da razão significa transformar as paixões em pecados; mas «usar» as paixões aliando a intensidade e a força do desejo sensível aos ditames da razão significa fazer delas instrumento para uma plena realização da virtude.

Tomás de Aquino não se limita a delinear a implantação do universo emocional; na segunda parte do seu tratado analisa de forma sistemática cada uma das 11 paixões: fornece delas uma definição precisa, indaga sobre a sua natureza, sobre as suas causas e os seus efeitos, distingue as suas diversas manifestações, discute o seu estatuto moral e, em alguns casos, sugere igualmente os remédios mais indicados para elas. Neste quadro de extraordinária riqueza, no qual converge todo o saber psicológico acumulado nos séculos medievais, algumas paixões adquirem um papel mais relevante em comparação com outras: é o caso do amor, primeira das paixões do concupiscível, porém, na realidade, premissa para todas as outras paixões na medida em que exprime a própria adequação e a conaturalidade da estrutura emocional do homem com o bem, fim universal. Mas o papel-chave do edifício emocional pertence ao par prazer/dor: paixões «principais», na medida em que representam, em concordância com a doutrina aristotélica, a causa final e a meta de todos os impulsos passionais e constituem, por isso, o elemento dinâmico do sistema. Toda a máquina da afetividade, de facto, está construída em torno destas duas paixões: objetivo último do desejo sensível, o prazer e a dor determinam a direção do impulso do concupiscível originando os pares passionais amor/ódio e desejo/fuga, dos quais, por seu turno, partem os impulsos do irascível: audácia/temor e esperança/desespero e também a paixão isolada da ira. O ponto de chegada de todo o mecanismo é, no entanto, a conciliação do desejo com o prazer ou com a dor.

V. **também:** *A filosofia no islão medieval: temas e protagonistas*, p. 293;
Tomás de Aquino, p. 346; *As éticas medievais*, p. 449.

A DIALÉTICA DA OMNIPOTÊNCIA DIVINA

de Riccardo Fedriga

O reconhecimento de uma ordem no mundo é, desde sempre, um dos fundamentos mais sólidos para a hipótese da existência de um criador. De facto, a estrutura do universo e a sua regularidade são lidas como manifestações da existência divina, da sua potência e da obra perfeita da sua livre ação. A tradição medieval não se exime a esta leitura, que se traduz na história das imagens de Deus e do seu modo e poder de ação sobre o mundo.

Imagens de Deus

A distinção entre *potentia Dei absoluta* e *ordinata* assenta no modo de conceber a dialética entre o poder divino infinito, a sua perfeição e onisciência, e a ordem das leis pelas quais Deus garante a estabilidade e a regularidade do mundo. Neste sentido, tal distinção diz respeito também ao papel, à liberdade e ao tipo de relação estabelecidos com a divindade pelos que se encontram a viver sob a alçada dessas leis.

A tradição bíblica, sancionando a unicidade do pacto entre criador e homem (Gn 9 e Gn 15-17), principia com a imagem de um Deus soberano absoluto que ordena a seu bel-prazer as coisas do mundo. Na Bíblia (Gn 18, 10-14), por exemplo, Deus exhibe-se em toda a sua onipotência no momento em que se mostra a Abraão para lhe anunciar a sua paternidade iminente – apesar da idade proveta de Abraão e da sua esposa Sara («e Sara riu dentro de si...»); deste modo, infringe as regras estabelecidas de acordo com os seus desejos demonstrando quanto a sua potência é «absoluta» porque é independente de qualquer vínculo ou lei.

Esta tradição torna-se doutrina no *Credo* de Niceia (*Credo in unum Deum patrem omnipotentem*).

Dado que «a Deus tudo é possível» (Mt 19, 26), pode escolher que mundo criar entre os possíveis infinitos e, não satisfeito, pode subverter a sua ordem sem que se sinta minimamente a ela vinculado: «E não vos iludais a vós

mesmos, dizendo: Temos por pai a Abraão! Porque vos digo que Deus pode suscitar, destas pedras, filhos de Abraão.» (Mt 3, 9)

A relação entre criador e criaturas, através da qual passa a estabilidade da ordem do mundo, assume a dimensão de um pacto entre dois seres, um dos quais é totalmente incondicionado, e pode somente ser dotada de sentido se pelo absoluto for proposto um acordo de sua livre e imperscrutável iniciativa. Esta conceção enriquece-se com a evolução do pensamento medieval através do diálogo com a tradição filosófica, em particular com a tradição ligada à redescoberta de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) pelo Ocidente latino, associada com as traduções e os comentários greco-árabes. A ordem do mundo assume um carácter decisivo de necessidade e o pacto entre homem e divindade transforma-se no vínculo das leis naturais. O Deus soberano e onipotente deve conciliar a sua própria imagem com a imagem, clássica e tardo-antiga, do *Pantocrator*, isto é, daquele que garante a ordem regular dos acontecimentos. Para usar uma expressão feliz de Eugenio Randi (E. Randi, *Il Sovrano e l'Orologiaio* [O soberano e o relojoeiro], 1987): «Deus não estará menos ligado ao mundo do que o mundo a ele mesmo» e, dadas certas condições que dependem de uma sua livre escolha, não poderá jogar aos dados, para usar uma expressão de Einstein, mas deverá conciliar o seu poder com as normas que regulam o mundo atual.

O pensamento medieval espelhou esta alteração de imagem e, a partir das reflexões sobre a onipotência divina, desenvolveu o tema da *potentia absoluta Dei*, ou seja, a série de todas as possibilidades inicialmente abertas a Deus na sua relação com a *potentia ordinata*, isto é, com a ordem atual dos acontecimentos. Neste contexto, a distinção opera como um eixo capaz de originar a variedade dos esquemas conceptuais, através dos quais podemos ler a relação com a divindade e, mais pormenorizadamente, a natureza e a justificação das crenças acerca da estabilidade ou da indeterminação do criado.

Entre os temas mais fascinantes do pensamento ocidental, a dialética entre *potentia absoluta* e *ordinata* fica a dever a sua originalidade medieval também ao facto de ser a história de um argumento que se tornou um instrumento de pesquisa para outros argumentos filosóficos.

A onipotência de Deus

Inicialmente, o problema diz respeito à onipotência e, em particular, à relação entre vontade e potência/impotência de Deus. No século XI, Pedro Damião (1007-1072), no seu tratado *De Divina Omnipotentia*, atribui a

Desidério, abade de Monte Cassino, uma opinião segundo a qual a onnipotência seria o poder de fazer tudo o que se quer. Esta posição implica que a não potência corresponde à não vontade. Deus, por isso, veria a sua potência coincidir com a sua vontade. O que significaria limitar o poder divino: Deus não pode fazer tudo o que quer, mas somente o que quer fazer.

A esta concepção opõe-se uma linha teológica, apoiada por Pedro Damiano, na qual Deus pode fazer um maior número de coisas do que as que realmente quer fazer ou faz. Não se pode limitar o poder divino absoluto à liberdade de realizar a própria liberdade; pelo contrário, deve ser entendido como plena e total liberdade de escolha de uma ordem no mundo além dos limites temporais do nosso conhecimento (*De Div. Omn.*, XVI). Posição semelhante é também defendida por Anselmo de Cantuária (1033-1109), segundo o qual Deus escolhe agir de acordo com um ato de voluntária (e não imposta) limitação do próprio poder absoluto. O não poder – não poder mentir, por exemplo – diz respeito à própria natureza divina, que autoimpõe limites à própria onnipotência abstrata, e não, inversamente, a uma falta de vontade (*Cur Deus Homo*, II). Deus, portanto, pode fazer tudo o que tem capacidade de fazer, ou seja, *pode não querer* e, neste contexto, «não poder» já não coincide com «não querer».

Diferente é a posição de Abelardo (1079-1142). Se é verdade, como de facto é, que as ações divinas são a expressão da natureza de Deus e seguem o princípio da sua bondade, não se concebe que Deus possa fazer diversamente do que faz e fez. A menos que não se admita que *nos estejamos a referir* a acontecimentos, produzidos por Deus, diferentes da própria natureza divina que os originou. A contingência da escolha é, para Abelardo, totalmente subordinada à responsabilidade do querer divino e a onnipotência restringe-se à conformidade com a natureza: «Deus não podia de modo algum fazer um mundo melhor do que o que fez. [...] Deus não faz nem deixa de fazer o que quer que seja se não for por alguma razão racional e extremamente boa, mesmo que para nós seja recôndita.» (*Intr. ad Theologiam*, III).

Há duas coisas a sublinhar nesta concepção de Abelardo: a primeira é que não é Deus a ser limitado, mas a linguagem do homem, que não consegue descrever completamente uma capacidade divina; a segunda é que, precisamente a partir das normas que regulam a nossa linguagem, a onnipotência divina pode desde logo ser entendida como *potentia absoluta*, isto é, como liberdade absoluta de qualquer vínculo normativo ordenado.

A posição de Abelardo permaneceu isolada, como sempre, e a maior parte

dos teólogos, entre os quais Hugo de São Vítor (c. 1096-1141), considerado por Martin Grabmann o pai da distinção, e até mesmo Pedro Lombardo (c. 1095-1160), limitou-se à fórmula do *potuit sed noluit* (Deus podia, mas não quis) que se tornou canónica.

A distinção entre *potentia absoluta* e *potentia ordinata*

A partir do século XIII, a história da onipotência divina transforma-se na história entre *potentia absoluta* e *potentia ordenada*. A distinção encontra-se codificada, ainda que expressa de forma ligeiramente diversa (como *potentia absoluta* e *potentia conditionata*, isto é, sujeita à necessidade restritiva de uma ordem temporal) em Hugo de Saint-Cher (?-1263) e Alexandre de Hales (c. 1185-1245), tornando-se depois de uso comum, a ponto de se poder falar numa espécie de *locus classicus* para a discussão sobre o tema, identificável nas distinções 42-44 do I livro de *Sentenças*, de Pedro Lombardo. No primeiro caso, por *potentia absoluta* entende-se uma reserva infinita de poder divino (ou de possibilidades); no segundo, mencionando *potentia ordinata*, referimo-nos a um poder que é reconhecido na ordem originada por Deus e nas possibilidades que se põem em ato.

Não se trata, todavia, de dois poderes em Deus, mas de dois modos de falar da potência divina. O primeiro discute o poder divino de forma puramente lógica, sem referências à vontade de Deus e às ações na ordem real; o outro é o que perspetiva o que Deus efetivamente escolheu e escolhe fazer. Daqui resulta que determinadas coisas que se apresentam a Deus na sequência lógica das possibilidades (*de potentia absoluta*), podem não se apresentar à luz da ordem escolhida *de potentia ordinata*.

Por outras palavras, se o poder de Deus se estende a todas as ações congruentes com a sua perfeição, Deus, porém, apenas realiza uma parte de tudo o que o seu poder infinito seria logicamente capaz de produzir. Sendo assim, os acontecimentos possíveis *de potentia absoluta* são efetivamente impossíveis se considerados do ponto de vista da ordem realizada, isto é, *de potentia ordinata*. Mas isto não conduz a nenhuma contradição: segundo o primeiro modo, Deus não pode agir porque a ação e a vontade divinas estão confinadas exclusivamente no âmbito do segundo modo. Desta forma, salva-se a possibilidade puramente lógica e, ao mesmo tempo, cumpre-se a contingência e a estabilidade de um mundo criado pela livre escolha divina.

Em mais de um caso, sabedoria, bondade e justiça divinas são coincidentes com a ordem existente, enfraquecendo desta forma a força da primeira

distinção (*potentia absoluta*) e os aspetos ligados nomeadamente à livre vontade divina na segunda (*potentia ordinata*), acentuando, pelo contrário, a necessidade de equivalência entre bondade, sabedoria e justiça divinas e a atual ordem do mundo. Esta perspetiva é partilhada pelos maiores pensadores da segunda metade do século XIII, de Alberto Magno (c. 1200-1280) a Boaventura de Bagnoregio (c. 1221-1274), que, precisamente com base na identificação da sabedoria divina como ordem das coisas, chega a recusar, enquanto fonte de incoerência, a *potentia absoluta*. Como revela William Courtenay (*Capacity and Volition*, Lubrina, 1988), Tomás de Aquino (1221-1274), pelo contrário, nega a identificação entre a atual ordem do mundo e os atributos divinos: de fato, sabedoria, bondade e justiça podem encontrar-se igualmente numa outra ordem, livremente escolhida por Deus (*Summa Theol.* Iae, *Quaest.* 25, art. 5 e *Quaest. Disp. de Potentia Dei*, 1, art. 5 e 5, art.3).

Potentia absoluta e plenitudo potestatis:
dos dois modos aos dois poderes

No final do século XIII, entre as diferentes leituras, é possível isolar duas grandes categorias no interior das quais é possível interpretar a distinção entre as duas formas de *potentia* divina: a primeira é aquela em que o poder absoluto de Deus descreve uma capacidade total de querer muitas possibilidades, mas o sistema ordenado reflete as escolhas reais e efetivas da vontade divina; na segunda, o sistema ordenado reflete a escolha divina de uma ordem habitual, mas o seu poder absoluto reflete a capacidade de suspender essa ordem no caso de querer agir fora do sistema.

Esta última perspetiva, que será em parte reelaborada por João Duns Escoto (1265-1308), assenta em raízes jurídicas e, em particular, canónicas: de facto, a partir da segunda metade do século XIII, a distinção será igualmente aplicada para definir o papel do poder papal. Se, por um lado, o papa deve obedecer às leis da Igreja, por outro, beneficia da *plenitudo potestatis*, graças à qual algumas leis podem ser suspensas para o bem da própria Igreja (*ratio ecclesiae*). Henrique de Susa (?-1271) será o primeiro a aplicar a distinção teológica para examinar a competência papal (*In Decretalium Libros Commentaria*). A questão respeitava o seguinte problema: podia o papa libertar um frade do seu voto de pobreza? Enquanto Inocêncio III (1160-1216, papa desde 1198) defendia que este tipo de ação não fazia parte dos poderes papais, Henrique de Susa, respondia que, através da *plenitudo potestatis* (e da *potentia absoluta*), o papa poderia modificar a natureza do estado monástico, apesar de

não o poder fazer por potência ordenada. Nos casos em que se depare com circunstâncias excepcionais, o papa tem o direito de exercer este poder absoluto para o bem da Igreja. Assim, apesar de pela *potentia absoluta* estar desobrigado de qualquer respeito à lei, pela *potentia ordinata* decide respeitá-la e age segundo os seus ditames.

Além do temor de um uso arbitrário da *plenitudo potestatis*, esta leitura subtrai a *potentia absoluta* da esfera da sequência das possibilidades lógicas puras, inserindo-a na esfera das ações. A distinção já não diz respeito a dois modos de entender o mesmo poder de Deus, mas a dois poderes diferentes de agir, um deles regular e ordenado e o outro ocasional, excepcional e desvinculado da obediência à ordem. Destes problemas e dos riscos que comportavam, apercebeu-se Guilherme de Ockham (c. 1280-c. 1349), que, em polémica com João XXII (c. 1245-1334, papa desde 1316), defende a interpretação segundo a qual a *potentia absoluta* cabe apenas no âmbito da pura possibilidade lógica (*Summa Logicae*, III). Se decide agir, Deus age somente e exclusivamente em modo ordenado.

João Duns Escoto e as ordens do mundo

O exercício da potência absoluta como modo de agir de Deus e não apenas como pura possibilidade de escolha lógica é aplicado, ainda que de forma muito original, também por João Duns Escoto. Para ele, a potência absoluta coincide com a ordem atual das coisas, que Deus deve seguir tão-só em relação a esta ordem específica por ele escolhida e instituída (*potentia ordinata*). Porém, Deus poderia agir, e ter agido, de modo diverso (*potest aliter agire*) ainda que toda a ação deva necessariamente estar inserida numa ordem, que, por mais contingente que seja, é justa e boa, precisamente por ter sido livremente escolhida por Deus entre infinitas possibilidades (*Ordinatio*, d. 44, *Qaest. Unica*).

A *potentia absoluta* é considerada uma intervenção divina extraordinária não só *extra legem*, mas inclusive *supra legem*. Por isso, para Escoto, agir *de potentia ordinata* significa agir *de jure*; e pelo termo *potentia absoluta* indica-se a ação independentemente (e portanto também em contraposição) da lei, ou seja, a ação *de facto*.

Não obstante a linguagem canónica adotada, Escoto não partilha totalmente a posição canónica: Deus não age diretamente no mundo *de potentia absoluta* sem ter uma mediação da vontade ordenada. As duas partes da distinção trabalham aliás uma sobre a outra: a primeira permite a suspensão do estatuto

emanado e a segunda assegura que Deus nunca aja de forma desordenada. A *potentia absoluta* transcende a ordem da lei criada podendo consequentemente estabelecer uma outra ordem legal. Portanto, se bem analisado, o poder absoluto de Deus não é o efeito de uma operação direta sobre o mundo, mas a capacidade que lhe permite suspender uma ordem e substituí-la por uma outra (*Rep. Par.*, I, d. 17, q. 2).

Ockham: *potentia absoluta*, tempo e contrafactuais

Uma outra interpretação fundamental desta distinção é fornecida por Ockham (*Quodlibet*, VI, q. 1, art. 1). Segundo William Courtenay, um dos seus mais autorizados intérpretes, Ockham adota como sua a posição tradicional, ou seja, a que baseia a distinção em dois modos de entender o mesmo poder. Se Deus decide agir, tem de agir *de potentia ordinata*. O poder divino é o poder de agir diferentemente, e não o poder de provocar uma substituição radical e imprevista de uma ordem por outra. Esta linha de raciocínio afastaria, portanto, a posição de Escoto, que foi igualmente alvo de críticas de alguns estudos recentes (Ester Gelber, *It Could Have Been Otherwise*, Brill, 2004) com base na concepção de Ockham do conhecimento necessário no momento dos acontecimentos.

A tese tradicional, segundo a qual o poder absoluto de Deus coincide com o que Deus poderia fazer diferentemente, está estreitamente associada à concepção do conhecimento divino do tempo. Deus, ao viver num eterno presente, conhece todos os acontecimentos situados no tempo como presente e existentes e não como passado e futuro. Em resultado disto, os acontecimentos que são agora presente *poderiam* ter sido diferentes, mas agora, neste preciso momento, não podem ser diferentes do que são. Portanto, o poder absoluto de Deus coincide com a hipótese de que Deus *poderia* ter realizado algo diferente, mas *não é* o poder de tornar diferente aquilo que é.

Ora, as leis ordenadas por Deus podem mudar – de outro modo a criação não seria um livre exercício da vontade divina – se for necessária a conservação do estado atual do mundo. Também Ockham acredita que Deus poderia ter operado diferentemente e que tudo o que Deus faz no momento presente não pode ser modificado; mas o futuro está aberto e disponível para o exercício da potência absoluta divina. O futuro é o poder de fazer tudo o que não inclui contradições. Deus pode escolher para o futuro não conservar e cessar o que está a fazer no momento atual, criando deste modo algo de inteiramente novo, incluindo os agentes criados. A *potentia absoluta* é simplesmente a

possibilidade de agir no futuro contingente e aberto e encontra-se, portanto, dependente da contingência do próprio futuro.

Tal como em Duns Escoto, também em Ockham, a potência absoluta e a potência ordenada são inseparáveis. A capacidade divina de fazer mais do que o que Deus faz significa para Ockham que Deus tem o poder no tempo futuro de pôr de lado o sistema ordenado de leis que governam o presente e de o substituir por outro sistema ordenado. Por isso, não é possível agir diretamente sobre o mundo *de potentia absoluta*: em cada dado momento de tempo a ordem instituída permanece; somente o futuro contingente traz consigo a possibilidade de, num outro momento sucessivo de tempo, o poder absoluto divino conseguir tornar possível outro sistema de leis.

Devemos, no entanto, reiterar que, para Ockham, essência, intelecto e vontade são a mesma coisa em Deus; por isso, o poder absoluto e o poder ordenado dizem respeito ao mesmo ato de vontade divina e não, como acontece em Escoto, a dois instantes lógicos diferentes no interior da própria vontade. Igualmente diferentes são os fundamentos ontológicos da contingência: se, para Escoto, se encontra na vontade divina, para Ockham, deve ser relacionada com a indeterminação do futuro.

Mundos possíveis, liberdade e contingência

Durante o século XIV, esta distinção torna-se progressivamente no instrumento de análise de argumentos teológicos e filosóficos. Muda o nexo entre *potentia absoluta* e *ordinata*. A distinção afasta-se cada vez mais da referência ao autor da ação (Deus) e ao seu poder de escolha, para se fixar, como em Gregório de Rimini (c. 1300-1358), no objeto das suas ações, ou seja, a natureza e o homem (*Super I Sent.*, d. III).

Potentia ordinata e *absoluta* são cada vez mais utilizadas para construir verdadeiras experiências mentais com as quais nos podemos interrogar sobre o tipo de necessidade que liga as ações e as suas causas; sobre a distinção entre a esfera das possibilidades realizadas e a das não realizadas; sobre a irrupção ao longo da linha temporal de interrupções capazes de subverter o valor de verdade e a certeza acerca da sucessão dos acontecimentos naturais.

A leitura da distinção torna-se também transversal em relação à pertença a uma determinada ordem monástica. O dominicano Robert Holcot (1290-1349), por exemplo, nega a linha dos dois princípios divinos e, seguindo a tradição do franciscano Ockham, identifica o poder divino com o próprio Deus, que tem apenas um único poder, coincidente consigo mesmo, que pode ser

compreendido pelos seres humanos de dois modos diferentes (*Quodlibet*, I, q.8). Thomas Buckingham (ativo em Oxford na primeira metade do século XIV) serve-se da distinção para garantir a completa indeterminação do futuro e do passado: para que o homem seja livre, o futuro deve poder ser modificado. Acusado, como de resto também Ockham e Adam de Wodeham (c. 1300-1358), de pelagianismo, Buckingham será duramente atacado por Thomas Bradwardine (c. 1290-1349), que, operando sobre uma dupla leitura da noção de lógica de necessidade, puramente lógica e factual, defende que a vontade divina é livre porque não existe nenhuma necessidade precedente que a possa restringir logicamente a querer de um modo ou de um outro. Por isso, *de potentia absoluta*, Deus pode fazer diversamente a respeito do que quer e conhece. Por outro lado, considerada em relação aos eventos factuais, a sua capacidade está necessariamente vinculada a quanto foi por ele mesmo estabelecido, não podendo querer de modo diverso e como quer. Por isso, a vontade divina está eternamente presente, *de potentia ordinata*, nos efeitos das suas consequências causais e Deus conhece perfeitamente o mundo através do conhecimento das suas próprias intenções (*De Causa Dei*, III).

Também o homem se insere nesta conceção. Com efeito, ligada de modo necessário à imperscrutabilidade divina, a liberdade humana está garantida pelo facto de Deus querer que sua vontade seja ela mesma: pensar que o homem se possa salvar com os seus próprios meios e pela sua livre iniciativa significa condenar-se ao desespero.

Já totalmente transformada em instrumento lógico-epistemológico e aplicada à relação entre o que é possível e o que é real, a distinção sofre, em meados do século XIV, interpretações curiosas. Segundo o dominicano inglês Hugh Lawton, deve ser interpretada como se em Deus existisse um poder suficiente para realizar tantas coisas, que nunca as realizará por não ter ordenado fazê-las; William Crathorn (ativo cerca de 1330), pelo contrário, evita usar a terminologia clássica. Mais do que o termo *potentia absoluta Dei*, deve fazer-se referência à capacidade de Deus deixar espaço às possibilidades contrafactuais (através das quais, as coisas poderiam e/ou seriam diferentes do que são). Dado que Deus pode destruir cada coisa causada e produzida sem destruir cada coisa que não lhe seja essencial, deixa de ser central a análise das possibilidades que Deus tem de agir absolutamente ou ordenadamente, evidenciando-se, pelo contrário, a capacidade divina de modificar uma parte da sua criação sem que isso comporte alterações em tudo o que não se relaciona com a parte modificada.

Mundos possíveis, situações contrafactuais, possibilidade pura e realidades factuais, indeterminação do futuro e da livre ação do homem. São argumentos que dizem respeito à certeza do mundo, às condições para o seu conhecimento, à regularidade e imperscrutabilidade dos seus acontecimentos e à presciência divina. Se, por exemplo, o fundamento da contingência se situa na vontade divina e a realidade e a indeterminação em relação a dois resultados podem coexistir simultaneamente, resulta que, embora somente com referência a um modelo mental, o nosso mundo, com as suas leis, pode ser apenas um entre muitos, escolhido segundo um arbítrio divino absoluto; e que a regularidade da sua ordem pode ser continuamente interrompida pela irrupção de acontecimentos extraordinários, como os milagres. À mercê da sua própria contingência e da do mundo, o homem acha-se cada vez mais ligado ao arbítrio do poder divino (mas não apenas a este) e à imperscrutabilidade da graça.

Depois do Senhor onipotente dos exércitos do Antigo Testamento e de «Aquele que tudo move» (Dante, *Paraíso*, I), a distinção entre os poderes de Deus faz sobressair outras imagens possíveis da potência divina. Trata-se das bem conhecidas imagens que servem de base ao raciocínio de Descartes (1596-1650) (*Resp. II Obiectiones e Medit. I*): as de um Deus volúvel e caprichoso, ou até mesmo maligno, que pode interromper a seu bel-prazer a regularidade dos acontecimentos e suspender a existência real das coisas; e a de um Deus enganador que põe em causa a própria veracidade da razão (Tullio Gregory, «Dio ingannatore e genio maligno», in *Mundana Sapientia*, 1992).

A riqueza do debate medieval sobre a distinção entre os dois poderes de Deus está, porém, na demonstração de que esta leitura não é generalizável. Além disso, mesmo nos casos mais extremos (que não parece ser o de Duns Escoto, ou, especialmente, o de Ockham), a capacidade divina de exercitar uma liberdade absoluta em relação à sua criação não é compensada pelo seu sistema ordenado, mas por uma norma ética, baseada na natureza de Deus: a bondade divina serve como garantia, ou seja, como restrição suficiente da aplicação do poder divino no mundo. Finalmente, a história da *potentia absoluta* e *potentia ordinata* – contrariamente à imagem que se tem do pensamento teológico medieval – permitiu demonstrar como a evolução em sentido instrumental da distinção tenha sido decisiva para a elaboração de múltiplas leituras do real, e até mesmo para a formulação de hipóteses teóricas sobre mundos possíveis e a rigorosa imaginação das suas regras de existência.

*A questão do conhecimento, p. 410; Analogia e metafísica, p. 440;
As éticas medievais, p. 449; A reflexão política, p. 463.*

CONHECIMENTO E CETICISMO NO SÉCULO XIV

de Chiara Selogna

No pensamento medieval emergem várias formas de ceticismo a partir da discussão agostiniana sobre a filosofia académica. Na Idade Média Tardia, o debate centra-se em temas particulares que giram em torno do modo de conceber o objeto do conhecimento e a sua relação com a realidade exterior à mente. A pesquisa de um fundamento para o saber torna as discussões sobre certeza e evidência particularmente complexas.

Formas de ceticismo

A discussão sobre a relação entre conhecimento e ceticismo no século XIV implica um parecer geral sobre a história da filosofia medieval. Todos os que consideraram o século XIV como uma época de exaustão intelectual e de dúvida generalizada após as grandes sínteses filosóficas e teológicas do século precedente, consideraram o ceticismo deste período como o elemento destinado a pôr em causa a síntese de razão e fé, de aristotelismo e pensamento cristão.

Contudo, os ecos de uma tradição cética despontam em diferentes momentos do pensamento medieval: no século XII, com João de Salisbúria (1110-1180), que se declara seguidor do probabilismo académico e, ainda antes, com Agostinho (354-430), que é a fonte principal, juntamente com Cícero (106 a.C.-43 a.C.), da qual os pensadores medievais aprendem as doutrinas do ceticismo antigo (o termo *scepticus* só aparece depois da década de 30 do século XV, substituindo o termo *academicus* usado anteriormente).

Nenhum pensador medieval dá mostras de um ceticismo radical, dogmático, que nega qualquer possibilidade de conhecimento, surgindo porém formas de ceticismo crítico que abrem debates sobre os limites e as possibilidades do conhecimento humano, sobre o problema do fundamento e sobre o conceito de provável como fronteira no interior da qual coexiste uma pesquisa aberta a contínuos aprofundamentos, quase como se fosse – segundo alguns estudiosos – uma forma de modéstia intelectual e não um verdadeiro ceticismo. Ao mesmo tempo, a forma crítica de dúvida cética permite limitar toda a tentativa

absolutizante da razão e toda a construção metafísica que se proponha como definitiva e abrangente da realidade e da verdade.

O conhecimento e os seus aspetos problemáticos nos primórdios do século XIV

Uma das características da reflexão filosófica no século XIV é a atenção concedida ao carácter contingente da realidade e aos deveres do homem considerado na sua finitude individual. O conhecimento já não se encontra circunscrito às verdades universais e necessárias, direcionando-se antes para uma maior apreciação das realidades particulares e contingentes. Neste âmbito, resulta seguramente significativa a distinção proposta por Duns Escoto (1265-1308) entre *notitia intuitiva* e *notitia abstractiva*: uma articulação de planos cognitivos que permite compreender a realidade na sua presença individual e na sua existência atual (*notitia intuitiva*) sem, com isso, se perder a possibilidade de alcançar, com uma outra modalidade cognitiva, um conceito universal (*notitia abstractiva*).

Em substituição de uma teoria da abstração das formas universais da matéria, típica da tradição epistemológica aristotélica do século XIII, Duns Escoto privilegia uma forma de conhecimento que, no contexto da reflexão franciscana sobre o valor da experiência sensível e da reabilitação do pensamento neoplatónico e sobre Agostinho, permite um contacto direto e imediato com a realidade.

A distinção entre *notitia intuitiva* e *notitia abstractiva* é retomada, criticada e modificada por alguns autores do século XIV, como Pedro Auréolo (c. 1280-c. 1322), Guilherme de Ockham (c. 1280-c. 1349), Walter Chatton (c. 1285-1343) e Adam Wodeham (c. 1300-1358), todos protagonistas de debates para esclarecer alguns aspetos problemáticos do conhecimento. Uma primeira questão fundamental respeita a relação que se instaura entre sujeito e objeto do conhecimento; ou seja, e em primeiro lugar, se o objeto é recebido passivamente pelo sujeito cognoscente ou se é possível atribuir à alma alguma forma de atividade no conhecimento sensível e, em segundo lugar, se é necessário recorrer a uma representação que reproduza na mente a forma do objeto conhecido ou se é possível evitar recorrer a todo e qualquer intermediário.

A tentativa de compreender se no processo cognitivo a relação entre sujeito e objeto requer a presença de intermediários abre inevitavelmente um novo âmbito problemático: que entendem os autores tardo-medievais por objeto

enquanto conhecido e qual o seu estatuto ontológico? Em Auréolo e Ockham é evidente a vontade de eliminar qualquer consideração do objeto conhecido como reprodução, duplicado ou cópia do objeto real. Para Auréolo, por exemplo, uma coisa, quando se torna conhecida, transforma-se em ser aparente e intencional (*esse apparens* ou *esse abiective*); resultando, por isso, não numa outra coisa em relação ao ser real (por exemplo, uma imagem que o representa), mas a mesma coisa. Depois de uma primeira teoria, que parece pender para a atribuição de um estado representativo *sui generis* aos conceitos universais (*ficta*), Guilherme de Ockham, motivado também pelas críticas de Walter Chatton, chega a uma teoria segundo a qual o objeto conhecido, o conceito, não é, de qualquer modo, assimilável a uma imagem, mas é antes entendido como um signo linguístico que exprime a sua propriedade principal pela capacidade de reenvio para outro diferente de si, ou seja, de conduzir imediatamente (*sine notitia*) à coisa real da qual é signo no interior de uma proposição mental. Os conceitos são, portanto, quer os termos da linguagem mental quer os próprios atos mentais que se referem às coisas. No processo, imediato e natural, que liga a mente à realidade, a navalha de Ockham não admite nenhum ser intermédio de carácter representativo.

As experiências enganadoras

Os instrumentos principais através dos quais o sujeito conhece a realidade externa, ou seja, os sentidos, são postos em discussão sob um ponto de vista particular. O problema é avaliar se a sensação pode ser entendida como um testemunho fiável de conhecimento enquanto constitui o momento inicial de toda a pesquisa cognitiva. A possibilidade de se cair em formas de ceticismo, relativismo cognitivo, subjetivismo, torna-se na bitola pela qual os autores já referidos avaliam as suas teorias do conhecimento, que deveriam oferecer um acesso garantido à realidade e, ao mesmo tempo, evidenciar as experiências que testemunham que os sentidos enganam, ou seja, as experiências decetivas, as ilusões e os erros dos sentidos.

É significativo observar como experiências deste tipo são interpretadas de forma diferente; Auréolo serve-se disto para mostrar a natureza específica do objeto conhecido (*esse apparens*), ou seja, o seu ser intencional, e para sublinhar que a intuição de um objeto real (*notitia intuitiva*) prescinde da presença real do objeto (*notitia evidens*). Pelo contrário, para outros, como Ockham (e, em parte, Wodeham), as experiências de ilusão percetiva dependem de um erro de juízo e, particularmente, de inferências lógicas

incorretas, que, oportunamente corrigidas, impedem o intelecto de conceder o próprio assentimento a acontecimentos erróneos. Por vezes é a imaginação que é considerada causa das ilusões dos sentidos, como acontece com Chatton. Estes autores não só recuperam os exemplos de decepção, ilusão e erro dos textos agostinianos, em particular *De Trinitate*, como, a exemplo de Agostinho, se servem deles não para certificar um caso de erro percetivo e, portanto, de engano dos sentidos, mas para tornar explícitos aspetos – a presença de uma imagem impressa no sentido, a natureza do objeto conhecido, a atividade da imaginação – que não resultam evidentes durante o processo normal da visão sensível.

As discussões sobre os fundamentos do saber

Como é evidente pelos problemas acima descritos, no século XIV, a reflexão sobre o conhecimento está centrada em torno de algumas diretrizes fundamentais. Trata-se, em primeiro lugar, de redefinir a forma e as características do conhecimento, tentando progressivamente simplificá-lo e reduzi-lo aos seus elementos constituintes para permitir um contacto direto entre sujeito e objeto do conhecer. Neste sentido, tende a privilegiar-se o ser concreto na sua individualidade e contingência e a conceber que o objeto material e singular seja percebido e apreendido já não através de mediações conceptuais ou *per speciem*. Toda a forma de mediação cognitiva é entendida como uma suspensão possível da relação entre ato cognitivo e objeto real, abrindo a questão de um reenvio até ao infinito do referente dos atos mentais e tornando possíveis resultados céticos. Este tipo de atitude é alimentado, particularmente em Ockham, pelas discussões que nascem em torno do conhecimento sensível do não existente, causado ou conservado de forma natural ou por intervenção divina direta (a referência neste caso é à possibilidade de Deus agir *de potentia absoluta*, que se distingue *de potentia ordinata*). Todavia, é importante recordar que o problema do conhecimento do não existente se posiciona sobre dois níveis diferentes do discurso: por um lado, a possibilidade de conhecer como existente algo que não existe, por outro, a formulação de juízos de não existência. Face ao risco de se cair em formas de ceticismo radical, procura-se um fundamento seguro sobre o qual construir o edifício do saber. Torna-se evidente a necessidade de encontrar um novo critério de certeza alternativo ao assegurado pela lógica, dado que o objeto do conhecimento já não é somente o resultado de uma argumentação dedutiva, mas algo que existe num tempo e num espaço determinado. Em âmbito

teológico, o uso da lógica aristotélica é posto em discussão através da pesquisa de uma forma lógica não aristotélica (a denominada *logica fidei*) alternativa e diferente. Através das reflexões de Duns Escoto e dos autores posteriores ganha força a ideia da impossibilidade de uma teologia científica, propondo-se um novo modelo de racionalidade que possibilita à teologia afirmar a sua autonomia e independência da filosofia e redefinir o seu próprio fundamento epistemológico.

Em relação ao conhecimento científico aprofunda-se o problema de como as estruturas lógicas e cognitivas consentem apreender a realidade, num contexto que tende progressivamente a acentuar o carácter linguístico e proposicional deste tipo de saber. A partir da posição de Ockham, que vê na proposição (*complexum*) o objeto direto da ciência, desenvolvem-se na primeira metade do século XIV, em Inglaterra e em França, debates filosóficos acerca do objeto do conhecimento científico com o objetivo de clarificar a relação entre a linguagem e a realidade exterior. Alguns pensadores, como Ockham e Robert Holcot (1290-1349), identificam o objeto da ciência com a proposição, ou seja, mais genericamente, com a estrutura linguístico-mental na qual o conhecimento se organiza; outros, como Chatton, identificam-no com a realidade *extra animam* e propõem uma doutrina realista; e, por fim, outros ainda, como Wodeham e, sobretudo, Gregório de Rimini (c. 1300-1358), procuram um meio-termo entre proposicionalismo e realismo, identificando o objeto da ciência com o significado da proposição (*complexe significabile*), distinto quer da proposição quer da realidade exterior.

A evidência e a certeza tornam-se, portanto, problemas centrais da filosofia do século XIV; face às alterações produzidas nas teorias do conhecimento e na esfera da ciência, o esforço de assegurar uma ligação entre pensamento, linguagem e realidade, conduz a uma valorização cada vez maior do conhecimento empírico, elevando-se a sensação e, em particular, a visão, a principais fontes do conhecimento seguro e evidente.

Nicolau de Autrecourt

É precisamente o que acontece com Pedro Auréolo e Nicolau de Autrecourt (c. 1300-c. 1350), para quem a esfera da experiência segura e evidente é constituída por aquilo que os sentidos apreendem como *apparere in pleno lumine* ou *apparentia plena*. É significativo verificar este aspeto num pensador como Nicolau de Autrecourt, considerado durante muito tempo pela historiografia como um representante do ceticismo tardo-medieval pela sua

crítica aos princípios fundamentais da metafísica aristotélico-tomista, como os princípios de causa, de substância e de finalidade. Ao restringir a esfera do conhecimento evidente somente à experiência direta dos cinco sentidos (conhecimento intuitivo), ao princípio lógico da não contradição e às proposições a ele reconduzíveis, Nicolau sublinha como o nexo causa-efeito, por exemplo, não apresenta nunca um aspeto analítico nem se manifesta enquanto dado da experiência sensível: apenas se conhece a conjugação de vários factos graças à formação de um *habitus conjecturativus*.

As coisas externas são conhecidas porque se mostram como realmente são e ao mostrar-se permitem-nos formular juízos sobre a realidade exterior. Nicolau, acentuando a forte ligação entre aparência, verdade e certeza, inclui no mesmo plano aparência e conhecimento sensível, ao qual delega a função de fazer conhecer o objeto como qualquer coisa realmente existente no mundo exterior.

V. também: *O pensamento de João Duns Escoto*, p. 370; *Guilherme de Ockham*, p. 377; *Eckhart e a mística renana*, p. 391; *A alma*, p. 404; *A questão do conhecimento*, p. 410.

ANALOGIA E METAFÍSICA

de Luigi Spinelli

O termo analogia indica geralmente uma relação entre várias coisas que têm em comum alguns aspetos. Podem distinguir-se diversos usos, não necessariamente coerentes entre si, que espelham modos diferentes de interpretar unitariamente a relação entre o homem, a existência das coisas e o seu princípio último. Da comparação entre as duas conceções clássicas, nomeadamente a analogia de proporcionalidade e a de atribuição, despontam no pensamento medieval vários modos de entender essas relações, de acordo com a leitura particular, entre outras, de Agostinho, Tomás de Aquino, Henrique de Gante, Duns Escoto e, finalmente, de Ockham.

O antigo precedente: a analogia de proporcionalidade

O significado original e verdadeiro do termo analogia refere-se à proporção que indica uma igualdade entre relações: $a/b=c/d$.

A fórmula remonta ao pensamento matemático, especificamente a Euclides

(século III a.C.), e, geralmente, é designada por *analogia de proporcionalidade*. Todavia, já em *Timeu*, Platão (428/427 a. C.-348/347 a. C.) usa-a para definir relações entre os princípios cosmogónicos: terra, água, ar e fogo. A posição intermédia dos seres matemáticos em relação, por um lado, às ideias e, por outro, ao mundo sensível, com efeito, atribui estas características comuns a toda a realidade, pelo que a capacidade de síntese da proporção resulta em certa medida legitimada. Também Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) se refere à analogia no sentido de uma igualdade de relações. Se, em *Ética a Nicómaco*, a considera de forma claramente distinta relativamente à *atribuição* a uma única causa ou a um único fim, em *Metafísica* enfrenta a questão da proporcionalidade de forma mais sistemática, por exemplo, a propósito da unidade do ser. A unidade analógica constitui, por isso, o grau máximo de abstração e de universalidade além da unidade dos próprios géneros superiores ou categorias, pressupondo e, ao mesmo tempo implicando, todos os graus inferiores. Ainda em *Metafísica*, Aristóteles insiste na função unificadora do raciocínio proporcional, em particular, a propósito dos princípios de potência e ato.

A analogia de proporção e a tradição medieval

No livro IV de *Metafísica*, Aristóteles afirma, pelo contrário, que o ser se designa com muitos sentidos, mas todos em referência a um único princípio: algumas coisas são chamadas «seres» porque são substância; outras porque são afeições da substância, outras ainda porque são vias que conduzem à substância. Tem sido corretamente observado (por exemplo por Enrico Berti) que, a este propósito, Aristóteles não fala de analogia, entendendo por este termo a proporcionalidade, mas propriamente de homonímia relativa. No entanto, Aristóteles permanece uma fonte importante da tradição medieval também sob este aspeto. De facto, a escolástica desenvolve uma doutrina original em que a analogia não indica uma semelhança de relações, mas uma referência intermédia entre univocidade e equivocidade. Recordar-se que unívoco é um *termo* que se refere a realidades totalmente semelhantes entre si, ou seja, que pertencem à mesma espécie ou têm a mesma definição (quididade): «homem», por exemplo, inclui todos os seres que são animais racionais e é, portanto, predicado em modo unívoco de Sócrates. Pelo contrário, um termo define-se equívoco quando designa realidades totalmente diferentes entre si. «Cão», por exemplo, tanto pode designar o animal como a constelação.

Neste contexto, um termo define-se análogo quando faz referência a uma relação ou correlação com fundamento na realidade, como é o caso da univocidade; algo que pode verificar-se mesmo que os modos da referência não sejam diretamente reconduzíveis a um único conceito ou definição, como no caso da equivocidade. De facto, o adjetivo «saudável» pode ser predicado corretamente a muitas coisas diferentes: o corpo do animal; o indivíduo em carne e osso; um determinado sintoma, como a cor da pele ou da urina; a comida ou o fármaco, enquanto causa, a diversos títulos, de saúde.

Na denominada *analogia de atribuição ou de proporção*, portanto, a correlação indica uma dependência efetiva de múltiplos significados em relação a um único sentido: trata-se de uma hierarquia (*ordo ad unum*) que segue um modelo de derivação do tipo *principais/derivados*. Prosseguindo com o nosso exemplo, «saudável» refere-se principalmente ao animal e somente em segundo lugar indica uma certa relação real do mesmo sujeito com as outras coisas. Mais genericamente, o ser faz diretamente referência à substância e apenas sucessivamente às outras categorias; resulta que o ser é a noção mais omnicomprensível que o intelecto pode conceber, dado que vai além da distinção entre os géneros superiores, incluindo tanto o ser da substância como o do acidente.

A *atribuição*, porém, segundo a ideia original de Tomás de Aquino (1221-1274) – posteriormente rejeitada por Duns Escoto e Guilherme de Ockham – não é válida somente no plano lógico-ontológico da *homonímia relativa*, das relações mutáveis entre o sujeito e as suas afeições, tornando-se metafisicamente prioritária em relação à própria *univocidade* da substância enquanto núcleo necessário e formal do ser. Uma escolha que comporta consequências vastíssimas quando se considera que na semântica aristotélica a univocidade garante, na definição de essência, a certeza e a objetividade científica da sua referência. De facto, as partes do discurso espelham o que é unido e o que é separado nas próprias coisas, desde que o sujeito seja verdadeiramente uma essência individual subsistente e não um qualquer somatório de predicados.

Uma outra via: Agostinho e o paradigma trinitário

As tradições platónica e aristotélica não são as únicas a atravessar a reflexão medieval sobre a analogia. Agostinho de Hipona (354-430) imprime, por seu turno, uma viragem decisiva na temática analógica, na medida em que inevitavelmente se interliga com a fé cristã nascente. Com este pensador, a

analogia já não se limita à questão da substância e à relação um/muitos num universo sempre idêntico a si mesmo ou tão-pouco se pode resolver com uma fórmula matemática. Com Agostinho é o próprio pensamento que se torna analógico, é a analogia que constitui o seu ritmo e respiração.

Partindo da ideia que cada criatura, e, portanto, também o homem, é essencialmente um reflexo proporcional das relações subsistentes entre as pessoas divinas, a analogia agostiniana parece funcionar como uma espécie de um *instrumento de pesquisa* potente capaz de delinear, pouco a pouco, um determinado percurso através de uma densa rede de remissões e chamamentos recíprocos entre planos diferentes: a realidade natural, sabiamente criada segundo medida, número e peso (*mensura, numerus et pondus*), através dos quais o criador se torna inteligível; a dimensão interior, na qual o sujeito é relação entre *memória, intelecto e vontade*; e, por fim, a dimensão transcendente, em que a multiplicidade e, por isso, a própria relação estão em paridade com a unidade, na medida em que Deus se revela ao mesmo tempo Pai, Filho e Espírito Santo, ou seja, *mens, notitia e amor*.

Reconhecendo no seu modo de pensar, de ser e querer *a semelhança e simultaneamente a diferença* com o modo de Deus pensar e nomear as coisas, ou seja, de as querer e de as colocar no mundo, o homem acaba por ser a verdade. A realidade, ao revelar-se reflexo do *Verbo* divino, consente assim ao homem pensar nele mesmo e conceber a sua relação com a mente divina. O homem descobre ser parte de uma ordem e de um significado transcendente que não pode nunca indagar, sob pena da infelicidade.

Não procuremos portanto uma *fórmula* precisa da analogia agostiniana, mas tentemos captá-la operativamente no próprio processo do pensamento orientado, sem soluções de continuidade, para a consciência tanto da realidade como do seu princípio fundador. No livro X de *Confessiones* é-nos oferecido um testemunho revelador: *Interrogatio mea intentio mea et responsio eorum species eorum*. Deste modo, parecem estar relacionados, respetivamente, *a pergunta*, ou seja, o momento racional e discursivo, e *o olhar*, ou seja, a atividade perceptiva e cognitiva do sujeito. As criaturas, por sua vez, *respondem*, num certo sentido *falam*, revelando a sua natureza de signos, ainda que não linguísticos, relacionando-se com a sua *beleza*, com a sua pertença a um desenho providencial, na qualidade de *palavras* do *logos* divino. Trata-se de uma correspondência que terá desenvolvimento alargado na *analogia dos dois livros*: o livro da natureza, acessível a todos, e o da revelação, destinado aos cultos e sábios. Imagem fundamental para a própria civilização cristã da Alta

Idade Média, cujos reflexos incidirão igualmente nas épocas seguintes.

A herança agostiniana e as outras tradições

A tradição monástica interpreta e desenvolve devotamente o ensinamento de Agostinho em conjunto com o aprofundamento de outras fontes: a obra de Boécio, Plotino, Porfírio e o neoplatonismo de Pseudo-Dionísio, com a sua reflexão sobre a predicação e os nomes divinos, filtrado através do pensamento de João Escoto Eriúgena (810-880). O paradigma analógico agostiniano parece, portanto, fundir-se e confundir-se com o alegorismo medieval, com a denominada pansemiose, segundo a qual não há nenhuma coisa visível e corpórea que não signifique alguma coisa inteligível e incorpórea, como defende, por exemplo, Escoto Eriúgena. O modelo agostiniano convive, por isso, com um uso mais vago e indistinto, segundo o qual a realidade parece dissolver-se como um sinal evanescente do divino, como teofania universal, mais do que representar um elemento constitutivo da própria proporção, digna como tal de atenção e de adequado interesse cognitivo.

Por muito que possa parecer paradoxal, um vestígio de crise do modelo agostiniano é porventura perceptível no pensador que, mais do que qualquer outro, esclareceu o seu funcionamento: Anselmo de Cantuária (1033-1109). Na tentativa de fixar de modo rigoroso o jogo incessante de remissões analógicas entre os vários níveis do real, cujo ponto máximo está representado em *Proslogion* pela famosa prova da existência de Deus, Anselmo chega a uma definição abstrata e formal que pode ser lida autonomamente em relação ao fluir contínuo da reflexão agostiniana. Tal racionalização, isolada do seu contexto dinâmico, está destinada a sucumbir no confronto cerrado com a precisão analítica do método aristotélico.

Esta derrocada evidencia-se de forma ainda mais nítida pela forte retoma, durante os séculos XI e XII, dos debates teológicos que envolveram, por exemplo, Giovanni de Fécamp, Berengário de Tours, Lanfranco de Pavia, mestre de Anselmo de Cantuária, e dos reflexos lógico-metafísicos que tiveram no âmbito da questão dos universais: pensemos em Abelardo, Roscelino, Anselmo de Laon e Guilherme de Champeaux. Sobretudo Abelardo, nas suas obras teológicas, parece encarnar plenamente esta espécie de fase intensa e sofrida de reelaboração do problema trinitário à luz do modelo aristotélico. Afigura-se, deste modo, uma espécie de transição rumo aos aristotelismos do século XIII, período em que a obra de Aristóteles é apreendida integralmente pelo Ocidente latino.

Tomás de Aquino e a *analogia entis*

Com a circulação plena dos textos aristotélicos, no seguimento das traduções e dos comentários greco-árabes, o modo filosófico e teológico de tratar a analogia altera-se novamente. Se já Alberto Magno (c. 1200-1280) indaga os seus fundamentos na chave semântica/definitória já acima antecipada, será Tomás de Aquino a chegar à compreensão lúcida do problema, desenvolvendo uma leitura original de Aristóteles, a que aliás não é estranha uma reflexão crítica sobre *De Trinitate*, de Boécio (c. 480-525?). Fica a dever-se a Tomás de Aquino a posição central que o problema da substância assume na reflexão analógica e a sua rutura definitiva quer com o modelo trinitário agostiniano quer com o emanatismo neoplatónico.

Para Tomás de Aquino, Deus pode apenas ser conhecido através dos seus efeitos; e, porque com a potência das suas causas não se aplica a proporção, devido à distância infinita do princípio primeiro, não é possível remontar demonstrativamente à sua *essência*, mas somente à sua *existência* (*In De Trin*, q. 1, a 1). O homem, nesta terra, não pode captar nenhum conceito fixo de Deus para deduzir o seu ser e, por isso, não há lugar para a prova ontológica. Nem sequer a Trindade pode ser apreendida pela mesma eficiência causal, porque se refere a Deus, entendido unitariamente, e não a cada uma das pessoas divinas: «Portanto, embora num dado ser criado se encontre uma trindade, não se pode concluir que a trindade também tenha lugar em Deus, senão exclusivamente do ponto de vista da consideração mental.» (*In De Trin*, q. 1, a. 4). A articulação trinitária é logicamente possível, mas isso não basta para que faça parte da conceção de realidade, como, inversamente, acontece na tradição agostiniana; e muito menos é suficiente para provar a sua efetividade: neste caso, o ato de fé é essencial, original e estranho ao próprio raciocínio.

Trata-se de um projeto ambicioso, no âmbito do qual a resposta de Aquino às dificuldades do modelo agostiniano, surgidas com a difusão do aristotelismo enquanto exemplo alternativo de coesão e síntese filosófica, se concretiza de certa forma substituindo a relação trinitária com as consequências analógicas da metafísica da substância. De facto, é a *analogia entis* que regula o uso dos próprios nomes divinos e que, portanto, preside tanto à racionalização e rigorismo da exegese das Sagradas Escrituras como à fundação do conhecimento da natureza.

Em *Summa Theologiae*, Aquino revela como não é possível atribuir o termo *sapiente* univocamente a Deus e às criaturas. No caso das criaturas, indica uma perfeição separada da essência, dado que, por exemplo, o homem é homem

mesmo não sendo sapiente; o mesmo é impossível aplicar em relação a Deus, dada a sua simplicidade absoluta. Por outro lado, uma atribuição equívoca não é sequer concebível, sob pena de não se poder propor nenhuma teologia. Resta somente admitir que, seja qual for a perfeição que se afirme de Deus e das criaturas, é afirmada em modo análogo, isto é, «consequência da relação que as criaturas têm com Deus, na qualidade de princípio ou causa, na qual preexistem em modo excelente todas as perfeições das coisas. E este modo de comunhão está entre a equivocidade pura e a univocidade simples» (*I pars*, 1, 13, a. 5).

A *atribuição*, portanto, opera em sentido teológico segundo um uso claramente transcendental, dado que, superada toda a divisão ontológica, consegue conquistar o ser enquanto ser, ou seja, a *própria relação* de tudo o que diz respeito a Deus. Por isso, a teologia natural é ciência, aliás *ciência primeira*, como a metafísica aristotélica, ainda que não tenha uma noção fixa de Deus, já que tem por objeto o ser enquanto concentrado supremo de todas as máximas perfeições possíveis (uno, verdadeiro, bom, etc.) e porque inclui muitas verdades como preâmbulo racional da fé. Todas as outras ciências subordinadas não fazem, por sua vez, mais do que pormenorizar esta relação, explicitando-a sob este ou aquele perfil.

Deste modo, Tomás de Aquino, por um lado, evita possíveis leituras panteístas e, por outro, reelabora subtilmente a teologia boeciana da *forma essendi* e da distinção entre *quo est* e *quod est*, frequentíssima ao longo de toda a Idade Média. De facto, o ser não transmite qualquer determinação formal, mas coloca no seu interior a primeira diferença relativamente à simplicidade infinita de Deus; pelo que, por seu turno, o ser criado pode somente ser, por contraste, *composto*. Aplicando a este caso limite a polaridade da analogia, Aquino desenvolve a doutrina da alteridade de essência e ser nas naturezas em face da identidade perfeita de tais princípios em Deus (*De Ente et Essentia*). Por isso, o que existe não é o próprio ser (diferença) mas *tem* ou *recebe* o ser por causa ou participação (semelhança).

De modo que o ser criado é composto de essência e ser e, enquanto tal, representa uma unidade infinitamente mais fraca do que *Aquele que é* (o *Ego sum qui sum* do Êxodo). Por outro lado, o ser é sempre reconduzível a Deus como a um primeiro absoluto, mais ou menos como acontece com o termo «saúdável». À luz da conceção de Deus como *ato puro*, esta doutrina assume igualmente uma valência dinâmica: o ser torna-se consequentemente composição de *potência* e *ato*.

Escoto, Ockham e a univocidade do ser

A posição de Tomás de Aquino, não obstante o seu indiscutível carisma, não só não granjeou muitos adeptos entre os contemporâneos como não foram raras as reações contra ela. A doutrina foi depois oficializada como manifesto da ordem, mas mesmo em ambiente dominicano desde logo emergiram tomadas de posição e divergências importantes, como foi o caso de Robert Kilwardby (? -1279) e de Durand de Saint-Pourçain (c. 1275-c. 1332).

Entre as soluções mais originais dos mestres seculares assinala-se, por seu turno, a posição de Henrique de Gante (c. 1217-1293) que, do lado da via aristotélica, vai ao encontro de uma recuperação da tradição agostiniana. A respeito da univocidade do ser (e da relação com outras noções principais como *unum*, *bonum*, etc.) defende que se predicam em modo analógico, mas que a sua unidade depende da atividade do intelecto. Rompendo assim com o realismo de Tomás de Aquino, este autor sustenta que existe um duplo conceito de *ens*, um predicável de Deus e outro das criaturas (*Summa Quaest. Ord.*, 24, quaest. 6). Dada a sua semelhança, inicialmente, o nosso intelecto não os consegue distinguir e apreende-os de forma confusamente unitária. Além dos aspetos técnicos, abre-se assim uma possibilidade para que também a predicabilidade das noções primeiras (transcendentais) se apoie nos atos de conhecimento (mais ou menos claros) e na vontade do sujeito – uma conceção de evidente inspiração agostiniana.

Será também em reação a esta forma de voluntarismo e à sua duplicidade que Duns Escoto (1265-1308) coloca o problema da cientificidade da teologia e do objeto da metafísica. A sua doutrina não deixa margem para uma conceção analógica do ser. De facto, para Escoto, o sujeito da ciência metafísica e, portanto, o objeto último do intelecto, o ser enquanto ser, é unívoco, não analógico.

Com base nesta conceção, Duns Escoto retoma a fórmula da neutralidade de Avicena, ou seja, da indiferença do ser quer a respeito da universalidade quer da individualidade, que também contém: *equinitas est equinitas tantum*. O homem pode, deste modo, retomar demonstrativamente a dimensão do contingente e do conhecimento sensível até às determinações mais gerais do ser, representadas, em primeiro lugar, não pela separação tomista entre essência e existência, mas pelos modos do *infinito* e do *finito*. De facto, o conceito do ser de Deus é diferente do conceito de um ou do outro e, deste modo, é por si mesmo neutro, mas está formalmente incluído em ambos e, como tal, não pode ser senão ser unívoco (*Op. Ox.* I, d. 3, q. 2, a. 4).

Por outras palavras, é necessário um conceito único para todos os efeitos; enquanto a analogia, entendida como proximidade ou semelhança entre noções diversas, não oferece nenhuma garantia de autêntica unidade formal e conceptual. De resto, sem esta síntese, nenhuma ciência seria sequer concebível em termos aristotélicos, nem nenhuma metafísica, ou seja, nenhum conhecimento de um primeiro princípio transcendente, uma vez que dois conceitos ainda que muito semelhantes entre si não constituem um único conceito.

Por isso, faltando a unidade analógica do ser, falta o objeto que permite à teologia desenvolver-se como uma ciência especulativa, ou seja, como um saber capaz de conquistar por via demonstrativa e racional algumas verdades ou preâmbulos da fé. A metafísica, de facto, por seu turno, pode certamente chegar à demonstração de um primeiro princípio, infinito e necessário, mais ou menos como fizeram os antigos; mas não pode fazer a demonstração de um Deus pessoal, criador onipotente, absolutamente livre. Portanto, segundo Duns Escoto, a teologia distingue-se da metafísica pelo seu próprio objeto, e é ciência somente em sentido relativo, ou seja, é ciência prática, dado que tem essencialmente a tarefa de regular o comportamento humano em função da mensagem divina tendo em vista a vida futura.

Um passo posterior nesta direção é dado por Guilherme de Ockham (c. 1280-c. 1349), já que, na sua opinião, a analogia do ser se resolve na forma de equívocidade. Em *Ordinatio* (d.2, q.9), Ockham, sustenta que somente uma palavra, um termo, enquanto nome imposto convencionalmente, pode ser equívoco, ou seja, comum a vários conceitos diferentes. Assim se diz, precisamente, «saúdável» o animal, a comida e a urina, na medida em que se verifica uma certa semelhança nas coisas. Ao *termo*, portanto, e não ao conceito, se reconduzem deliberadamente conceitos e coisas diferentes, e isto não sucede por acaso, mas com base num dado reconhecimento efetivo, ou seja, *a consilio*.

Segundo Ockham, os conceitos universais, enquanto signos naturais gerados espontaneamente pelo intelecto, abrangem sempre os indivíduos e as suas qualidades, ainda que de forma menos precisa sob o ponto de vista cognitivo; por isso, não podem não ser unívocos. Ockham reconhece três tipos de univocidade de acordo com o grau de semelhança da realidade apercebida. O primeiro, por se referir a indivíduos da mesma espécie, portanto distintos apenas numericamente, é o da semelhança mais chegada. O segundo denota uma similaridade mais alargada, ou seja, refere-se aos indivíduos do mesmo

gênero, e, portanto, abrange aspetos partilhados pelas diferentes definições e não por uma natureza universal comum; deste modo, homem e burro, no seu conceito, partilham a forma animal, mas não existe a animalidade por causa disto. Finalmente, o terceiro tipo de univocidade não tem nenhuma correspondência real e reduz-se a uma semelhança puramente conceptual, totalmente abstrata.

É neste último significado que, segundo Ockham, é possível predicar o ser de Deus e das criaturas, sem que implique alguma comunhão real ou analógica: «Conformemente ao modo em que nós usamos este nome, *ser* representa todas as coisas por ele significadas de acordo com uma única imposição, um único conceito e uma única forma de significar, porque indica diretamente todos os seres. Por isso, digo que ser se predica de Deus univocamente.» (*Quodlibet*, IV, q.16).

Ockham parece assim reconduzir a analogia do ser à homonímia relativa aristotélica, ou seja ao nível dos predicados acidentais e, portanto, ao plano contingente do ser. É negada qualquer interpretação do problema analógico em chave transcendental e, por isso, é igualmente negado o ser como composição de essência e de ser. Ockham, como grande parte da reflexão nominalista do século XIV, opera no interior de uma metafísica bastante redimensionada, mas, como para Duns Escoto, tal *reductio* sustenta uma conceção autónoma da teologia dirigida sobretudo à compreensão do texto revelado, como exegese racional ou ciência prática e não como ciência primeira, da qual todas as outras disciplinas derivam os respetivos princípios e objetos.

V. também: *As summae e a tradição do comentário no pensamento medieval*, p. 325;
Alberto Magno e a Escola de Colónia, p. 341;
O pensamento de João Duns Escoto, p. 370; *Guilherme de Ockham*, p. 377;
Eckhart e a mística renana, p. 391; *A alma*, p. 404.

AS ÉTICAS MEDIEVAIS

de Claudio Fiocchi

Em face da unidade determinada pela adesão ao cristianismo, a filosofia ética medieval do mundo latino manifesta tendências diversas. Existem correntes rigoristas propensas a acentuar o tema do regresso a Deus e tendências que valorizam mais as capacidades do homem e a sua presença no mundo. Subsistem também contrastes a respeito da

compatibilidade entre as éticas aristotélica e cristã e a relação entre as faculdades envolvidas nos processos de decisão (intelecto e vontade).

As éticas medievais

O Ocidente latino medieval abraça os princípios do cristianismo e da sua ética. Todavia, no interior deste quadro comum identificam-se enormes diferenças com origem na acentuação de diversos elementos do cristianismo, do contacto com novas fontes (Aristóteles *in primis*) e do desenvolvimento da espiritualidade. As diferenças entre as várias concepções éticas giram em torno de algumas questões de fundo: que obrigação pode ou deve ter o homem neste mundo, que capacidade tem de operar o bem através das suas próprias forças ou qual a sua necessidade da graça divina, qual a faculdade motriz das escolhas humanas. Um segundo aspeto importante da ética medieval diz respeito à ética enquanto disciplina. Por um lado, de facto, a estreita conexão com a doutrina cristã contribui para que os temas éticos sejam incluídos ou tratados num contexto teológico; por outro, a leitura de *Ética a Nicómaco*, de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.), define um campo de investigação com a sua própria independência, pelo menos para alguns autores. Por isso, a ética conquista uma autonomia como disciplina, testemunhada pela leitura da *Ética* aristotélica na Faculdade de Artes da universidade.

Divergências no século XII

A redescoberta de *Ética a Nicómaco* constitui um acontecimento fundamental do ponto de vista do desenvolvimento do pensamento ético. A obra, traduzida por diversas vezes nos séculos XII e XIII, fica totalmente disponível em meados do século XIII com a tradução de Robert Grosseteste (1175-1253) e a revisão de Guilherme de Moerbeke (1215-1286). A leitura de *Ética a Nicómaco* coloca muitas interrogações ao leitor medieval. Por um lado, encontra um registo eudemonista compatível com a doutrina cristã: a finalidade do homem é também para Aristóteles a felicidade. Com isto, contudo, Aristóteles refere-se à realidade terrena do homem e não ao seu destino depois da morte; além disso, a felicidade de que fala Aristóteles coincide com a atividade de investigação do filósofo. É, portanto, evidente que sob um véu de compatibilidade se delineavam profundíssimas distâncias. Descendo ao terreno dos valores individuais, as diferenças multiplicam-se. Os aspetos ascéticos e heroicos da moral cristã contrastam com a moral da justa medida; a exaltação da pobreza pelos franciscanos entra em conflito com a valorização feita por

Aristóteles dos recursos que nos permitem viver bem; também a humildade, virtude chave, sobretudo no mundo monástico, está ausente da reflexão aristotélica.

A ética dos aristotélicos radicais

Juntamente com uma perspectiva ética divergente da cristã, a leitura de Aristóteles ensina a própria possibilidade de definir campos de estudo autónomos em relação ao ensino tradicional. Um teólogo de fama reputada como Alberto Magno (c. 1200-1280), seguindo o ensinamento aristotélico, não tem dúvidas da legitimidade de um estudo puramente filosófico sobre temas tão variados. As consequências desta perspectiva não tardam a fazer-se sentir. O mesmo espírito de autonomia que leva os mestres das Artes a formular hipóteses arrojadas a respeito da mortalidade da alma e da eternidade do mundo conduz à elaboração de uma ética filosófica.

Boécio da Dácia (século XIII), em particular, em *De Summo Bono*, esboça uma perspectiva ética filosófica partindo do pressuposto de que a felicidade consiste na realização da própria natureza. Isto significa, no caso do homem animal racional, que a felicidade deve coincidir com o pleno exercício das faculdades intelectuais: a felicidade será, nesse caso, coincidente com a atividade do filósofo e com a pesquisa intelectual. Em suma, aquilo que, com uma feliz expressão, Maria Corti denominou «felicidade mental». Esta tese dá lugar a algumas interrogações. Em primeiro lugar, surge a questão de como pode conciliar-se com a ética cristã, direcionada para o destino ultraterreno do homem. No entanto, para os defensores da ética filosófica não existe contradição alguma: a felicidade mental não esgota a vida ética do homem, mas refere-se somente às possibilidades dessa vida. Um segundo problema diz respeito ao cariz elitista desta doutrina, que parece dirigir-se somente aos intelectuais. Teoricamente, a felicidade mental é acessível a todos os homens na qualidade de criaturas racionais e não apenas aos intelectuais de profissão, mas, de facto, os camponeses, os artesãos, os *simplices*, forçados a uma vida de dificuldades e afastados da pesquisa filosófica, estão excluídos desta felicidade.

As condenações de 1277

As teses aristotélicas não escapam à censura de 1277 do bispo de Paris Étienne Tempier (?-1279). Com estas condenações, quer a autonomia da ética quer uma ideia da ética desligada dos conteúdos mais tradicionais são postas

em causa. A condenação incidiu sobre as proposições que afirmavam que a felicidade pertencia a este mundo, que Deus não tinha nenhum papel na felicidade e que todo o bem do homem residia nas virtudes intelectuais. A censura representou, por isso, um severo retorno à ética tradicional, uma negação do primado da vida contemplativa relativamente à vida ativa e às tendências elitistas do aristotelismo.

Outra tese que resultou inaceitável referia-se à passividade da vontade relativamente ao intelecto, ou seja, a ideia de que a vontade necessitava do intelecto. Este tema não tem uma relação direta com os conteúdos da ética normativa, mas com os vínculos existentes entre as faculdades da alma, podendo ser sintetizado da seguinte forma: as nossas escolhas são fruto de um ato do intelecto que transmite à vontade o que ela deve querer, ou um ato da vontade que escolhe independentemente das sugestões do intelecto? A condenação da passividade da vontade atinge uma vez mais as tendências aristotélicas, que acentuam o papel do intelecto do homem e abrem o caminho a uma ampla reflexão sobre a vontade.

A perspetiva tradicional de Boaventura de Bagnoregio

Para compreender como resulta inaceitável para muitos teólogos a perspetiva aristotélica, basta considerar a posição assumida por Boaventura de Bagnoregio (c. 1221-1274), teólogo de Paris e ministro-geral da ordem franciscana, partidário de uma oposição ao aristotelismo. Boaventura acredita que tanto a filosofia como os seus ensinamentos devem estar subordinados ao preceito agostiniano de *uti*: devem ser usados e considerados como instrumentos ou etapas de um percurso de retorno a Deus. A ética de Boaventura adere, por isso, aos conteúdos tradicionais, não contendo nenhuma formulação autónoma enquanto doutrina dos comportamentos. Na sua opinião, é um erro deter-se, como fazem os filósofos, no estudo das virtudes por si mesmas: as virtudes cardeais (temperança, prudência, fortaleza e justiça) constituem os meios para nos orientarmos para essa finalidade que é a beatitude. Fiel à tradição agostiniana, Boaventura também intervém no debate sobre as faculdades da alma: não nega o papel da razão nas escolhas do homem, porém, considera que mesmo que o livre-arbítrio principie com a razão, cumpre-se através da vontade. Ainda segundo ele, a salvação, finalidade de todo o comportamento humano, obtém-se graças à vontade e não ao intelecto. É deste modo que Boaventura exprime a sua respeitável opinião sobre um problema que dividia os filósofos em racionalistas, propensos a atribuir um maior peso ao intelecto

nos processos de decisão, e voluntaristas, que, inversamente, concediam uma maior preferência à vontade. Este problema constitui um dos princípios de maior debate nos séculos XIII e XIV.

O racionalismo de Tomás de Aquino

A par da perspectiva mais tradicional de Boaventura e da mais radical dos mestres das Artes, existem outras posições que procuram um equilíbrio entre as duas, como a de Tomás de Aquino (1221-1274). O seu objetivo é reinserir os temas aristotélicos no contexto doutrinal cristão. O resultado é uma doutrina eudemonista que instaura um acordo entre o papel da razão e o da vontade (e, portanto, entre as tendências aristotélicas e os conteúdos tradicionais agostinianos). Aquino afirma que os homens, como todas as criaturas, agem tendo em conta uma finalidade, concretamente, o seu bem. O seu comportamento é livre e dirigido para alcançar a beatitude, que o homem encontra em Deus graças a uma *operatio* do *intellectus*. A vontade «pode ser a sede do *desiderium* ou do *gaudium* relativamente ao fim último, portanto, não é a vontade que o torna presente» (Italo Sciuto, *L'Etica nel Medioevo. Protagonisti e Percorsi. V-XIV secolo*, 2007). A relação entre a vontade e o intelecto é complexa: o intelecto move a vontade na medida em que lhe apresenta o objeto a desejar e, quando é bom sob todos os aspetos, ou seja Deus, a vontade não pode deixar de o querer. Porém, a sua *visio* é somente possível numa vida futura. Nesta vida podemos apenas cumprir os atos necessários para a alcançar. Abre-se assim a possibilidade de um exame das virtudes singulares. Aquino conserva, por isso, o tema aristotélico do primado do intelecto, tentando ao mesmo tempo não retirar potencial ao papel da vontade e permanecer dentro do círculo da doutrina cristã.

O voluntarismo do século XIV

O acentuar da vontade e das suas capacidades de escolha apresenta-se com veemência em Duns Escoto (1265-1308), Guilherme de Ockham (c. 1280-c. 1349) e, em certa medida, em Jean Buridan (c. 1290-c. 1358). Duns Escoto é um defensor convicto do primado da vontade, sublinhando que é plenamente autónoma e livre de tomar ou não em consideração as indicações do intelecto e que, além disso, não está sequer vinculada ao desejo do supremo bem, que pode recusar. Escoto esclarece os comportamentos da vontade distinguindo entre vontade natural (uma espécie de tendência para os bens necessários) e vontade livre, que pode entrar em conflito com a primeira e que é a vontade

propriamente dita. Guilherme de Ockham é ainda mais radical: não só a vontade pode desobedecer às sugestões do intelecto como pode até autossuspender-se. Prosseguindo o raciocínio de Escoto, admite a existência de princípios morais e salienta a importância da prudência para um comportamento correto, mas também evidencia a total liberdade da vontade em relação a tais princípios. Ockham, desta forma, acentua o valor do ato de vontade de amor a Deus, que em si mesmo não tem nada de necessário e pode não ser cumprido. A ética destes dois autores distingue-se consideravelmente da de Tomás de Aquino porque faz uso da razão para demonstrar a plena liberdade da vontade e a ausência de vínculos nas decisões, bem como de qualquer forma de necessidade. Estes autores descrevem um homem mais livre, mas identificam sobretudo a sede da liberdade na vontade, ao contrário de Aquino e dos aristotélicos, que a identificavam na interação entre o intelecto e a vontade, ou exclusivamente no intelecto. Também Buridan, ao comentar *Ética a Nicómaco*, assevera que a vontade não necessita do intelecto e possui uma capacidade de escolha autónoma, mas equilibra estas teses sublinhando que a vontade não é indiferente ao que o intelecto lhe mostra: não pode refutar o que lhe é apresentado como bom sob qualquer ponto de vista, ainda que possa abster-se de o querer.

A ética do anulamento da vontade

Em plena época escolástica desponta uma outra ética que recupera temas da tradição monástica e que pretende oferecer uma via para o *reditus* a Deus. Expressa sob diversas formas, desde as beguinhas ou as místicas, como Clara de Assis (c. 1194-1253) e Ângela de Foligno (c. 1248-1309), às obras de Marguerite Porete (?-1310) e do Mestre Eckhart (c. 1260-1328), projeta-se nela uma ética do aniquilamento da vontade como caminho para o regresso a Deus. O elemento comum a todas estas diversas experiências é o tema da vontade, que se esvazia de conteúdos, de escolhas e que renuncia a si mesma, aguardando o contacto com Deus. Esta ética comporta uma desvalorização das obras e uma relação pessoal entre criatura e criador, fatores que foram causa de suspeita, quando não de condenação, pela Igreja.

V. também: Tomás de Aquino, p. 346; Boaventura de Bagnoregio, p. 354;
O pensamento de João Duns Escoto, p. 370; Guilherme de Ockham, p. 377;
A filosofia das paixões, p. 422.

O DEBATE SOBRE O INFINITO NOS SÉCULOS XIII E XIV

de Federica Caldera

O debate medieval sobre o infinito nos séculos XIII e XIV baseia-se na receção do pensamento aristotélico tal como é expresso em Do Céu e em Física e desenrola-se em âmbito escolástico. O conceito de infinito é usado em diversas aplicações teóricas e debates filosóficos, como os debates sobre as dimensões temporais do universo e a sua eternidade, ou sobre a estrutura do contínuo e a divisibilidade infinita.

A concepção aristotélica do infinito e a sua receção crítica na escolástica

O debate medieval sobre o conceito de infinito assenta as suas raízes na receção crítica da teoria aristotélica, apresentada nos primeiros três capítulos do I livro de *Do Céu* e nos livros III e IV de *Física*. Se a existência do infinito matemático é aqui considerada como universalmente admitida, a do infinito físico constitui pelo contrário um problema particularmente difícil. Para os pensadores escolásticos que o leem em latim, Aristóteles (384 a. C.-322 a.C.) ensina que não existem *magnitudines* infinitamente grandes porque o universo é infinito, porém, existe o infinitamente pequeno porque cada quantidade contínua (*quantum continuum*) pode ser dividida ilimitadamente. No caso das grandezas discretas (ou seja, a série dos números inteiros) acontece precisamente o contrário: não existe um número infinitamente pequeno, porém, existe um número infinitamente grande (aquelas *magnitudines* infinitamente pequenas que se geram na divisão incessante do contínuo e cujo número se torna infinitamente grande). A série de números é, portanto, infinita para cima, mas limitada para baixo, enquanto o contínuo é limitado para cima, mas infinitamente divisível.

O infinitamente grande dos números (*infinitum per oppositionem*) e o infinitamente pequeno das *magnitudines* (*infinitum per divisionem*) não constituem um infinito atual, mas potencial: com efeito, a série dos números cresce até ao infinito sem nunca realmente o alcançar e a divisão do contínuo progride em direção ao infinitamente pequeno sem nunca encontrar um termo correspondente à última grandeza infinitamente pequena. Trata-se portanto de um infinito potencial que se torna atual num processo sucessivo (*successive*),

mas que nunca é infinito em ato simultaneamente (*simul*): não é um infinito *in facto esse* (categoremático, *in sensu composito*), mas um *infinitum in fieri* (sincategoremático, *in sensu diviso*).

O problema do infinito atual na escolástica

Os leitores escolásticos de Aristóteles reformularam esta problemática e esclareceram que o infinito sincategoremático deve significar, no caso dos contínuos e no caso das grandezas discretas, respetivamente, uma grandeza da qual não se pode obter uma maior (*tantum quod non maius*) e uma pluralidade da qual não se pode obter uma maior (*tot quod non plura*); o infinito categoremático, por seu turno, significa, respetivamente, uma grandeza tal que não se pode obter uma maior (*non tot quin maius*) e uma pluralidade tal que não se pode obter uma maior (*non tot quin plura*). Vice-versa, o infinitamente pequeno atual significa: tão pequeno que não se pode obter um menor (*ita parvum quod non minus*), e o potencial significa: não tão pequeno que não se possa obter um menor (*non ita parvum quod non minus*). O termo infinito designa, por isso, respetivamente, «grande» ou «pequeno», mas nunca «tão grande» ou «tão pequeno», que não exista um valor ainda maior ou ainda menor. À exceção do contínuo, em todos os outros casos, a existência do infinito em ato é categoricamente excluída. No universo criado existem portanto grandezas infinitas somente em potência e esta potencialidade deve ser corretamente percebida como um *fieri* infinito que não alcança nunca o seu término, ou como uma potência que nunca pode ser completamente realizada (para exprimir o modo de ser destes infinitos, a escolástica fala de *actus permixtus potentiae*).

Se muitos mestres dos séculos XIII e XIV evidenciam a natureza contraditória do infinito em ato, existem todavia alguns pensadores que, rompendo com a tradição aristotélica, defendem o infinito atual. Entre estes, é singular o caso do franciscano Ricardo de Mediavilla (1249-c.1308), entre os primeiros a admitir que o universo pode expandir-se para lá de qualquer limite atualmente estabelecido sem que isso implique a ideia de um mundo atualmente infinito. Depois dele e com resultados mais radicais, João de Bassoles (século XIV), Robert Holcot (1290-1349) e Gregório de Rimini (c. 1300-1358) declarar-se-ão abertamente defensores do infinito atual, interrogando-se sobre as possibilidades de um infinito em ato relativo a números e quantidades (*multitudines*), grandezas extensíveis e espaciais (*magnitudines*), grandezas intensivas e grandezas temporais.

O infinito no debate da *aeternitate mundi*

O conceito de infinito tem uma das suas aplicações teóricas mais fecundas no debate escolástico acerca das dimensões temporais do universo. Fundamentando-se nas conclusões retiradas por João Filópono (século VI) e desenvolvidas pelo pensamento árabe e judaico, Boaventura de Bagnoregio (c. 1221-1274) teve o mérito de valorizar o conceito de infinito como um instrumento decisivo para o debate sobre a duração do tempo. Os chamados cinco «paradoxos do infinito», teorizados no seu *Comentários às Sentenças* (1250-1254), procuram demonstrar a incompatibilidade entre a eternidade do mundo e os axiomas aristotélicos sobre o infinito. O primeiro paradoxo – «É impossível acrescentar algo ao infinito» – reforça que, como ensina *Do Céu*, o infinito é uma grandeza da qual não se conhece termo maior: contudo, se o mundo fosse eterno, a sua duração seria infinita e o mundo cresceria dia após dia. O segundo paradoxo – «É impossível ordenar o infinito» – acentua que para ordenar uma qualquer série seja necessário um primeiro elemento: porém, se o mundo fosse eterno, a série das revoluções celestes seria infinita e não ordenada. A terceira argumentação – «É impossível percorrer o infinito» – assenta no princípio da não «travessia» do infinito: se o mundo fosse eterno, a série infinita das revoluções celestes não poderia ser atravessada e nunca se chegaria à revolução hodierna. A quarta argumentação – «É impossível que o infinito possa ser conhecido por uma potência finita» – realça como, segundo a cosmologia aristotélica, as revoluções dos corpos celestes são produzidas por motores identificáveis com substâncias intelectuais: se o mundo fosse eterno, estas substâncias não poderiam conhecer as revoluções de que são a causa. O quinto paradoxo – «É impossível que existam simultaneamente vários infinitos» – é particularmente digno de nota, na medida em que estabelece uma conexão entre a defesa da eternidade do mundo, vários erros no campo psicológico e a negação da economia da salvação sobre a qual se funda a religião cristã. Segundo a quinta *ratio*, se o mundo fosse eterno, teriam existido infinitos homens e, por isso, existiria o conjunto infinito das suas almas imortais.

A formulação dos paradoxos da autoria de Boaventura não está isenta de críticas. Tomás de Aquino (1221-1274) levanta numerosas objeções. Os dois autores defendem posições alternativas em relação às séries infinitas: se o franciscano recusa qualquer série infinita, o dominicano admite, pelo contrário, séries infinitas cujos elementos não existem ou não atuam simultaneamente e, portanto, considera possível a realização de uma ação com instrumentos

infinitos, a geração sucessiva de homens infinitos, a sucessão infinita de revoluções celestes, a sequência infinita dos instantes, sucessivamente atuais no eterno fluxo do tempo. A eternidade do passado, que para Boaventura constitui uma infinidade atual, para Aquino, pelo contrário, é somente potencialmente infinita. Fiéis à perspectiva boaventurina, também outros mestres franciscanos (Guilelmus Baglionensis, Guilherme de La Mare, João Peckham, Mateus de Aquasparta, Pedro de João Olivi) repensam criticamente a eventualidade de que um infinito atual (como a eternidade do mundo *ex parte ante*) possa acontecer na realidade, põem em causa o agnosticismo tomista e sublinham a falência de Tomás de Aquino em tentar superar os paradoxos do infinito.

Infinito e contínuo

Se durante o século XIII o uso de argumentos «anti-eternalistas» construídos a partir dos axiomas aristotélicos sobre o infinito conduz a um aprofundar desse mesmo conceito, no século XIV, pelo contrário, assiste-se à completa superação da teoria aristotélica. As releituras críticas dos mestres escolásticos dizem respeito sobretudo à secção do VI livro de *Física* dedicada à estrutura do contínuo. Será infinitamente divisível, na medida em que cada parte, por muito pequena que seja, é sempre divisível ao infinito – e, portanto, o contínuo é composto por partes sempre divisíveis (*semper divisibilia*) –, ou a divisibilidade encontra um término no infinito e, por isso, o contínuo é constituído por pontos (*indivisibilia*)? Fiéis à solução aristotélica, a maior parte dos filósofos dos séculos XIII e XIV (Roger Bacon, Alberto Magno, Tomás de Aquino, Siger de Brabante, Egídio Romano, Ricardo de Mediavilla, Duns Escoto, Walter Burley, Guilherme de Ockham, João Buridan, Nicolau de Oresme, Alberto da Saxónia, Thomas Bradwardine, Guilherme de Heytesbury e Marsílio de Inghen) consideram que o contínuo é efetivamente divisível ao infinito e que, portanto, é composto por *semper divisibilia* e *non indivisibilia*. Pelo contrário, outros mestres pronunciam-se a favor da *compositio ex indivisibilibus*. Alguns afirmam (na esteira de Platão) que o contínuo corpóreo é constituído por superfícies, as superfícies por linhas, as linhas por pontos: em última análise, cada contínuo é portanto constituído por pontos (é o caso de Robert Grosseteste, Henrique de Harclay, Gerardus Odonis, Walter Chatton, Nicolau de Autrecourt). Outros ainda (no seguimento de Demócrito) defendem que o contínuo corpóreo é constituído por corpos últimos indivisíveis, a superfície, por superfícies indivisíveis, a linha, por linhas indivisíveis e que, portanto, cada contínuo é constituído por grandezas da mesma espécie do

inteiro, quantitativamente não divisíveis (é o caso de Gregório de Rimini, Richard Kilvington, Nicolau Boneto).

Os anos entre 1315 e 1335 são os mais fervorosos do debate sobre a composição do contínuo. Henrique de Harclay (c. 1270-1317) não é o único representante da tradição «finitista»: como ele, também Walter Chatton (duramente atacado por Adam Wodeham em *De Indivisibilibus*), Gerardus Odonis, Nicolau Boneto e Nicolau de Autrecourt consideram que o contínuo é composto de um número finito de indivisíveis. Contra eles (e não contra Guilherme de Ockham) é dirigida a crítica de Thomas Bradwardine (c. 1290-1349), que, em *Tractatus de Continuo* (1328-1335), se serve de modelos matemáticos para demonstrar a falácia dos argumentos dos atomistas contra a divisibilidade do infinito. Em *De Causa Dei Contra Pelagium et Virtute Causarum* (1338-1344), Bradwardine propõe uma conceptualização teológica do conceito de infinito. Opondo-se à doutrina aristotélica, que não admite lugar ou vazio algum fora do céu, Bradwardine supõe a existência de um lugar imaginário fora do mundo, que, desprovido de qualquer natureza positiva, é ocupado no seu todo (*necessario, actualiter e infinite*) por Deus, onnipresente e onnipotente. Na sua demonstração emerge uma conceção matemática do espaço: o vazio imaginário além do espaço finito do mundo é um espaço perfeitamente atual, onde, já antes da criação, existiam lugares diferentes entre si. Em conformidade com a tradição euclidiana, este espaço é considerado infinito.

Pela sua ressonância histórica, a tese de Henrique de Harclay merece uma atenção particular. No *Comentário às Sentenças* (1310), propõe uma análise cuidadosa do problema da possível eternidade do mundo, afirma que não existe nenhum motivo para negar a infinitude atual do tempo passado, ou que este não tenha sido atravessado, e divulga uma persuasiva defesa do infinitismo. Sobre a questão de se saber se «o mundo poderia durar eternamente no futuro (*a parte post*)?», Harclay sustenta que o contínuo se compõe de um infinito número de indivisíveis que se sucedem um após outro. Apesar de considerar mais persuasivos os argumentos em contrário, não nega que os argumentos aristotélicos sobre a composição do contínuo tenham uma validade: pensa, contudo, que sejam somente válidos para as quantidades naturais compreensíveis ao homem, devendo ser contestados quando se raciocina sobre infinitos que podem ser criados pela onnipotência divina. De facto, jogando com insistência sobre a noção de *potentia Dei absoluta*, Harclay conclui que as tipologias de infinito, que para o homem são inconcebíveis, não o são para um

Deus que tem um conhecimento perfeitamente determinado do próprio infinito.

Além disso, sempre em *Comentário às Sentenças*, Harclay apoia a convicção de que existam algumas formas de infinito atual e, por fim, sustenta a tese da desigualdade dos infinitos, destinada a levantar fortes objeções e resistências. De acordo com o seu raciocínio, a uma qualquer quantidade infinita é sempre possível acrescentar ou retirar quantidades finitas: o infinito é, por isso, capaz de acréscimos, subtrações, multiplicações, excessos e defeitos. Por outras palavras, uma quantidade infinita pode ser maior que outra e pode contê-la numa relação inclusiva todo/parte; além disso, entre quantidades infinitas podem subsistir relações de proporcionalidade. A hipótese da desigualdade dos infinitos baseia-se numa reformulação do princípio euclidiano, segundo o qual o todo é maior do que a parte. Este axioma, que para Harclay é apenas válido no finito, não seria mais do que uma versão particular de um princípio mais geral, sob o qual se torna necessário pensar a igualdade entre os infinitos: o que contém qualquer outra coisa, e qualquer coisa para lá ou em adição a essa outra coisa é, em relação a essa outra coisa, o todo.

Se Thomas Wylton (?-1322), embora declarando-se perplexo com as conclusões de Harclay, o contesta de forma cordial, William Alnwick (c. 1270-1333), nas *Determinationes*, pelo contrário, desencadeia uma polémica bem mais radical criticando especificamente a interpretação que Harclay havia dado do axioma euclidiano sobre o todo e as partes. Na sua opinião, para evitar equívocos perigosos, os termos «além» e «em adição» não podem ser usados como sinónimos: uma quantidade infinita pode, de facto, conter alguns elementos «em adição» de uma outra sem por isso ser necessariamente mais numerosa que essa outra e, portanto, sem «a ultrapassar». Ao distinguir conjuntos infinitos que contêm elementos em adição, de outros conjuntos infinitos que não os contêm, sem, no entanto, serem ultrapassados pelos primeiros, e conjuntos de infinitos que porém se ultrapassam, William Alnwick antecipa uma ideia que se revelará muito mais tarde absolutamente decisiva: a relação que subsiste entre um infinito e um seu subconjunto também infinito não é a mesma que existe entre dois conjuntos infinitos que não estabeleçam entre eles uma relação de inclusão. O infinitista mais radical do século XIV, Gregório de Rimini, propõe uma formulação difícil mas acabada desta mesma ideia. No seu *Comentário às Sentenças* (1343-1344), procura igualmente explicar como alguns infinitos podem existir enquanto partes de outros infinitos e admite, como Henrique de Harclay, o infinito em ato.

V. também: *Aspirações de renovação religiosa da Igreja e heresias*, p. 219;
Universidades e ordens dos estudos. O método escolástico, p. 319;
Tomás de Aquino, p. 346; *Guilherme de Ockham*, p. 377;
A reflexão política, p. 463.

UMA ACUSAÇÃO DE LONGA DURAÇÃO: A VANA CURIOSITAS

de Claudio Fiocchi

Durante a Idade Média muitos intelectuais são acusados de ceder à vana curiositas: entende-se por esta expressão a atenção supérflua ou até nociva para com as coisas deste mundo, que distrai o cristão do regresso a Deus. O preceito que impõe evitar a vana curiositas serve como uma espécie de limite para o estudo e para a liberdade da pesquisa intelectual.

O que estudar?

A cultura medieval relaciona-se de forma complexa com o saber e em particular com a filosofia. Ao mesmo tempo que leem, estudam, ensinam, traduzem, os intelectuais interrogam-se sobre a legitimidade e os limites dessas atividades. É justo estudar e consultar as obras dos pagãos? Ou, de forma mais radical: estudar não será um esforço inútil, uma perda de tempo? Não deveria o cristão – é a tese de muitos – abandonar as leituras supérfluas e nocivas, como as de filosofia, e cingir-se às Sagradas Escrituras, às interpretações dos padres da Igreja e à oração? Tudo o resto é perigoso, é um uso impróprio das capacidades do homem: não é mais do que *vana curiositas*, uma procura supérflua que provoca o afastamento da fé. A acusação de *vana curiositas* ecoa da época dos padres da Igreja até aos anos de Jean Gerson (1363-1429), mas vai progressivamente acumulando novos valores, porque com os séculos se vão alterando o trabalho intelectual, as instituições culturais e de ensino, os livros disponíveis, os programas de estudo, a percepção do que para um cristão é legítimo ou ilegítimo fazer. A história da acusação de *vana curiositas* é, por isso, a história da atitude perante o saber e do confronto entre os que consideram que a pesquisa é intrínseca ao homem, que o melhora e o ajuda a compreender Deus e a criação, e, pelo contrário, os que a reputam como atividade frenética, doentia, que afasta o homem de si mesmo e dos seus verdadeiros deveres. Vejamos alguns momentos desta história.

A perspectiva de Agostinho

Os primeiros intelectuais cristãos já falavam de *vana curiositas*. De facto, é fácil extrair das Cartas de São Paulo a proibição de aprofundar conhecimentos inúteis, quando tudo o que é suficiente conhecer está na fé (Rom 11, 20; 12, 3; I Cor 8, 1). Esta proibição tende a assumir várias formas: contrapõe, por exemplo, o interesse pela realidade quotidiana, os seus múltiplos estímulos e o conhecimento do mundo material à verdade da fé; noutros casos, pelo contrário, diz respeito ao conhecimento das Escrituras, aos limites e parâmetros da sua interpretação; por fim, pode envolver a relação entre a fé e a filosofia, entendida como o estudo das doutrinas dos filósofos pagãos. Alguns padres, como Tertuliano (c. 160-c. 220), relacionam intimamente *curiositas* e heresia, porque a vã pesquisa afasta da fé. O discurso mais complexo é, porém, elaborado por Agostinho de Hipona (354-430), que estabelece quer a relação que o cristão deve ter com o mundo quer o uso que deve fazer da sabedoria pagã. A *curiositas* que Agostinho critica é a que é dirigida para os objetos errados. Entende-a como uma cupidez que se instala no desejo de conhecimento. O conhecimento das coisas e a descoberta da verdade são fontes de satisfação, um pouco como – diz Agostinho – a satisfação que se sente ao descobrir o truque do prestigiador. Mas por isso mesmo: «Pondo de lado e repudiando as frivolidades do teatro e da poesia, alimentamos e saciamos, com a meditação e o estudo das Sagradas Escrituras, a nossa alma cansada e atormentada pela fome e pela sede da vã curiosidade e que pretende inutilmente revigorar-se e saciar-se com imagens vazias, semelhantes a pinturas de alimentos: instruamo-nos com esta ocupação salutar, verdadeiramente liberal e nobre. Se experimentamos prazer pelo carácter extraordinário dos espetáculos e pela beleza, aspiremos a conhecer a Sabedoria que se estende com força de um confim ao outro e que governa com excelente bondade cada coisa.» (Sap 8, 1). «De facto, existirá algo mais admirável do que a força incorpórea que cria e governa o mundo corpóreo? Existirá algo mais belo do que ela, que o ordena e adorna?» (*La Vera Religione*, 51, 100). A atenção para com o mundo está portanto condenada se comparada com o estudo e a contemplação das coisas celestes. No entanto, isso não impede que a leitura da Bíblia se sirva das disciplinas dos pagãos, que, no entanto, devem somente ser consideradas instrumentos úteis sobre os quais não nos devemos deter demasiado. Agostinho estabelece, por isso, um princípio importante: o estudo das artes é legítimo apenas se subalterno ao estudo e ao amor pelas coisas superiores. O resto é *vana curiositas*. Assim como existe uma hierarquia das

coisas, também existe uma hierarquia do saber e das suas disciplinas.

A cultura monástica e o renascimento do saber do século XII

O alarme em relação à *vana curiositas* tinge-se de tons cada vez mais carregados. Para Isidoro de Sevilha (c. 560-636), Bernardo de Claraval (c. 1090-1153) e Hugo de São Vítor (c. 1096-1141), a *vana curiositas* é a própria culpa com que se mancharam os primeiros homens seduzidos pela serpente no paraíso terrestre e, a seguir, os hereges que querem conhecer «os segredos do céu que lhes estão barrados» (Isidoro de Sevilha, *Sobre a Gênese*, PL. 83, Cap. IV). Bernardo de Claraval insiste muito sobre este aspeto. A curiosidade é o primeiro grau do pecado terrível que é a soberba. Percebemo-la no monge que se agita, dirige o olhar em todas as direções, e está com a cabeça levantada e não inclinada. Pelos movimentos do corpo é fácil perceber que este monge abandonou o caminho da humildade. No entanto, o verdadeiro caminho que conduz ao saber passa pelo do amor a Deus e não pelo interesse pelas coisas terrenas. Hugo de São Vítor partilha a mesma linha de raciocínio. Na sua opinião, os sábios deste mundo cometeram um erro de perspetiva: estudaram as coisas terrenas por si mesmas, como espécies e elementos, esquecendo-se de reconhecer nelas a expressão de Deus: e que pesquisa foi esta, senão uma pesquisa guiada pela *vana curiositas*? (*Comentário à Hierarquia Celeste*, PL. 175, 923 B-928 B). Na condenação expressa por estes autores, o aspeto intelectual nunca está desligado do psicológico: a *vanitas curiositatis* apodera-se da mente dos homens através do prazer desordenado pelas coisas passageiras e vãs (*Homilias sobre o Eclesiástico de Salomão*, PL. 175, I, 119 A).

Do ponto de vista dos mestres da cultura monástica, o trabalho de Pedro Abelardo (1079-1142) ou de Gilberto de la Porrée (c. 1080-1154) são evidentemente formas de *vana curiositas*: tentativas impias para tornar racionais e inteligíveis os mistérios divinos, que são incompreensíveis para a razão humana. Abelardo, em *Dialética* e em *Dialogus*, defende que a dialética é uma disciplina necessária à teologia e que esta tese é corroborada pela autoridade de Agostinho. Mas o seu modo de proceder é demasiado afastado da *praxis* da cultura monástica, demasiado pronto a exaltar a capacidade racional do homem e a minimizar o papel do amor e do envolvimento emotivo para ser aceite. Não surpreende, portanto, que as obras de Abelardo tenham sido condenadas, ainda que os métodos do saber das escolas e das universidades tenham em seguida recorrido em termos de sugestão de ideias mais a essas obras do que às de Bernardo de Claraval.

A *vana curiositas* no mundo universitário

Com a difusão das traduções do grego e do árabe, que aumentam o número de obras de Aristóteles disponíveis e o interesse por elas, a acusação de *vana curiositas* estende-se das novas modalidades de leitura das Escrituras ao estudo da filosofia aristotélica e às ciências do mundo natural. Em 1228, Gregório IX (c. 1170-1241, papa desde 1227) denuncia alarmado que há quem, por espírito de vaidade, se afaste dos limites impostos pelos padres da Igreja e interprete o texto sagrado recorrendo à filosofia natural. Embora no arco de poucas décadas o estudo das artes e da filosofia aristotélica se torne parte integrante do programa de estudos, esta preocupação e esta advertência permanecem uma constante do mundo universitário. Na *vana curiositas* identifica-se «a raiz das heresias e dos erros dos professores universitários» (J.M.H. Thijssen, *Censure and Heresy at the University of Paris, 1200-1400*, 1998). Nos difíceis anos de confrontos entre mestres das Artes e teólogos, que levaram às condenações de 1277 de teses consideradas loucuras fúteis e falsas (*vanitate et insaniae falsae*), Boaventura de Bagnoregio (c. 1221-1274), ministro-geral dos franciscanos e professor de teologia, repropõe as teses de Hugo de São Vítor. Afirma, de facto, que os filósofos arriscam perder de vista Cristo e as verdades da fé por causa da sua curiosidade, tornando-se soberbos e arrogantes como foi Adão em relação a Deus. Vão ao ponto de sustentar que o mundo é eterno e nunca foi criado, refere Boaventura, provavelmente aludindo às teses dos mestres das Artes. Segundo este autor, todas as formas de conhecimento, filosófico ou teológico, devem ser condenadas se não estiverem orientadas para a caridade e para a sabedoria e, portanto, se as coisas terrenas forem preferidas, com desprezo, em detrimento das coisas celestes. A crítica de Boaventura à *vana curiositas* não é, por isso, uma exclusão do estudo filosófico, mas uma chamada de atenção para a sua absolutização. O mesmo teólogo escreve num sermão: Pode amar-se a filosofia, mas quem ama somente a filosofia afasta-se de Cristo (*Opera Omnia*, 190, IX).

Contra estas posições, despontam as teses daqueles que valorizam maioritariamente a investigação filosófica, mas que, ao mesmo tempo, se protegem da acusação de *vana curiositas*. É o caso de Tomás de Aquino (1221-1274), que não só escreve numerosos comentários às obras aristotélicas como, na sua reflexão teológica, adota igualmente conceitos herdados de Aristóteles. Como pode este modo de proceder estar isento de *vana curiositas*? Aquino explica (*Summa Theologiae* II-II, q. 167) que o aspeto pecaminoso do desejo de conhecer não se refere nem ao desejo nem aos conteúdos a que se aplica,

mas aos objetivos e modalidades. Por isso, é pecaminoso o desejo que inclui a soberba de se querer mostrar sábio e, sobretudo, o desejo que se detém sobre as coisas deste mundo e que não tenta alcançar as imortais. As páginas de Aquino estão cheias de referências a Agostinho, cuja posição é favorável e não contrária à filosofia, em virtude da utilidade que pode adquirir no interior de um percurso correto de conhecimento. Por outro lado, defende Tomás de Aquino, o desejo de conhecer é próprio da natureza humana, porém, como todos os desejos, deve ser disciplinado através de uma *regula rationis* para que permaneça na justa medida e não se torne nem em *curiositas* nem em negligência. (*Sobre o Mal*, 8, 2).

Para os pensadores da Baixa Idade Média, a ideia de limites ao conhecimento complica-se: à distinção entre pesquisa lícita e ilícita junta-se uma distinção de tarefas entre as várias disciplinas. No decorrer dos séculos XIII e XIV torna-se frequente a advertência para não se ultrapassar os limites estabelecidos por cada uma das disciplinas. Não só o filósofo se deve manter afastado dos argumentos teológicos, como também o princípio inverso se deve aplicar: em 1317, João XXII (c. 1245-1334, papa desde 1316) e, em 1346, Clemente VI (1291-1352, papa desde 1342) recordam aos teólogos que não se devem deixar arrastar pelos curiosos e inúteis debates da filosofia, devendo antes dedicar-se às Sagradas Escrituras e às interpretações dos padres da Igreja, nas quais não se encontram nenhuns erros nem pecados de vaidade e curiosidade. Por isso, certos métodos não resultam ilícitos enquanto tal, mas quando adotados de forma imprópria em âmbitos de que deveriam manter-se afastados.

Este aviso é retomado por Jean Gerson, preocupado com a direção seguida pelos estudos de teologia. No seu *Contra a Vã Curiosidade* (1402) regressam as advertências de Hugo de São Vítor e de Boaventura. No entanto, a atitude de Gerson não é de crítica acérrima como a dos monges do século XII, mas de uma severa chamada de atenção para a distinção entre as várias disciplinas. Gerson, de facto, atribui um enorme valor à investigação, recordando e interpretando as palavras do Eclesiástico 24, 31, «Os que me tornam conhecido terão vida eterna», mas quer definir com cuidado os limites da filosofia e da teologia, cuja superação origina erros graves. Criticando a atenção inútil concedida às novas doutrinas (a *curiosa singularitas*), Gerson insiste que entre teologia e filosofia não deve existir oposição, mas harmonia, e impõe que os métodos e conteúdos de uma não se apliquem aos da outra e vice-versa. Evidencia também que se deve preterir uma teologia assente sobre a razão por uma teologia mística, acessível a todos, fundada sobre o amor, cujo objetivo seja a união e não a

compreensão de Deus. Por fim, ainda segundo Gerson, esta mesma teologia deve admitir os seus limites, que coincidem «com as Sagradas Escrituras que nos foram reveladas», para concluir na esteira das teses da teologia negativa de Pseudo-Dionísio (século v), ou seja, que da natureza supersubstancial e oculta de Deus não se deve falar além do que nos foi revelado através das palavras dos santos.

A acusação de *vana curiositas* exprime, portanto, uma exigência profunda da cultura medieval: dar uma ordem, um objetivo e um limite ao saber e à investigação para que não se tornem fonte de distração e de erro no caminho de regresso a Deus, que os cristãos são chamados a cumprir. Ao mesmo tempo, a chamada de atenção para evitar a *vana curiositas* exerce, segundo a nossa perspetiva, uma forma de censura, ainda que de eficácia discutível dada a sua reiteração contínua em relação ao que hoje denominamos liberdade de pesquisa.

V. também: *As enciclopédias medievais como modelos de saber*, p. 298;
Tomás de Aquino, p. 346; *Boaventura de Bagnoregio*, p. 354;
O debate sobre o infinito nos séculos XIII e XIV, p. 436; *A alma*, p. 404.

A REFLEXÃO POLÍTICA

de Stefano Simonetta

É somente no decorrer do século XIII – graças também à redescoberta do Aristóteles político – que na Europa cristã floresce uma reflexão política propriamente dita: um novo tipo de textualidade, cujo objetivo consiste em submeter a uma análise «científica» os vários aspetos da vida dos organismos políticos, considerados como uma categoria particular de fenómenos naturais dos quais se estuda a génese e a evolução. Este florescimento é acompanhado (e interligado) pela afirmação gradual de uma conceção segundo a qual o poder deriva das camadas baixas, do povo. Este processo muda radicalmente o modo de entender as relações entre governantes e governados, mas sobretudo assinala – em muitos autores – um ponto de viragem nas relações entre o poder espiritual e o poder temporal, libertando-se este último do controlo da hierarquia eclesiástica.

Um modo diferente de analisar a dimensão política

Salvo raras exceções, podemos afirmar que apenas no século XIII se vai afirmando na Europa cristã uma visão mais positiva da política (assim como – por arrasto – do seu estudo e dos que a ele se dedicam), concebida por um número crescente de pensadores como um «produto» natural, em vez de um dos efeitos da expulsão do paraíso. O resultado é a convicção de que é possível e até mesmo necessário proceder a um exame rigoroso das várias formas associativas historicamente assumidas pelas comunidades humanas, avaliando-as somente segundo a sua capacidade de satisfazer as exigências terrenas dos membros dessas comunidades, excluindo quaisquer considerações de ordem teológica (ou seja, sem ter em consideração o credo religioso de quem governa e de quem é governado em cada uma das sociedades humanas). Surge, deste modo, pela primeira vez na Idade Média, uma ciência política («ciência prática» por excelência), cujo objeto de investigação é constituído pelas formas particulares de organização que são os Estados.

Ao mesmo tempo, o denominado regresso do Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) político – ou seja, a difusão das traduções latinas de *Política* e de *Ética a Nicómaco* (entre 1245 e 1270), que tanto contribuíram para a mudança de perspectiva acima mencionada – põe à disposição da comunidade cultural desses anos os instrumentos linguísticos e conceptuais sem os quais teria sido quase impossível formular questões de natureza política e fornecer respostas convincentes. Para citar apenas um exemplo, foi a leitura do terceiro livro de *Política*, onde Aristóteles define as diferentes constituições legítimas (monarquia, aristocracia, *politia*) e avalia as suas qualidades e defeitos, que induziu os vários mestres universitários, que lecionavam sobre aquele texto, a questionar-se sobre qual seria a melhor forma de governo, pondo em questão tudo o que até ali tinha sido passivamente assumido, isto é, a superioridade absoluta do regime monárquico. Neste caso, como em tantos outros, Aristóteles não fornece aos seus leitores e intérpretes medievais respostas já prontas ou indicações precisas, mas limita-se a colocar-lhes problemas, oferecendo-lhes ao mesmo tempo o vocabulário técnico e uma reserva de argumentos para utilizar na elaboração de soluções pessoais.

A entrada em crise da teoria hierocrática

Interligando-se com elementos provenientes da prática feudal (e da concepção do poder a ela subjacente), do pensamento jurídico e da tradição filosófica ciceroniana, aquilo que pode ser definido como linguagem política aristotélica

torna-se, nas últimas décadas do século XIII, o eixo portador de um sistema de coordenadas onde se encontra uma justificação teórica para práticas de governo da base para o topo, há já algum tempo existentes em muitos centros urbanos de algumas regiões da Europa. O resultado é a difusão progressiva de uma teoria «ascendente» do poder, segundo a qual o poder tem a sua origem e legitimidade a partir da investidura e consentimento populares. Esta tese, por um lado, submete quem governa ao controlo dos governados, com base no pressuposto de que a relação entre soberano e súbditos – entre *principans* e *cives* – é de natureza pactual; por outro, ao contestar a ideia de que a autoridade política descende do Céu sobre quem a detém, subtrai os príncipes terrenos do abraço, potencialmente letal, da Igreja, desvinculando-os da hierarquia eclesiástica, que, durante séculos, soubera retirar proveito, da maneira mais eficaz, do papel de mediadora autorizada entre Deus e aqueles que ele havia escolhido como seus vigários *in temporalibus*.

Estamos perante uma verdadeira viragem epocal, no seguimento da qual, no final do século XIII e na primeira metade do século XIV, as máximas autoridades religiosas da Europa latina, os pontífices, se veem privados da posição de vantagem indiscutível que, pouco a pouco, haviam conquistado a partir do longínquo século VI, quando a Igreja de Roma começara a adquirir perante a cristandade ocidental uma hegemonia política, além de espiritual. Uma supremacia tornada quase indiscutível na época carolíngia e, seguidamente, teorizada de forma explícita (bem como traduzida em ações políticas concretas) por Gregório VII (c. 1030-1085, papa a partir de 1073) no seu célebre *Dictatus Papae* (1075), redigido em plena luta pela investidura com o objectivo de afirmar, sem meios-terminos, que apenas o poder do papa era verdadeiramente universal.

Tomás de Aquino

Para a difusão do que chamámos linguagem política aristotélica – cuja importância temos até aqui vindo a salientar – contribuiu de modo decisivo Tomás de Aquino (1221-1274), o primeiro grande docente universitário (a par do seu mestre Alberto Magno, c. 1200-1280) a lecionar sobre os escritos políticos de Aristóteles, dos quais extraiu os elementos condutores do seu próprio pensamento político. Isto é verdadeiro quer a respeito da tese da sociabilidade natural do homem – com todas as consequências que dela derivam – quer a respeito da teoria da lei positiva, que Tomás de Aquino concebe enquanto aplicação, a uma determinada comunidade civil, de preceitos

universalmente válidos (mas vinculativos somente no foro interior) da *lex naturalis*, por sua vez entendida como reflexo nas criaturas racionais da lei eterna (ou seja, a ordem finalística que Deus conferiu ao mundo). Além disso, a ideia de que a propensão para viver em sociedade é uma característica do homem enquanto tal, que precisa de uma comunidade política para realizar plenamente a sua própria natureza e pôr em prática as finalidades a si atribuídas no plano divino do mundo, leva Aquino a afirmar a integração total da vida de cada indivíduo na coletividade em que está inserido, «assim como cada parte, enquanto tal, pertence ao todo». Todavia, isso não comporta a total absorção de cada indivíduo no Estado de que faz parte, porque existe uma esfera do seu ser, a esfera espiritual, em relação à qual não está subordinado à comunidade civil: a realização do seu fim sobrenatural, de facto, não passa pelo poder político. É a Igreja quem preside a esta segunda e mais importante dimensão do homem.

Segundo a perspectiva de Tomás de Aquino, por outro lado, quer o poder espiritual quer o poder temporal derivam de Deus e, portanto, o segundo está subordinado ao primeiro «na medida em que o submeteu ao poder divino, ou seja, unicamente no que concerne a salvação da alma». Por isso, a *subiectio* do poder civil em relação às principais autoridades eclesiásticas, teorizada nos escritos políticos do mestre dominicano (entre os quais *De Regimine Principum*, de cerca de 1265, e *Comentário à Política*, composto cerca de 1270), parece referir-se somente à ordem dos fins, atribuindo à Igreja uma função de supervisão e vigilância sobre as ações dos governantes terrenos, justificada pela superioridade do fim espiritual. Em todo o caso, o tema sensível das relações entre Estado e Igreja nunca é tratado de forma definitiva nas páginas de Tomás de Aquino, que, precisamente por isso, se prestam a leituras profundamente divergentes: acontece que, logo na primeira geração dos seus seguidores, existem alguns – como o seu aluno Ptolomeu de Luca (c. 1236-1326) – que lhe atribuem a subordinação rígida do poder temporal ao espiritual.

A oposição à doutrina hierocrática no século XIV

O século XIV é, todavia, dominado por um grupo de teóricos políticos cuja reflexão pretende sobretudo contestar a presumível «plenitude de poder» (*plenitudo potestatis*) papal, ou seja, a ideia de que, na qualidade de vigário de Cristo e sucessor de Pedro, o pontífice romano detinha a forma de autoridade mais completa: o único poder autenticamente universal e absoluto, em virtude do qual o papa se considerava superior a qualquer governante terreno, como

havia teorizado – entre outros – Gregório VII e confirmado Bonifácio VIII (c. 1235-1303, papa a partir de 1294), precisamente no início do século XIV, na célebre bula *Unam Sanctam* (1302). A oposição a este género de teses, habitualmente indicadas com a fórmula de «doutrina hierocrática», assume formas bastante diversas nos autores de que nos ocuparemos, em cada um deles, no entanto, essa oposição faz-se acompanhar e misturar com a elaboração de conceitos que têm a sua importância independentemente da sua funcionalidade na polémica movida contra as pretensões absolutistas do papado tardo-medieval.

A este respeito é emblemático o caso do dominicano João de Paris (ou João Quidort) (c. 1260-1306), cujo *Tractatus de Potestate Regia et Papali* (c. 1302) remonta à fase mais aguda da disputa, que opõe o papa Bonifácio VIII ao rei francês Filipe, o Belo (1268-1314, rei desde 1285). Para sustentar a causa do seu soberano e defender a autonomia da jurisdição temporal das anacrónicas pretensões hegemónicas do papa, João recorre à ideia de Tomás de Aquino – com quem havia estudado –, segundo a qual todas as comunidades políticas têm origem na sociabilidade natural do homem e, por isso, não têm nenhuma necessidade de ser legitimadas pela Igreja que, de resto, tem uma génese diferente: a de ser funcional à realização do fim sobrenatural do homem, razão pela qual aos seus ministros apenas cabe a tarefa de administrar os sacramentos. É isto que faz da Igreja uma instituição universal (a salvação é única para todos), enquanto as profundas diversidades naturais – geográficas, climáticas, de língua e costumes –, que subsistem entre os vários povos, justificam a coexistência de uma pluralidade de regimes políticos, tornando inteiramente irrealista qualquer sonho de império universal: porque não existe um só modo de vida bom para cada comunidade civil, é preferível que cada uma delas escolha a forma constitucional que mais esteja de acordo com as suas especificidades.

O ideal universalista está, pelo contrário, ainda no centro de grande parte da reflexão política de Dante Alighieri (1265-1321), em particular na sua *Monarquia* (1312?). Nesta obra, a existência de um monarca universal que exerce a função de órgão de coordenação supremo entre todas as comunidades civis é amplamente considerada a melhor solução constitucional, a única capaz de atenuar os efeitos do pecado original e de garantir ao género humano (*humana civilitas*) as condições de paz, segurança, ordem e unidade que lhe são indispensáveis para realizar o seu próprio fim natural, ou seja, desenvolver ao máximo as potencialidades intelectivas de que é dotado. Em Dante, portanto, a

polêmica anti-hierocrática insere-se num discurso destinado a afastar a ideia que a autoridade imperial (*remedium* estabelecido pela providência divina) depende em alguma medida da mediação do papa, cuja jurisdição não deverá nunca ultrapassar a esfera espiritual.

Se Dante critica toda e qualquer tentativa de intromissão do papado em questões políticas em nome da derivação direta (*sine medio*) de Deus do poder temporal – e especialmente do imperial –, Guilherme de Ockham (c. 1280-c. 1349), menos veemente nas suas posições filo-imperiais, contesta as pretensões absolutistas do papado recorrendo à ideia – já presente nas páginas de João de Paris – de que o poder de qualquer governo em âmbito secular descende de Deus, como afirmava a tradição paulista-agostiniana, mas através da eleição popular. Esta doutrina, formulada de forma mais pormenorizada na secção conclusiva de *Dialogus de Potestate Papae et Imperatoris* (1339-1341), induz o franciscano inglês a avaliar qualquer governo exclusivamente na sua capacidade de se tornar útil ao grupo específico de indivíduos sobre os quais influi, ou seja, de responder de maneira adequada às suas necessidades.

Ao mesmo tempo, a ideia segundo a qual cada domínio terreno deriva *a Deo per homines* deslegitima qualquer interferência da hierarquia eclesiástica na indigitação das autoridades temporais, embora Ockham esteja disposto a admitir que, em circunstâncias muito extraordinárias (*casualiter*), o papa possa pelo menos destituir um príncipe terreno transformado em tirano, cumprindo deste modo uma ação que por norma (*ordinarie*) lhe é interdita. Esta exceção à regra, por seu lado, é apenas admitida na eventualidade de se revelarem ineficazes todos os habituais sistemas autocorretivos do poder temporal e, por isso, constitui uma espécie de última solução; ainda segundo Ockham, a mesma exceção é válida em sentido contrário, isto é, permite (em casos específicos) que os reis e imperadores deponham um papa comprovadamente caído em heresia evidente.

As posições mais radicais

O ataque mais duro movido contra as teses hierocráticas é, porém, conduzido pelo inglês John Wycliffe (c. 1320-1384), convicto da pertinência de entregar ao poder temporal o controlo de grande parte da esfera espiritual, e sobretudo por Marsílio de Pádua (c. 1320-1384), na opinião do qual a plenitude de poder reivindicada pelos bispos romanos é como um cancro capaz de atacar e matar, um a seguir ao outro, todos os regimes civis existentes. No seu *Defensor Pacis* (completado em 1324), por sua vez, a violenta polêmica anti-hierocrática

fundamenta-se numa concepção política cuja ideia central é que cada ser humano tem o desejo inato de garantir para si mesmo uma *vita sufficiens*, ou seja, uma vida digna de ser vivida. Marsílio parte do pressuposto que um indivíduo consegue somente obter um tal nível de vida se estiver inserido numa comunidade civil dirigida por um único governo supremo (*principans*) encarregado de tornar efetivas as normas promulgadas pelo conjunto dos cidadãos: de facto, o princípio-base de *Defensor Pacis* é a tese de que a faculdade de legislar em cada uma das *civitas* é da competência da vontade geral de todos os que fazem parte dela (*universitas civium*)

Todavia, apesar de contrapor ao absolutismo papal um poder temporal suficientemente sólido para impedir ao primeiro minar a unidade de governo dos Estados em cujas questões se intromete indevidamente privando os cidadãos do direito a uma vida digna deste nome, Marsílio não hesita em «recuperar» a teoria descendente do poder, precisando que Deus é a fonte «remota» de qualquer *principans*: «Qualquer governante existe por ordenação divina, ainda que a sua causa imediata seja o legislador humano» (ou seja, o povo a partir do qual é eleito). É notório como a linguagem política paulino-agostiniana, a par da aristotélica e de todas as outras tradições de pensamento que contribuíram para veicular a tese da origem do poder ascendente, seja somente um dos muitos instrumentos de que os políticos tardo-medievais se servem para defender as suas teses, muitas vezes bastante distantes umas das outras: um dado que testemunha a extrema riqueza e complexidade da reflexão política na Baixa Idade Média, que ultrapassa os rígidos esquematismos a partir dos quais, por vezes, foi reconstruída, na tentativa de pôr uma ordem nesta complexidade.

V. também: *A dupla vida das traduções e o nascimento do saber crítico*, p. 311;
Tomás de Aquino, p. 346; *O pensamento de João Duns Escoto*, p. 370;
Guilherme de Ockham, p. 377; *Dante filósofo*, p. 385;
O debate sobre o infinito nos séculos XIII e XIV, p. 453.



CIÊNCIA E TECNOLOGIA

INTRODUÇÃO

de Pietro Corsi

O crescimento das cidades e do número de pequenos centros dedicados ao intercâmbio agrícola e comercial, um fenómeno que se desenvolve desde o século XI, contribui para a criação de uma pluralidade de centros de elaboração e difusão do saber. As estruturas eclesiásticas ainda são os atores de primeiro plano na formação das elites citadinas e aristocráticas. Escolas capitulares ou diocesanas juntam-se à ação dos mosteiros das diferentes ordens religiosas sediadas intramuros nas novas cidades. O nascimento das universidades é um fenómeno complexo e diverso segundo os países. Em alguns casos, são as ordens religiosas que constituem os primeiros núcleos residenciais e pedagógicos, a partir dos quais se desenvolvem as universidades. É o caso de Oxford, por exemplo, onde a casa local franciscana dá vida à primeira e importante fase do ateneu desde o final do século XII. Em Bolonha (final do século XI), provavelmente a primeira universidade do mundo ocidental, é a partir de uma escola diocesana que se inicia o ateneu. Noutros casos, e mais frequentemente a partir do século XIII, estudantes e docentes de uma universidade já ativa decidem deslocar-se para outro local quer devido a lutas internas no ateneu de origem quer aceitando ofertas de maior liberdade e de condições mais vantajosas propostas por outras cidades ou senhores. A Universidade de Pádua deve a sua origem (1222) a um grupo de estudantes e docentes provenientes de Bolonha, e a fundação de Cambridge (1209) deve-se a um grupo de estudantes de Oxford em rotura com a cidade e a universidade. Em Paris, a universidade é constituída por um núcleo com origem em escolas eclesiásticas a partir do século XI e alcança uma relativa independência, em 1231, na sequência da ameaça de os estudantes e os licenciados deixarem a cidade em busca de uma situação mais favorável.

A instituição das universidades origina rapidamente fenómenos complexos de competição e de rivalidade que se exprimem também através da articulação de uma pluralidade de posições filosóficas e teológicas e de avaliações contrastantes da fiabilidade e da credibilidade dos conhecimentos físicos e naturais. A forte presença de pessoal docente ligado ao clero regular ou às

diversas ordens religiosas, beneditinos, franciscanos e dominicanos em particular, e a posição central de considerações de ordem teológica em quase todas as disciplinas ensinadas contribuem para alimentar debates em que a filosofia e a teologia, bem como as rivalidades religiosas e políticas, constituem um *unicum* de grande complexidade e fascínio.

O debate cultural

Grande parte da atividade de pesquisa e de circulação de manuscritos de filosofia natural desenvolve-se graças ao processo complexo de assimilação do corpo aristotélico e dos conhecimentos árabe-muçulmanos no seio de ambiciosas construções teóricas de que *Summa*, de Tomás de Aquino (1221-1274), representa um dos pontos de maior ambição e maior grau de elaboração. Ao mesmo tempo, não faltam debates vivos sobre a interpretação de Aristóteles (384 a.C-322 a.C.) e do seu pensamento naturalista e físico. A cultura da época é animada pela rivalidade entre as diversas ordens religiosas e os defensores que as representam no debate europeu sobre os novos saberes e sobre a leitura mais correta da herança clássica.

Alguns historiadores viram nos debates da segunda metade do século XIII sobre Aristóteles o início de um processo de reflexão metodológica e de questionamento da herança científica clássica que levará ao nascimento da nova ciência no século XVII. Efetivamente, um aspeto importante dos debates sobre Aristóteles, Platão, Agostinho ou Averróis é constituído pelo vasto horizonte de competências que poderemos definir como «científicas», de que os diferentes protagonistas desses debates dão prova. Em Paris e em muitas outras sedes onde atua, Alberto Magno (c. 1200-1280) junta aos sólidos conhecimentos do corpo aristotélico um renovado interesse pela observação naturalista, interessando-se por botânica, mineralogia, zoologia, geografia e física, astronomia e astrologia. Não obstante as acusações feitas contra a alquimia, Alberto está seguramente ao corrente da grande divulgação das técnicas e das doutrinas alquímicas na Europa da época. O seu aluno Tomás de Aquino está igualmente em condições de enfrentar questões complexas em diversos sectores dos saberes físicos e naturais. É precisamente em Paris, no contexto de acontecimentos teológico-eclesiásticos por vezes dramáticos, que o aumento da influência das diversas interpretações das doutrinas aristotélicas e, em particular, a disseminação do averroísmo defendido por Siger de Brabante (c. 1235-c.1282) conduzem a uma vaga de condenações pronunciadas pelo bispo Étienne Tempier (?-1279), para quem até o aristotelismo de Tomás podia

ser alvo de fortes suspeitas de heterodoxia. O bispo parisiense, erradamente, foi visto por uma tradição historiográfica que remete para os trabalhos do físico e historiador da ciência Pierre Duhem (1861-1916) como o verdadeiro fundador da ciência moderna. Segundo esta perspectiva, a condenação em sede teológica de proposições extraídas do corpo aristotélico teria ampliado bastante os horizontes conceptuais de gerações de filósofos naturais, que estavam em condições de equacionar, por exemplo, a possibilidade da existência do vazio ou de um universo infinito. Para Duhem, os debates parisienses estão na base da grande liberdade especulativa demonstrada por sucessivos pensadores franceses, como Nicolau de Oresme (1323-1382), notável inovador no campo das matemáticas, da física e da musicologia. Alguns historiadores, seguidores das teses de Duhem, fazem dele precisamente o precursor de Galileu (1564-1642) e de Pascal (1623-1662). (Ulrich Taschow, *Nicole Oresme und der Frühling der Moderne: Die Ursprünge unserer modernen quantitativ-metrischen Weltaneignungsstrategien und neuzeitlichen Bewusstseins- und Wissenschaftskultur*, 2003, 2 vols.).

Os «precursores» da ciência moderna

Outras figuras da filosofia e da filosofia natural da época foram indicadas como «precursoras» da ciência moderna. O historiador Alistair Crombie (1915-1996), no seu afortunado *Augustine to Galileo*, privilegia a escola de Oxford e, em particular, dois seus eminentes representantes, os franciscanos Robert Grosseteste (1175-1253) e Roger Bacon (1214/1220-1292). A escola de Oxford caracteriza-se pela forte atenção à lógica e às matemáticas. A Grosseteste deve-se uma das primeiras propostas de reforma do calendário para evitar o acumular de atrasos na contagem do tempo astronómico. Escreve sobre ótica e dá atenção à relação de subordinação entre diversas disciplinas, conferindo ao raciocínio matemático um papel primário como condição de qualquer progresso nos vários sectores da investigação física. O interesse de Robert Grosseteste pela experimentação é totalmente desenvolvido pelo aluno Roger Bacon. Com um realce que encontraremos em Leonardo da Vinci (1452-1519) e na tratadística em torno das vantagens práticas do aumento dos conhecimentos naturais e das técnicas, Roger exalta a utilidade das técnicas e da experimentação para o melhoramento da vida humana. Bacon refere a construção, na Antiguidade Clássica, de máquinas capazes de viajar sob a superfície dos mares ou sobre a terra, embora duvide que tenham sido realizadas, na época de ouro das técnicas alexandrinas, máquinas capazes de

voar graças a um mecanismo que aciona asas artificiais. No entanto, não tem dúvidas de que, no futuro, engenhos semelhantes permitirão a conquista dos mares e dos céus. Roger aprecia também a influência da alquimia tanto nas artes metalúrgicas como na medicina. Não tem dúvidas de que as práticas alquímicas permitirão em breve a destilação de um fármaco destinado a prolongar a vida humana, um tema que percorre os escritos médicos e alquímicos nos séculos seguintes.

A tradição médica

Em Itália, em Salerno, Bolonha e Pádua, a tradição médica aristotélica e árabe é consideravelmente aprofundada, lançando as bases para o primado europeu que sobretudo Bolonha e Pádua exercerão durante pelo menos mais quatro séculos. A grande epidemia de peste bubónica, que entre 1347 e 1350 reduz quase em metade a população europeia, empenha todos os atores das práticas sanitárias. Em muitas cidades italianas, as medidas preventivas adotadas levam à constituição de formas embrionárias de controlo da saúde pública, como a nomeação de um ou mais médicos encarregados de tomar medidas adequadas para remediar várias formas de agressões epidémicas.

A redescoberta dos originais gregos

Durante o século XIV, muitos estudiosos superam a dependência das fontes árabes graças ao interesse renovado pela investigação dos originais gregos, que se julgava terem sido traduzidos pelos comentadores árabes. Começa assim o processo de subvalorização do contributo original da cultura científica árabe-muçulmana, favorecido também pela estagnação objetiva das práticas científicas nos países submetidos ao poder oriental. Com a irrupção impetuosa do humanismo, não são apenas as letras e a filosofia que se confrontam com os clássicos do mundo grego e helénico. Astronomia e matemática, botânica e zoologia, medicina e farmácia são algumas das disciplinas renovadas graças ao contributo das traduções do grego. Se, nas primeiras décadas do século XIII, o conhecimento da língua grega é raro – Robert Grosseteste, por exemplo, deve parte da sua fama ao conhecimento da língua dos clássicos gregos e helenísticos –, a partir da segunda metade do século XIV, um número crescente de estudiosos exhibe e utiliza a língua grega que é cada vez mais considerada como instrumento indispensável para aceder à sapiência dos antigos.

Inovações e descobertas da técnica

O desenvolvimento e a divulgação de novas técnicas em diversos sectores das atividades produtivas permanecem importantes nos dois séculos em análise. Todavia, as inovações notáveis não deixaram uma documentação suficiente para identificar os artesãos ou protoengenheiros que foram os seus artífices. Muito provavelmente, como acontecerá alguns séculos depois para a invenção do telescópio, pequenas melhorias introduzidas localmente em instrumentos, máquinas de guerra, apetrechos agrícolas ou nos sistemas de transmissão da energia para os moinhos de água e de vento, ou em peças de vidro trabalhadas, úteis para valorizar objetos, difundem-se graças à rede de feiras e mercados que liga o sul ao norte e o leste ao oeste do continente. Se no campo do conhecimento, no seio das organizações religiosas e das universidades, e também na medicina, começam a ganhar forma figuras de intelectuais cada vez mais especializados, que reivindicam margens crescentes de autonomia e de autoridade e dignidade pessoal, no mundo das técnicas, a cultura artesã, muitas vezes escassamente ou nada alfabetizada, deixa pouquíssimos vestígios dos seus protagonistas, do papel que desempenham nas cidades e na rede internacional móvel de pessoal técnico chamado a construir catedrais, fortificações e novas armas, a abrir minas ou a regular o curso dos rios. Por outro lado, emergem com dignidade literária figuras de mercadores viajantes que se deslocam, como Marco Polo (1254-1324), aos grandes impérios do Oriente e do Extremo Oriente. No interior da cultura eclesiástica e universitária, ao lado de autores que exprimem apreço pelo mundo da tecnologia e se esforçam para incluir aspetos das práticas produtivas na categoria das disciplinas dignas de ensino e de elaboração teórica (como a alquimia, por exemplo), surgem outros que reivindicam a superioridade da produção intelectual em relação a atividades ligadas ao comércio e a baixos interesses materiais.

CIÊNCIAS MATEMÁTICAS

A INFLUÊNCIA ISLÂMICA NAS MATEMÁTICAS EUROPEIAS

de Giorgio Strano

Um indicador do interesse renovado do mundo cristão pelas matemáticas gregas é constituído pelo facto de o impulso para realizar traduções do árabe de textos filosóficos e científicos não se esgotar no século XII, prosseguindo durante o século seguinte. Ou melhor, é nesta época que, para procurar superar dificuldades e incertezas que emergem dos textos árabes, a tradução de muitas obras é enfrentada mais frequentemente e, cada vez mais, procurando as fontes gregas originais, a que os islâmicos tinham acedido. Adquirida maior familiaridade com o conteúdo dos textos matemáticos, os europeus podem finalmente enfrentar de modo mais maduro trabalhos que irão condicionar a cultura ocidental até ao século XVII.

As ciências matemáticas

Em meados do século XIII, por sugestão de Tomás de Aquino (1221-1274), Guilherme Moerbeke (1215-1286) aventura-se na tradução quase completa das obras de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) do árabe e do grego, e na tradução do grego de *De Coelo et Mundo*, de Simplicio (século VI), o mais conhecido comentador medieval de Aristóteles. Assim, o pensamento aristotélico encontra uma via para se juntar ao pensamento platónico, cultivado especialmente em Chartres até meados do século XII, para constituir a moldura que irá enquadrar os vários aspetos das ciências naturais. *Timeu*, de Platão (428/427 a.C.- c. 348/347 a.C.), já servira para veicular a ideia de um mundo constituído por quatro elementos (terra, água, ar e fogo) e regulado por dois movimentos naturais, o movimento vertical retilíneo nas regiões do cosmo subjacentes à esfera da Lua e o movimento circular uniforme em torno da Terra para as

regiões do cosmo para lá da esfera da Lua. O estudo de Aristóteles consolida esta ideia fornecendo-lhe uma física, isto é, um fundo teórico de tipo dedutivo que tem uma verificação nos factos empíricos. Deste modo, a visão mítica do cosmo de Platão, que se adaptava à visão cristã transpondo o demiurgo de *Timeu* para o Deus criador do Génesis e as inteligências motoras dos astros para os anjos, começa a perder importância na cosmologia física de Aristóteles, onde prevalece a concepção de uma máquina do mundo que, movida por um Deus exterior, é regulada por leis físicas precisas. Estas leis são muito diferentes na passagem da região sublunar, continuamente em mutação devido à recombinação contínua dos quatro elementos platónicos, para a região supralunar, sempre igual a si mesma devido à natureza incorruptível do elemento especial que a compõe, o éter cristalino ou quintessência.

No entanto, se, nos princípios gerais, as ciências matemáticas europeias se apoiam nas concepções de Platão e Aristóteles, o sistema formal, as técnicas de investigação, os métodos de cálculo e os aspetos práticos de cada disciplina são fortemente condicionados pelos conhecimentos extraídos das obras dos estudiosos islâmicos. Às traduções do árabe e ao matemático europeu mais brilhante da época, Leonardo Fibonacci (ou Leonardo de Pisa, c. 1170-pós 1240), se deve, por exemplo, a mudança substancial nos aspetos basilares da numeração e dos métodos de cálculo. Fibonacci acompanhara o pai, um mercador de Pisa, à África setentrional e ali tivera a oportunidade de aprender a matemática por um mestre islâmico, além de viajar pelo Egito e pela Síria. O estudo e as viagens permitem-lhe aprender as práticas contabilísticas dos círculos comerciais e, em particular, a utilização dos números ditos árabes e os métodos de cálculo a eles ligados, devidos em grande parte a Muhammad ibn Musa al-Khwarizmi (c. 780-c. 850). Esta experiência permite a Fibonacci completar, em 1202, *Liber Abaci*, um dos primeiros tratados em latim que contém a descrição completa da estrutura e do uso dos números «árabes», tomando muitas vezes como pretexto, para as análises teóricas, problemas de contabilidade de tipo monetário. É o uso dos números «árabes» em vez dos romanos que permite resolver alguns problemas algébricos de tipo recursivo – por exemplo, quantos casais de coelhos são produzidos num dado período de tempo a partir de um só casal – tendo como resultado séries numéricas particulares ainda hoje ligadas ao nome de Fibonacci.

Os estudos astronómicos

Outra das ciências matemáticas em que a influência islâmica tem efeitos

determinantes é a astronomia, nos dois aspetos ligados à determinação do tempo e à elaboração dos horóscopos. Em ambos os casos, os modelos geométricos descritos em *Almagesto*, de Cláudio Ptolomeu (século II), para prever as posições dos planetas ao longo do zodíaco, deviam ser transformados em tábuas de cálculo e em instrumentos, cujo uso não requeresse profundos conhecimentos matemáticos. Esta transformação fora em parte tentada pelo próprio Ptolomeu com a redação das *Tavole pratiche*, mas são os astrónomos islâmicos que, a partir do século IX, impelidos por exigências de culto, transformam as tábuas astronómicas num verdadeiro género da literatura científica. Uma das versões mais recentes destas tábuas é realizada no século XI por al-Zarqali (c. 1028- c. 1087), um matemático de Córdova e ativo em Toledo, conhecido também com o nome latinizado de Arzaquel. Traduzidas em latim por Gerardo de Cremona (1114-1187), as *Tabulae Arzachelis* ou Tábuas toledanas têm um número notável de reedições e difundem o género no mundo latino. Com boas tábuas na mão, qualquer indivíduo dotado de conhecimentos matemáticos elementares podia calcular a posição dos planetas através de somas e multiplicações e resolver problemas complexos de geometria plana e esférica.

Mas as tábuas tinham uma utilidade limitada quando não se dispunha também de instrumentos materiais para a medida do tempo ou para a resolução de outros problemas astronómicos. O astrolábio plano, nascido cerca do século VII, eleva-se rapidamente a símbolo do cálculo astronómico e do primado detido pelos islâmicos nas ciências matemáticas. O instrumento, uma espécie de calculadora analógica, é composto por várias partes móveis. Apresenta anteriormente um elemento móvel, denominado «rede», que reproduz numa projeção particular, concebida por Hiparco de Niceia (século II a.C.), algumas estrelas fixas e o percurso anual do Sol ao longo do zodíaco. A rede roda sobre uma parte fixa, chamada «tímpano», que, por sua vez, apresenta uma grelha de coordenadas celestes referentes ao horizonte do lugar específico de observação. Na parte de trás do astrolábio, há uma série de lembretes sob a forma de escalas graduadas de vários géneros. Entre elas está incluída habitualmente uma escala para medir a altura dos astros acima do horizonte através de um braço giratório munido de miras, uma escala zodiacal dividida em 12 secções de 30 graus cada, para as constelações Carneiro e Peixes, e uma escala de calendário dividida em 12 meses para encontrar o ponto do zodíaco onde se encontra o Sol em cada dia do ano. Como explicavam vários tratados islâmicos, com um bom astrolábio podiam ser realizadas cerca de 50 operações diferentes: saber a hora

pela altura do Sol ou por uma estrela no horizonte, determinar o nascer ou o pôr do Sol ou de outro astro em qualquer dia do ano, estabelecer a duração do crepúsculo, identificar o ascendente astrológico na base da hora e da data de nascimento de um indivíduo, converter as horas de um dos sistemas utilizados para medir o tempo para outro e, se necessário, estimar a altura das montanhas, a profundidade dos poços, a distância entre cidades.

Numa boa parte do século XIII, pouquíssimos astrónomos europeus sabem como utilizar um astrolábio plano ou uma das suas numerosas variantes imaginadas pelos matemáticos islâmicos. Com maior razão quase ninguém tem os conhecimentos materiais para construir instrumentos do género. A este propósito, o inglês Roger Bacon (1214/1220-1292) é obrigado a admitir que para realizar investigações astronómicas, além de bons instrumentos, é necessário também muito dinheiro para obtê-los. Habitualmente, adquirir instrumentos significava dirigir-se diretamente aos produtores islâmicos através dos dois mercados privilegiados de Espanha e da Sicília, como parece demonstrar o costume de readaptar os objetos mais complexos e, especialmente os astrolábios planos, apagando as inscrições originais em árabe e substituindo-as por novas inscrições em latim.

Também a primeira tentativa de produzir tábuas astronómicas e instrumentos europeus parece na realidade fortemente devedora do islão. Afonso X de Castela (1221-1284, rei desde 1252), de cognome *o Sábio*, revela-se um mecenas atento aos vários aspetos da cultura científica e, em particular, à astronomia. Reúne na sua corte um grupo de matemáticos islâmicos, judeus e cristãos com o fim de atualizar de maneira decisiva os resultados da astronomia ptolomaica, obtendo um sucesso variável. Por um lado, o grupo de matemáticos prepara, graças ao domínio dos conhecimentos islâmicos relativos à solução por via trigonométrica dos triângulos planos e esféricos, uma nova série de tábuas astronómicas que passam à história como Tábuas afonsinas. Dada a precisão que permitem obter na previsão das posições celestes, estas tábuas adquirem uma fama superior à das Tábuas toledanas e gozam de novas reedições tanto manuscritas como impressas até ao final do século XVI. Por outro lado, os matemáticos de Afonso X compõem uma série de escritos em língua castelhana especificamente dedicados a problemas particulares ou a instrumentos astronómicos, que são reunidos numa obra intitulada *Libros del Saber de Astronomía*. A obra tem uma estreita dependência da astronomia ptolomaica, no caso dos modelos planetários e dos grandes instrumentos a utilizar nas observações astronómicas, e da islâmica, no caso da realização dos

instrumentos de cálculo e de medida do tempo: astrolábios planos de vários tipos, relógios de água, de mercúrio e de areia, etc. Embora algumas partes de *Libros del Saber* tenham sido traduzidas em latim, o conjunto tem uma circulação muito escassa.

De facto, até meados do século xv, a preferência dos europeus incide nos trabalhos de cosmologia elementar, como *Theorica Planetarum*, da escola de Gerardo de Cremona (114-1187), ou *De Sphaera*, do inglês Johannes de Sacrobosco (?-c. 1256). Esta segunda obra em particular, fortemente influenciada pela tradução de *Elementa Astronomiae*, de Ahmad al-Farghani (?-pós 861), é utilizada como livro de texto nas universidades, a começar pela de Paris, até grande parte do século xvii. De facto, é através de *De Sphaera*, dos seus comentários ou de obras semelhantes, como *Theoricae Planetarum*, de Giovanni Campano de Novara (c. 1210-1296), e não diretamente de *Almagesto*, que gerações de matemáticos europeus aprendem os rudimentos teóricos da astronomia ptolomaica. Só as traduções ou as readaptações de alguns escritos de *Libros del Saber*, relativos a este ou àquele instrumento, têm uma circulação separada, demonstrando o interesse que, a par dos conhecimentos cosmológicos gerais, os europeus começam a interessar-se pelos aspetos materiais da maior exatidão possível na medida do tempo e pelas previsões astrológicas.

Um exemplo significativo dos diversos graus de interesse pela astronomia planetária prática emerge das obras de dois dos intelectuais mais conhecidos do século xiv, ambos fortemente sugestionados pelos conhecimentos científicos islâmicos. Para delinear a estrutura cosmológica da *Divina Comédia* e, em particular, do «Paraíso», Dante Alighieri (1265-1321) segue em parte os ensinamentos de Aristóteles, delineando em torno da Terra esférica uma região celeste constituída por um sistema de sete esferas cristalinas concêntricas, uma para cada planeta conhecido, a que se juntam a oitava esfera das estrelas fixas, a nona esfera do primeiro móvel introduzida por Thabit ibn-Qurra (836?-901) e a coroa cristã constituída pela décima esfera imóvel do Empíreo. Por sua vez, seguindo os ensinamentos de Ptolomeu, adquiridos por Dante através da tradução latina de *Elementa Astronomiae*, de al-Farghani, o movimento de cada planeta no interior das sete esferas mais internas é regulado por sistemas de epiciclos, mas descritos de um modo muito sumário. De uma maneira diferente de Dante, para aceder à solução de problemas astronómicos particulares, Geoffrey Chaucer (1340/1345-1400) dedica-se ao estudo e à construção do astrolábio plano. Influenciado pela tradução latina do tratado atribuído a

Mashallah (c. 730-c. 815), Chaucer escreve um trabalho elementar sobre o instrumento, *Treatise on the Astrolabe*, destinado, segundo se percebe na introdução, ao seu filho Lewis.

Os princípios da ótica

Muito mais homogênea é a assimilação dos princípios da ótica geométrica pelos estudiosos europeus. As duas mais importantes obras islâmicas sobre este tema, escritas por al-Kindi (?-c. 873) e por Ibn al-Haytham (965-1040), ficaram disponíveis em língua latina no final do século XII. As duas obras estão na base da abordagem tanto geométrica como experimental da matéria que se vai delineando no século seguinte. De facto, Robert Grosseteste (1175-1253) adota métodos experimentais para indagar novamente alguns pontos de *Kitab al-Manazir*, de Ibn al-Haytham, como, por exemplo, a natureza do arco-íris, que estuda a partir do comportamento dos raios luminosos através de lentes esféricas, que começam a circular na Europa precisamente no século XIII. Grosseteste procura explicar o seu funcionamento elaborando a teoria da dupla refração. A capacidade de aumento de uma lente era devida à produção de uma primeira refração dos raios de luz, quando passavam do meio rarefeito do ar para o meio mais denso do vidro, e de uma segunda refração inversa, quando saíam do vidro para regressar ao ar. De resto, Grosseteste dedica-se a procurar identificar a lei geométrica que regula o fenómeno da refração e a tentar promover o uso das lentes para ajudar a vista na leitura.

A circulação dos primeiros óculos põe à disposição de quem queria realizar investigações de ótica lentes convexas de várias dimensões e graduações, embora todas de escassa qualidade. Prosseguindo a obra de Grosseteste, Bacon dedica-se a estas lentes e às possibilidades oferecidas pela sua combinação para melhorar a vista. Assim, delineia a ampla gama de perspectivas, então totalmente fantásticas, que se abriam diante de quem se dedicava à ótica, como a possibilidade de combinar lentes e espelhos de maneira a queimar objetos graças à concentração dos raios solares, ou a possibilidade de criar visões apocalípticas capazes de aterrorizar os exércitos inimigos. Em bases experimentais e de observação mais sólidas – servindo-se, por exemplo, de um astrolábio plano para realizar medições cuidadas de ângulos –, Bacon prossegue o trabalho de Grosseteste sobre o arco-íris, confirmando os resultados obtidos na Antiguidade por Aristóteles e desenvolvendo algumas hipóteses originais.

A circulação, a par dos textos islâmicos, das traduções do árabe de *Ótica*, de

Euclides (séculos IV-III a.C.), de *Cônicas*, de Apolônio de Perga (c. 262 a.C.-c. 180 a.C.), e de *Ótica*, de Ptolomeu, dá a possibilidade aos estudiosos europeus de criarem um cânone orgânico de textos, em que se baseia a chamada perspectiva tradicional da ótica. Embora não acrescentem nada de verdadeiramente novo à ótica islâmica, as obras seguintes de Witelo (século XIII), de John Peckham (c. 1240-1292) e de Teodorico de Freiberga (1250-c. 1310) dão uma consistência cada vez maior a este cânone. A elas recorrem durante vários séculos aqueles que estão interessados na possibilidade de construir lentes e espelhos ustórios e de identificar os pontos em que se formam as imagens produzidas por eles. Em geral, a ótica perspectiva reforça também no Ocidente latino a ideia, já amadurecida no mundo islâmico e presente sobretudo nos escritos de astronomia, de que os efeitos dos fenómenos sensíveis podem ser sempre corretamente estudados e previstos graças à observação, à experimentação e à definição de relações matemáticas e geométricas. Uma questão muito diferente é considerada a investigação das causas primeiras na origem dos fenómenos interpretáveis, entendida como objetivo específico da especulação filosófica.

V. também: *A filosofia no islão medieval: temas e protagonistas*, p. 293;

O apogeu das ciências matemáticas islâmicas, p. 484;

A favor e contra Ptolomeu, p. 488; *Roger Bacon e a ciência experimental*, p. 545;

Dante Alighieri, p. 632; *Geoffrey Chaucer*, p. 681.

O APOGEU DAS CIÊNCIAS MATEMÁTICAS ISLÂMICAS

de Giorgio Strano

Depois do grande impulso dos primeiros séculos na aquisição dos conhecimentos gregos e indianos, algumas das ciências matemáticas islâmicas, como a ótica, começam a sofrer um abrandamento cada vez mais evidente em relação ao que amadurece na Europa. Por sua vez, a astronomia islâmica conserva pelo menos durante mais dois séculos um primado indiscutível graças ao alto valor que lhe é atribuído tanto pelos chefes religiosos, pela utilidade no culto, como pelos chefes militares, pela utilidade nas previsões astrológicas.

A astronomia

De facto, o último grande trabalho de ótica escrito na região islâmica é *Tanqih al-Manazir* (*Correções sobre Ótica*), de Kamal al-Din al-Farisi (c. 1267-c. 1320), que continua a ser desconhecido no Ocidente latino. Na obra, continuação ideal de *Kitab al-Manazir*, de Ibn al-Haytham (965-1040), encontra-se uma investigação cuidada do fenómeno do arco-íris obtida por via experimental. Em particular, al-Farisi dedica-se a decompor a luz em cores através de pequenas esferas de vidro cheias de água, simulacros em grande escala das gotas de chuva. Esta experiência permite-lhe reconhecer o arco-íris como o resultado de um efeito cromático gerado pelo conjunto das gotas de chuva na atmosfera.

Por sua vez, a grande importância atribuída à astronomia pelas autoridades religiosas e políticas contribui para que encontre sempre lugares onde é possível cultivá-la, sobretudo as grandes mesquitas e as maiores escolas corânicas, e ampla disponibilidade de pessoas e de financiamentos. Graças ao contexto extremamente favorável, os astrónomos islâmicos organizam-se em verdadeiras escolas e realizam projetos de investigação extremamente ambiciosos e de longo prazo. Com disponibilidade e meios quase ilimitados para aprofundar o estudo da astronomia ptolomaica, as várias escolas superam, já no final do século X, a fase de mera atualização dos parâmetros astronómicos e dos modelos planetários incluídos em *Almagesto*, úteis para preparar tábuas astronómicas, e passam a uma fase de destaque dos vários elementos problemáticos daquela que ainda continuava a ser a maior obra matemática escrita na Antiguidade. No século XI, os problemas mais evidentes da astronomia ptolomaica estão todos bem presentes na mente dos astrónomos islâmicos, alguns dos quais já estão em condições de propor teorias alternativas.

O problema fundamental diz respeito à possibilidade de inserir os vários modelos planetários de Ptolomeu (século II), cuja função era realizar cálculos corretos, numa cosmologia física segundo o modelo da cosmologia de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.), cuja função era explicar a verdadeira estrutura e as causas do movimento do universo. Por exemplo, Muhammad al-Battani (c. 850-929) nota que, no modelo proposto por Ptolomeu para prever as posições da Lua – modelo composto por um círculo excêntrico móvel em torno da Terra encimado por um epiciclo –, a trajetória que a Lua percorria em torno da Terra era muito excêntrica, levando o astro de uma distância máxima de cerca de 60 raios terrestres a uma distância mínima de cerca de 30 raios terrestres. Semelhante variação deveria implicar que o diâmetro aparente da Lua

duplicasse ao passar de um ponto para o outro, facto de que nenhum astrónomo se tinha apercebido.

Uma incongruência ainda mais grave surgia na proposta feita pelo próprio Ptolomeu numa obra menor, *As Hipóteses dos Planetas*, que harmonizava os modelos planetários de *Almagesto* num conjunto compatível com a estrutura cosmológica de esferas concêntricas de Platão (428/427 a.C.-348/347 a.C.) e de Aristóteles.

Ptolomeu tinha colocado a hipótese de cada modelo planetário – formado por um epiciclo, cujo centro corria em torno da Terra imóvel num círculo excêntrico, mas com velocidade circular uniforme em relação a um terceiro círculo «equante» – estar engastado na espessura da própria esfera celeste, de modo que o ponto mais distante da Terra, o apogeu, tocava a superfície exterior dessa esfera e o ponto mais próximo, o perigeu, tocava a superfície interna. Por outras palavras, a espessura de cada esfera era determinada pela diferença da distância entre o apogeu e o perigeu do planeta. Além disso, o apogeu de um planeta coincidia com o perigeu do planeta imediatamente acima, e o seu perigeu coincidia com o apogeu do planeta imediatamente abaixo. Por exemplo, no caso de Júpiter, cuja esfera celeste encerrava a de Marte e estava encerrada na de Saturno, o seu apogeu coincidia com o perigeu de Saturno e o seu perigeu com o apogeu de Marte.

Esta operação cosmológica é atentamente examinada por alguns astrónomos islâmicos e acompanhada por tentativas de aperfeiçoamento tanto na estrutura como nas dimensões globais do sistema ptolomaico. No entanto, persistiam sérias dúvidas sobre o modo como o movimento podia ser transmitido da esfera cristalina das estrelas fixas para as esferas cristalinas dos planetas, bem como aos epiciclos que aí se encontram inseridos. Com vários artifícios mecânicos, uma esfera animada de movimento uniforme poderia comunicar a uma esfera abaixo, tanto concêntrica como excêntrica, um movimento ainda uniforme; mas nunca poderia comunicar um movimento uniforme em relação a uma circunferência equante, como a introduzida por Ptolomeu em cada um dos seus modelos planetários, que tem um centro diferente tanto do centro do cosmo, a Terra, como do centro de cada uma das esferas excêntricas.

As principais escolas astronómicas

As reações mais consistentes à hipótese cosmológica de Ptolomeu emergem em três centros de excelência da astronomia islâmica entre o final do século XIII e o início do século XIV. Um primeiro grupo de astrónomos, talvez localizado

na região do Cairo, dá seguimento à proposta de Ptolomeu em *As Hipóteses dos Planetas*. Transformam o epiciclo de cada planeta numa esfera engastada entre duas faixas esféricas concêntricas. A faixa concêntrica exterior de uma esfera planetária vai tirar o movimento uniforme da faixa concêntrica interior da esfera planetária imediatamente superior. A faixa concêntrica exterior transmite o movimento uniforme à primeira faixa excêntrica situada abaixo, que o comunica ao epiciclo, e assim sucessivamente. Nesta operação, os astrónomos resolvem o problema do equante de Ptolomeu de maneira radical negando totalmente a sua existência e expulsando-o do sistema cosmológico.

Um segundo grupo de astrónomos reúne-se em torno da figura de Nasir al-Din al-Tusi (1201-1274), que recebe do próprio soberano, Hulagu Khan (c. 1217-1265, rei desde 1256), meios substanciais para edificar em Maragha um observatório astronómico dotado de grandes instrumentos graduados com que segue os astros durante alguns anos. A instituição é organizada segundo um modelo que depois é seguido em todos os outros grandes observatórios islâmicos, desde o observatório que surgiu em Samarcanda sob a direção de Ulugh Beg (1393-1449) ao observatório construído em Istambul por Taqi al-Din ibn-Ma'ruf (1526-1585), bem como nos primeiros observatórios europeus do final do século XVI. O observatório de Maragha era composto por uma área central destinada a albergar os instrumentos fixos, para registar as posições das estrelas fixas e dos planetas, e por uma estrutura reduzida, chamada o «pequeno observatório». Aqui, os astrónomos reuniam-se para consultar os livros recolhidos numa biblioteca bem fornecida e para efetuar cálculos astronómicos com instrumentos portáteis de diversos tipos. Num primeiro momento, al-Tusi propõe a Hulagu um período de 30 anos, de modo a permitir acompanhar o percurso de Saturno ao longo de todo o zodíaco; mas, sob pressão do câ, desejoso de colher o mais rapidamente possível os primeiros frutos astrológicos da atividade do observatório, o período de investigação é reduzido para 12 anos, equivalentes ao percurso de Júpiter. Al-Tusi e os seus astrónomos produzem dois trabalhos notáveis: *Ziji Ikhani*, uma recolha de tábuas astronómicas devidamente dedicada a Hulagu, e o tratado *Al-Tadkhira fi 'ilm al-hay'a* (*Prontuário de Astronomia*), uma obra teórica que tenciona renovar radicalmente a astronomia planetária. Concretamente, Al-Tusi afina alguns modelos planetários baseados em sistemas de faixas esféricas engastadas umas nas outras e em condições de preservar todos os fenómenos compendiados pelos modelos planetários de Ptolomeu, mas sem nunca recorrer a algo parecido com o detestado círculo equante.

Por sua vez, um terceiro grupo de astrónomos da habitualmente chamada Escola de Maragha, dominado pelo aluno, rival e sucessor de al-Tusi, Qutb al-Din al-Shirazi (1236-1311), e por Mu'ayyad al-Din al-'Urdu (?-1266), elabora modelos planetários mais de acordo com os ptolomaicos, mas mais apropriados ao tema platónico e aristotélico dos movimentos celestes circulares e uniformes. Estes dois astrónomos propõem modelos em que o percurso do planeta é regulado por um sistema que compreende dois, três ou quatro epiciclos, cujos centros correm com movimento uniforme, um ao longo da circunferência do outro e, finalmente, todos ao longo de um grande círculo concêntrico à Terra imóvel. A pedra angular desta operação consiste em substituir o famigerado círculo equante de Ptolomeu por um oportuno sistema equivalente de pequenos epiciclos. Graças a isto, os modelos de al-Shirazi e de al-'Urdu conhecem um sucesso muito particular, sendo adotados em meados do século XIV pelo mais importante representante da chamada Escola de Damasco, Ibn al-Shatir (1304-1375). Por outro lado, ainda hoje é controverso se, ou quando e por que vias, estes modelos planetários chegam à Europa, dado que em muitos aspetos são idênticos aos adotados por Nicolau Copérnico (1473-1543) na sua reforma heliocêntrica da astronomia.

V. também: *A filosofia no islão medieval: temas e protagonistas*, p. 293;
A influência islâmica nas matemáticas europeias, p. 479;
A favor e contra Ptolomeu, p. 488; *A Quaestio da alquimia*, p. 514;
Mineralogia e metalurgia da Europa dos séculos XIII e XIV, p. 520.

A FAVOR E CONTRA PTOLOMEU

de Giorgio Strano

O pensamento ptolomaico e o modelo astronómico proposto em Almagesto suscitam a perplexidade dos estudiosos ocidentais, que enfrentam um aparelho conceptual dificilmente conciliável com as convicções religiosas sobre a criação divina. Mas as incongruências entre os modelos cosmológicos de matemáticos e filósofos impelem para uma elaboração original que abre novas vias.

O confronto com o pensamento antigo

A introdução do pensamento aristotélico no Ocidente cristão não é um processo cultural indolor, em particular para as questões cosmológicas. A

estrutura de esferas cristalinas concêntricas exposta em *Do Céu* e em *Meteorologia*, animada pelo movimento circular e uniforme propagado da esfera das estrelas fixas para as esferas mais internas dos vários planetas, define uma máquina do mundo cujo funcionamento não exige nenhuma intervenção divina. Não obstante os meios cultos desejarem a recuperação do pensamento grego através da tradução integral das obras de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.), a maior parte dos teólogos cristãos fica inicialmente perplexa face ao conteúdo que delas emerge. A partir de meados do século XIII, a doutrina aristotélica do cosmo começa, pois, a abrir caminho nas mais importantes universidades europeias – Tolosa, Oxford, Paris e Pádua – suscitando diferentes reações. Gera diversas escolas filosóficas que originam versões distintas do aristotelismo, aceitando ou refutando o seu fundo determinista em medida proporcional à relevância atribuída à relação entre fé e razão.

O conhecimento do outro principal representante da astronomia antiga suscita em parte perplexidades análogas. Também Ptolomeu (século II) esboçara um dispositivo conceptual de onde parecia excluída a ação divina. Mas, neste caso, a relação entre razão e fé não é posta à prova como para Aristóteles. Precedido de alguns trabalhos introdutórios elementares de autores islâmicos traduzidos em latim, *Almagesto* propõe-se mais como uma recolha de modelos geométricos destinados a realizar cálculos minuciosos para prever as posições planetárias com a máxima precisão e não como uma tentativa de delinear a verdadeira estrutura do cosmo. Quando se lê a obra deste ponto de vista, descobre-se que Ptolomeu está longe de dar consistência física aos seus modelos, especialmente quando se trata de definir a ordem dos planetas. De facto, coloca o Sol entre três planetas «inferiores» (Lua, Mercúrio e Vénus) e três planetas «superiores» (Marte, Júpiter e Saturno) não na base de considerações de ordem física, mas «estética». Que mais bela simetria se podia dar ao cosmo do que aquela em que a lanterna do cosmo ocupava a posição intermédia entre os outros seis planetas?

Rumo a novos modelos do cosmo

A partir do século XIII, em vez de tentarem ver em Ptolomeu um inimigo do livre-arbítrio divino e humano, os estudiosos ocidentais começam a aperceber-se da incongruência substancial existente entre o cosmo geométrico, preferido pelos matemáticos, e o cosmo físico, predileto dos filósofos. De facto, enquanto os estudiosos orientais já tinham superado em parte o problema da discordância entre as duas posições elaborando modelos planetários

alternativos aos de *Almagesto*, nos séculos XIII e XIV, os matemáticos ocidentais aprofundam a astronomia grega precisamente a partir deste ponto. A discordância entre a interpretação física e a interpretação geométrica do cosmo era, aliás, bem evidenciada no tratado de Abu Ishaq al-Bitruji (c. 1150-c. 1200), traduzido em latim por Miguel Escoto (c. 1175-c. 1235) com o título de *Liber Astronomiae*. Com um atraso de cerca de dois séculos em relação ao que ocorrera no mundo islâmico, a discussão europeia sobre o tema começa a preparar o terreno para um desenvolvimento totalmente original da astronomia ocidental.

A partir do século XIII, os matemáticos europeus começam a verificar as hipóteses ptolomaicas, que, de facto, continuavam a ser mais úteis. Por um lado, de um ponto de vista prático, as previsões astrológicas e a gestão correta do calendário juliano, para o qual tanto Robert Grosseteste (1175-1253) como Roger Bacon (1214/1220-1292) põem em evidência a necessidade de uma reforma, não retiravam nenhuma vantagem da existência eventual das esferas celestes de Aristóteles. Por outro, difunde-se gradualmente a ideia de que qualquer teoria científica deve em primeiro lugar visar fornecer uma explicação o mais consistente possível com os factos observados. Sem pôr ainda em dúvida os resultados práticos alcançados com as Tábuas toledanas e as Tábuas afonsinas, muitos matemáticos europeus dedicam-se a criar instrumentos científicos, esperando confirmar ou desmentir as teorias ptolomaicas mediante novas observações. Parte destes instrumentos, como os atribuídos a Campano de Novara (c. 1210-1296) e a Johannes de Muris (c. 1290-c. 1351), retomam a estrutura dos instrumentos apresentados em *Almagesto*. Outros, aperfeiçoados na escola astronómica de Montpellier e, em particular, pelo judeu Levi ben Gershon (1288-1344), derivam por sua vez da elaboração de instrumentos islâmicos. Em qualquer dos casos, nunca se chega a erigir estruturas organizadas análogas aos grandes observatórios do Médio Oriente nem se obtêm resultados relevantes. As novas observações têm como objetivo principal a atualização de alguns parâmetros astronómicos fundamentais e, no máximo, a redação de listas contendo as coordenadas celestes de algumas estrelas úteis para preparar a rede do astrolábio plano.

Os relógios planetários

Muito mais do que os islâmicos, os matemáticos europeus prestam cada vez maior atenção a uma categoria diferente de instrumentos destinados a mostrar a correção matemática das várias hipóteses sobre o movimento dos planetas. Se é

verdade que, em 1232, Frederico II (1194-1250, imperador desde 1220) tinha recebido como doação do sultão de Damasco um instrumento deste tipo, são os ocidentais que produzem com assiduidade «relógios planetários» de diversas formas e dimensões. Entre os primeiros construtores dignos de menção surge Richard de Wallingford (c. 1292-1336), abade de St. Albans, que não era novo na elaboração de dispositivos de observação e de cálculo. O seu relógio planetário, completado cerca de 1320, era constituído por um mecanismo de engrenagens movidas pela descida de pesos e capaz de reproduzir num único quadrante os movimentos do Sol, da Lua e das estrelas fixas. Mas muito mais ambicioso é o instrumento realizado por Giovanni Dondi (1318-1389), de Pádua, inspirado em *Theorica Planetarum*, de Campano de Novara. Com o objetivo preciso de demonstrar a correspondência possível com a realidade dos modelos planetários de *Almagesto*, Dondi leva cerca de 16 anos a ultimar o seu «astrário». Este instrumento também era composto por conjuntos de engrenagens movidas pela descida de um peso e regulados pela oscilação de um pêndulo sob a forma de coroa. No entanto, em vez de se limitar a apresentar o Sol, a Lua e as estrelas fixas, o astrário reproduzia também os movimentos de todos os outros planetas conhecidos. Efetivamente, os vários conjuntos de engrenagens terminavam em sete quadrantes distintos que, excetuando o quadrante unitário para as estrelas fixas e para o Sol, mostravam o percurso de cada planeta ao longo do zodíaco. Cada astro movia-se em torno do centro do seu quadrante, correspondente à posição da Terra imóvel, pela rotação de um epiciclo que corria ao longo do círculo excêntrico, mas com movimento uniforme em relação a um círculo equante. A posição do planeta ao longo do zodíaco era indicada por um ponteiro próprio.

Obra-prima absoluta da relojoaria mecânica, o astrário, infelizmente, perde-se na primeira metade do século XVI, talvez esquecido numa cave poeirenta da família Sforza, a quem fora doado, ou talvez levado para Espanha por Carlos V (1500-1558, imperador de 1519 a 1556), que ficara fascinado por ele em Milão. Do astrário ainda se conserva uma descrição extremamente cuidada em *Tractatus Astrarii*, do próprio Dondi, obra através da qual se percebe que o instrumento fora em parte concebido como resposta a algumas posições teóricas que circulavam dentro da escola astronómica nascida junto da universidade de Pádua. Talvez iniciadas por Pietro d'Abano (1257-c. 1315), na região de Pádua começam a circular críticas radicais às concepções dos filósofos e dos matemáticos gregos. Em alguns casos, estas críticas chegam a afirmar a inexistência das esferas cristalinas de Aristóteles e dos epiciclos de Ptolomeu e,

pelo menos é o que parece, a levantar a hipótese de que a Terra podia não estar imóvel no centro do universo.

V. também: *A influência islâmica nas matemáticas europeias*, p. 479;

O apogeu das ciências matemáticas islâmicas, p. 484;

Teorias da substância e das suas mutações, p. 499;

A física do movimento e a ciência dos pesos, p. 503; *A recepção dos clássicos*, p. 579.

A ASTROLOGIA

de Antonio Clericuzio

A partir do século XII, a astrologia, que se desenvolveu sobretudo no mundo árabe, difunde-se no Ocidente latino e os debates versam o modo de conceber as influências dos astros. A difusão da física aristotélica prepara o terreno para o desenvolvimento da astrologia entre os latinos: quase todos os filósofos cristãos aceitam a ideia de que os astros influenciam os acontecimentos físicos, mas não as atividades da alma racional. São muitos os que se opõem à versão firme, determinista da astrologia, que afirma que também a ação humana é determinada pelos astros. A necessidade de salvaguardar o livre-arbítrio é motivo de intensas polémicas em torno do estatuto e dos objetivos da astrologia. A utilização dos conhecimentos astrológicos em medicina é aceite sem reservas, como atestam as numerosas cátedras universitárias de astrologia.

Fundamentos e métodos da astrologia medieval

Na Idade Média distinguem-se dois tipos de astrologia: uma, dita judiciária, defende que os astros determinam com as suas influências acontecimentos e ações que se realizam na terra, incluindo a vida dos homens. Consequentemente, com observações dos corpos celestes e com cálculos precisos, seria possível elaborar horóscopos, prever o futuro de indivíduos e povos, além do resultado de acontecimentos, como viagens, batalhas, casamentos. A outra, dita natural, estuda a influência dos corpos celestes nos fenómenos meteorológicos e no corpo humano, em particular sobre as causas e a evolução de doenças. É uma versão mais fraca da astrologia, não tem um carácter determinista como a primeira, mas admite a liberdade de ação humana, podendo resumir-se na fórmula «os astros predispõem, mas não obrigam». A

astrologia judiciária é composta por quatro partes: o estudo das revoluções (conjunções dos planetas e os seus efeitos no mundo), dos horóscopos (configuração do céu no nascimento de um indivíduo, que permite definir as suas características e o seu destino), das interrogações (adivinhação na base dos aspetos recíprocos dos corpos celestes), das opções (escolha, sempre na base dos aspetos astrais, do momento favorável para empreender ações relevantes, tanto no plano individual como coletivo).

O astrólogo elabora uma série de delimitações da esfera celeste para ser capaz de estabelecer em cada momento a força ou a fraqueza dos planetas e constelações. Atribui a cada um dos planetas uma determinada «casa» numa das 12 figuras do zodíaco. Enquanto o Sol e a Lua (considerados também planetas na cosmologia pré-copernicana) têm uma casa – o Sol tem o Leão, a Lua, o Caranguejo – os outros planetas têm duas casas cada, uma diurna e outra noturna. Um planeta atinge o máximo de potência quando está na sua casa. Os planetas têm pontos de exaltação e de depressão. Sendo o planeta mais frio, Saturno tem a sua exaltação onde o Sol tem a sua depressão, na Balança. Além disso, o zodíaco está dividido em 36 zonas de dez graus cada, sendo cada uma delas governada por um decano; na origem, os decanos são divindades siderais egípcias que dirigem o tempo e exercem o seu domínio sobre os planetas.

A astrologia entre a Antiguidade e a Idade Média

Estranha à cultura da Grécia clássica, a astrologia tem origem no Próximo Oriente e difunde-se na época helénica. Se Eudoxo (408 a.C.-355 a.C.), aluno de Platão (428/427 a.C.- 348/347 a.C.), nega qualquer crédito aos caldeus, ou aos astrólogos e astromantes da Mesopotâmia, um outro aluno, Filipo de Opunte (século IV a.C.), apresenta a seguir a *Leis*, de Platão, um XIII livro em que exprime admiração pelos conhecimentos astrológicos do Próximo Oriente. Embora não aceite a astrologia, a física de Aristóteles (394 a.C.-322 a.C.), ao afirmar que nenhuma mudança que ocorre na terra (colocada no centro do cosmo) tem a sua causa no movimento dos corpos celestes, cria uma base teórica para os desenvolvimentos seguintes da astrologia. Defensores de um rigoroso determinismo cósmico, os estoicos – excetuando Panécio de Rodes (c. 185 a.C.-c. 109 a.C.) – são defensores da astrologia, enquanto o céptico Carnéades (214 a.C.-129 a.C.) conduz uma acesa polémica contra ela. Os argumentos de Carnéades contra a astrologia são tudo menos banais: em primeiro lugar, Carnéades põe em evidência a dificuldade de formular horóscopos quando a data de nascimento – e ainda mais a data da concepção –

são incertas; em segundo lugar, nega valor às previsões astrológicas porque os homens nascidos no mesmo minuto e no mesmo lugar podem ter destinos completamente diferentes, enquanto homens vindos ao mundo em dias diferentes partilham o mesmo destino. Com exceção do ceticismo e do epicurismo, todas as escolas filosóficas aceitam a astrologia. Os textos herméticos são um dos veículos principais das doutrinas astrológicas. Não menos relevante é a difusão da astrologia na sociedade romana: o poeta Manílio (século I) canta louvores à astrologia, afirma que a vida humana é governada pelos astros e que, a par da imutável ordem celeste, também na cidade humana há uma hierarquia fixada pelo destino, que, por essa razão, nunca é subvertida. O principal tratamento sistemático da astrologia no início da idade cristã é *Tetrabiblos*, do astrónomo Cláudio Ptolomeu (século II), onde, além das influências de carácter físico dos astros (por exemplo, no tempo atmosférico e nos climas), são descritas as influências celestes na vida e nos acontecimentos humanos. Segundo Ptolomeu, a ciência dos astros está dividida em duas partes: a primeira estuda as configurações e os movimentos dos corpos celestes; a segunda, que depende da primeira e é menos rigorosa, procura prever os acontecimentos do mundo terrestre baseando-se nas propriedades e posições dos astros. Na sociedade romana, a divulgação da astrologia é enorme em todas as classes sociais: amuletos e talismãs capazes de atrair poderes astrais circulam por toda a parte. Até os imperadores romanos, que oficialmente são contrários à astrologia, sofrem o seu fascínio, consultando geralmente os astrólogos.

Astrologia, religião e história

Se a filosofia de Platão e de Aristóteles, ao afirmar a divindade dos corpos celestes, preparou o terreno para a divulgação da astrologia no mundo helenizado, o cristianismo – a par das outras religiões soteriológicas – oferece aos seus adeptos o reino dos céus e celebra o triunfo do amor de Deus sobre todos os poderes celestes. O cristianismo primitivo trava uma batalha em duas frentes: ataca tanto a fé em divindades celestes como a crença na predestinação astral. Na realidade, a Igreja Romana não está de acordo com a condenação da astrologia. A crença nos astros e nas suas influências penetra bem cedo na religião cristã. No século IV, a data do nascimento de Cristo é mudada para o dia 25 de dezembro, o genetlíaco do Sol, quando o dia começa a alongar-se. Os Evangelhos ligam a vida de Cristo a acontecimentos celestes: o cometa anuncia o seu nascimento, o eclipse, a morte. Orígenes (c. 185-c. 253) procura libertar a

astrologia do determinismo, afirmando que os astros predis põem, mas não obrigam os homens na sua ação. Agostinho de Hipona (354-430) opõe-se duramente à astrologia porque nega o livre-arbítrio do homem. Por outro lado, afirma que se as previsões se realizam, deve-se ao acaso ou à obra de demônios. A doutrina cristã tem em si elementos que não são incompatíveis com a astrologia. Quando se adota a doutrina da predestinação, pela qual a salvação e a condenação do homem dependem do valor eterno de Deus, então os corpos celestes podem ser considerados sinais, uma escrita premonitória, mediante a qual a divindade dá a conhecer os seus desígnios. Apesar dos inúmeros ataques levados a cabo pelos padres da Igreja, a astrologia está sedeadada em Bizâncio, onde no século IX o imperador Teófilo (?-842, imperador desde 829) cria uma cátedra de astrologia. A influência da astrologia prolonga-se no Império do Oriente, com fases variáveis, até ao século XIV.

No Ocidente latino, após um período de escassa difusão – limitada a tratados destinados ao trabalho do campo –, a astrologia recebe um forte impulso graças às traduções do árabe. É no islão que a astrologia tem o seu máximo florescimento. Defendendo a dependência absoluta do homem de Deus e a sua falta de liberdade, a religião de Maomé (c. 570-632) permite o desenvolvimento da astrologia que, no entanto, é criticada de diversos modos por alguns grandes filósofos e teólogos, como al-Farabi (c. 870-c. 950), Avicena (980-1037), Averróis (1126-1298) e Ibn Khaldun (1332-1406), que condena a astrologia por ser perigosa para a religião e para o Estado e contrária à ciência. A astrologia recebe sólidos fundamentos físicos e teológicos de al-Kindi (?-c. 873). As esferas celestes são os meios com que Deus exerce a sua ação no mundo terrestre e todos os acontecimentos do mundo inferior são causados por influências astrais, que se difundem como raios, dirigindo-se dos corpos celestes para pontos muito precisos da Terra.

A astrologia árabe desenvolve a doutrina das conjunções planetárias, que estão para o mundo como o horóscopo para o homem. A conjunção dos três planetas superiores, Marte, Júpiter e Saturno, na mesma constelação, é particularmente temida porque é portadora de desgraças, guerras e carestias. A conjunção destes três planetas no signo do Escorpião coincide com o nascimento de Maomé e com a peste negra de 1348. A teoria das grandes conjunções faz depender as grandes vicissitudes da história, o nascimento e o fim dos impérios, de povos e de civilizações, o advento e a queda de religiões de causas naturais. Saturno, com um período maior, é considerado o primeiro e supremo entre os planetas; é causa de mudanças radicais das leis e das religiões

e, geralmente, de tudo o que ocorre ao longo do tempo, como, por exemplo, todas as doutrinas e religiões que abrangem muitas gerações e muitos anos. Os outros dois planetas exteriores, Júpiter e Marte, determinam acontecimentos de menor importância e o seu percurso é mais breve. A teoria das grandes conjunções está contida na obra de Albumasar (787?-886), que, traduzida em latim no século XII com o título *Introductorium in Astronomiam*, tem ampla divulgação até ao século XVI. É uma concepção naturalista e determinista da história, que, incluindo num ciclo cósmico também a origem da religião cristã, parece subordinar a revelação às leis férreas da natureza. Numerosos filósofos cristãos adotam a doutrina do horóscopo das religiões, embora a interpretem de modos diferentes. Em *Opus Maius*, Roger Bacon (1214/1220-1292) expõe a doutrina do horóscopo das religiões ligando-a à profecia do Advento do Anticristo: «Afirmam os filósofos que Júpiter na sua conjunção com outros planetas anuncia religiões e fé. Dado que são seis os planetas com que pode conjugar-se, defendem que devem ser seis as religiões principais no mundo. Quando se conjuga com Saturno, indica os livros sagrados, isto é, o judaísmo, que é mais antigo do que as outras religiões, porque Saturno é o pai dos planetas. Se Júpiter se conjuga com Marte, dizem que indica a religião caldaica, que ensina a adorar o fogo. Se é com o Sol, significa a religião egípcia, que quer que se adore a milícia celeste, de que o Sol é senhor. Se é com Vénus, dizem que significa a religião dos sarracenos, que é em tudo voluptuosa e venérea. Se é com Mercúrio, a religião mercurial, que é a cristã, até que venha perturbá-la a religião da Lua, que é a seita do Anticristo.» Também Pedro de Ailly (1350-1420), cardeal da Igreja romana, está firmemente convencido de que os principais acontecimentos históricos são determinados pelos astros e afirma que até o nascimento e a morte de Cristo dependem dos céus. Não faltam usos apologéticos do horóscopo das religiões; o pressuposto de que os céus ilustram a providência divina. A história de Israel foi escrita por Deus nos céus e todos os acontecimentos principais de que fala a Bíblia são marcados por conjunções dos planetas superiores. Além disso, como negar que o aparecimento de uma estrela que anuncia o nascimento de Cristo seja de considerar uma prova que a escrita celeste ilustra o conteúdo das Sagradas Escrituras?

São numerosos os pensadores cristãos que se opõem ao determinismo astrológico e à pretensão de prever o futuro com os astros. Pedro Abelardo (1079-1142) adverte que quem promete conhecer através da astrologia acontecimentos contingentes futuros deve ser considerado um servo do diabo.

Guilherme de Conches (c. 1080-c. 1154) afirma que as estrelas só têm poder no mundo físico, enquanto as ações humanas estão fora do seu domínio. Motivo recorrente nas críticas da astrologia, tanto entre os cristãos como entre os muçulmanos (como ibn Khaldun), é a refutação da doutrina segundo a qual os céus podem definir num instante (o nascimento ou a concepção) todo o percurso de uma existência, que o destino está definido uma vez por todas; negam sobretudo que a alma racional possa ser influenciada por causas naturais como as influências dos astros. Uma posição intermédia está incluída em *Speculum Astronomiae*, composto cerca de 1260 e atribuído a Alberto Magno (c.1200-1280), no qual se defende que as configurações astrais são signos do plano providencial de Deus. Segundo o autor de *Speculum*, se, no nascimento, as estrelas escolhem o destino do homem, o homem, através da técnica das interrogações, descobre alternativas ainda presentes, espaços de ação; por outras palavras, pode inverter o processo escolhendo a sua estrela. Nesta concepção, a influência astral não é totalmente colocada no momento inicial de vida, mas é distribuída pelas várias fases da existência. Roger Bacon convida a distinguir a verdadeira da falsa astrologia: é verdadeira a que, baseando-se no estudo científico das influências astrais, não se propõe fazer previsões específicas, mas pretende conhecer as influências gerais. As influências celestes condicionam a ação humana, mas não negam a liberdade: «Os verdadeiros astrólogos não têm a pretensão de conhecer com certeza as vicissitudes humanas, mas limitam-se a estabelecer de que modo a influência astral pode modificar os corpos e como essa influência sobre os corpos se derrama por sua vez nas almas, levando a realizar determinadas ações, mas permanecendo imutável em cada um a liberdade de juízo» (*Opus Maius*, cit. em Roger Bacon, *A Ciência Experimental*, 1990). Dante Alighieri (1265-1321) não condena a astrologia como ciência, mas limita a influência das estrelas na vida humana. Para Dante, o astrólogo torna-se fraudulento quando pretende retirar da observação dos astros normas de vida ou sugestões sobre situações específicas, dado que está em conflito com a doutrina do livre-arbítrio.

Astrologia, filosofia, medicina

Durante o século XIII, na sequência das traduções do árabe e do grego para latim, a astrologia é gradualmente introduzida em muitos dos sistemas de filosofia escolástica. O terreno torna-se fértil com as obras de filosofia natural (e com o livro XII de *Metafísica*) de Aristóteles, que entram na cultura filosófica da Idade Média latina. Nelas se afirma uma visão hierárquica do

cosmo, uma concepção gradual das causas pelas quais os céus com os seus movimentos perfeitos determinam os processos de geração e corrupção, incluindo a vida dos homens. Tomás de Aquino (1221-1274) afirma perentoriamente que nenhum sábio pode pôr em dúvida que os movimentos dos corpos celestes sejam causas dos movimentos dos corpos terrestres. De facto, os movimentos dos elementos sublunares derivam dos movimentos dos corpos celestes. As modalidades das influências dos corpos celestes são ilustradas em termos matemáticos por Roger Bacon (que desenvolve as concepções de al-Kindi): as influências celestes, do mesmo modo que qualquer agente ativo, atuam no corpo que as recebe através de um mecanismo de irradiação análogo à luz. Bacon descreve o processo de irradiação em termos de pirâmides de força que provêm da superfície do corpo agente; em cada ponto da Terra cai o vértice de uma pirâmide imbuído de virtudes celestes. No modelo de Bacon, cada ponto da Terra é a terminação geométrica de uma espécie de configuração celeste. Os planetas que a compõem fornecem qualidades específicas dentro de uma escala de intensidade determinada pelos ângulos de incidência. Fazendo uso da mesma analogia, influência celeste-luz, Nicolau de Oresme (1323-1382) chega a conclusões opostas. Oresme combate a astrologia baseando-se na *perspetiva*, ou seja, no estudo da difusão da luz. Os corpos celestes não emanam forças ocultas, que regulariam necessariamente todas as ações do homem, mas emitem apenas luz e calor na base de determinadas regras geométrico-físicas. O movimento dos céus e a luz que enviam, juntamente com a ação das qualidades primárias dos elementos, permitem o reconhecimento de todos os processos naturais sem necessidade de recorrer a influências astrais.

Daniel de Morley (c. 1140-c. 1210), ao celebrar a utilidade da astrologia, avisa que a sua negação acaba inevitavelmente por destruir os fundamentos da medicina. A utilização da astrologia pela medicina tem raízes antigas: difunde-se desde *Corpus Hippocraticum* na medicina grega e árabe. A correspondência entre partes do corpo, humores e planetas constitui o seu fundamento teórico, a génese e a evolução de uma doença correspondem também a influências astrais: isto é particularmente evidente no caso das febres periódicas e das doenças agudas. As últimas têm uma fase crítica, que se manifesta com uma secreção repentina de humores. A teoria dos «dias críticos» tem o objetivo de fornecer ao médico os instrumentos para o prognóstico e a terapia. O médico não se deve limitar a considerar o estado do paciente, mas deve necessariamente consultar os corpos celestes, em particular os movimentos da

Lua. Compreende-se bem a insistência de Roger Bacon na necessidade de basear a medicina na astrologia: o bom médico não é o que se limita a administrar fármacos, mas o que regula a sua ação pelos movimentos dos planetas e pelos seus aspetos. Pietro d'Abano (1257-c. 1315) critica os médicos do seu tempo por serem ignorantes em matéria astrológica. Todos os planetas – afirma Pietro – exercem uma influência sobre as doenças, mas fazem-no de diferentes maneiras: na base da sua posição no zodíaco, em relação aos pontos cardeais, à posição no epiciclo e à posição em relação aos outros planetas (conjunções e aspetos).

A astrologia prolifera nas cortes, tanto no islão como no Ocidente latino. O astrólogo acompanha o califa e o *condottiero* nos campos de batalha e aconselha-os em todas as grandes decisões. Na corte de Frederico II (1194-1250, imperador desde 1220) atua Miguel Escoto (c. 1175-c. 1235), autor de tratados de astrologia e tradutor de obras astrológicas do árabe. Para Miguel, a astrologia representa o saber operativo do filósofo e, por isso, está ligada à magia. A astrologia é a arte que ensina como apoderar-se das forças celestes que governam o mundo. O astrólogo desempenha um papel não secundário nas lutas políticas, como mostra a carreira de Guido Bonatti (?-c. 1296), o mais conhecido astrólogo do século XIII, ao serviço de Frederico II, de Ezzelino (1194-1259), Guido Novello de Polenta (c. 1275-1333) e Guido de Montefeltro (1223-1298). Por meio da observação dos astros, Bonatti considera ter indicado o momento propício para a vitória dos gibelinos na batalha de Montaperti (1260). O ingresso do ensino da astrologia nas universidades italianas ocorre na segunda metade do século XIII, nas faculdades de medicina. Pietro d'Abano ensina astrologia em Pádua e Blasius de Parma, (?-1416) em Bolonha e Pádua. Segundo Pietro, a única ciência certa é a matemática, que está dividida em duas partes, geometria e astrologia; A última representa a parte operativa da geometria, em particular, dos conhecimentos geométricos dos movimentos celestes.

V. também: *A filosofia no islão medieval: temas e protagonistas*, p. 293;

Alberto Magno e a Escola de Colónia, p. 341; *Tomás de Aquino*, p. 346;

Dante filósofo, p. 385; *A favor e contra Ptolomeu*, p. 488;

Roger Bacon e a ciência experimental, p. 545.

FÍSICA

TEORIAS DA SUBSTÂNCIA E DAS SUAS MUTAÇÕES

de Antonio Clericuzio

Na filosofia escolástica, a origem da forma dos corpos compostos é um dos problemas mais debatidos nos séculos XIII e XIV. Trata-se de estabelecer o que acontece à forma dos quatro elementos nos corpos mistos e como é introduzida a forma do composto. A teoria dos mínimos naturais, ou as partes mais pequenas em que um corpo pode ser reduzido sem que a sua forma desapareça, constitui um tema de discussão que facilita a recuperação de concepções corpusculares, que tinham sido refutadas por Aristóteles. Embora marginais, na Idade Média, levantam-se algumas vozes a favor da concepção atomista da matéria. A mais significativa é a de Nicolau de Autrecourt.

As formas dos mistos e as qualidades

Na física aristotélica a matéria constitui um dos três princípios, juntamente com a forma e a privação. Entendida como matéria-prima, é potencialidade pura, indeterminada em si, porque todas as substâncias são união (*sínolo*) de matéria e forma. Além de ser definida em termos negativos, a matéria-prima aristotélica é definida também como substrato (*substratum*, o que está subjacente) comum a todos os corpos; é o que permanece e é determinável por qualquer forma. É também princípio de identificação: é a matéria que identifica a forma, é o que faz um determinado cavalo ser diferente de outro cavalo. A forma é transitória e determinante, é a razão por que qualquer coisa é o que é. Por exemplo, a forma faz um determinado animal ser um cavalo e não um cão. O terceiro princípio é a privação, princípio de mudança em qualquer ser, é o que induz a matéria a adquirir uma nova forma num sujeito que já tinha uma. No mundo sublunar, a matéria-prima é determinada por quatro pares de qualidades, ou qualidades primárias: quente, frio, seco, húmido. A partir de

cada par de qualidades formam-se os quatro elementos: fogo (quente e seco), ar (quente e húmido), água (frio e húmido), terra (frio e seco). Todos os corpos do mundo são formados pela combinação dos quatro elementos, e neles podem ser novamente resolvidos. As diferentes proporções em que os elementos estão presentes determinam as propriedades sensíveis dos corpos. O corpo composto (misto) é gerado pelos quatro elementos através da ação das duas qualidades ativas (quente e frio), bem como através de uma nova forma. Na filosofia escolástica os quatro elementos são os constituintes últimos dos corpos naturais, mas, enquanto substâncias físicas, são formados por uma forma e por uma matéria: uma matéria-prima, privada de qualidades e puramente potencial, e uma forma substancial. A doutrina da forma substancial é central na filosofia escolástica – muito mais do que em Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) e nos primeiros comentadores. A forma substancial em si não possui a capacidade de agir, operando apenas através das formas acidentais (a ela subordinadas). Aristóteles define como qualidades ativas o quente e o frio (o primeiro separa, o segundo une), e passivas, o seco e o húmido. Por sua vez, os filósofos escolásticos da natureza afirmam que as quatro qualidades primárias tanto podem ser ativas como passivas. As qualidades secundárias de um misto dividem-se em dois grupos: as tácteis (pesado e leve, denso e rarefeito, áspero e liso, duro e mole), que derivam diretamente da forma substancial, e os odores, sabores e cores, que derivam de uma mistura das qualidades primárias; por sua vez, os sons derivam do movimento local. Na concepção escolástica, os quatro elementos podem transformar-se uns nos outros, ou a mesma proporção de matéria que num primeiro momento tinha a forma da terra pode assumir a forma da água. Tanto no caso das formas substanciais dos elementos como no caso dos compostos, a introdução de uma forma substancial requer sempre a destruição da forma precedente.

Um corpo misto, ou um composto e não uma simples mistura, tem origem a partir das quatro qualidades primárias, enquanto a forma substancial é introduzida posteriormente. O modo como os elementos estão presentes no composto e a origem da forma do misto são problemas fundamentais da filosofia escolástica dos séculos XIII e XIV. Enquanto o papel da matéria não apresenta dificuldades – os elementos entram no misto e a sua matéria torna-se matéria do corpo que compõem –, com a forma surgem problemas, dado que é difícil explicar como as formas dos elementos permanecem no misto e qual é a relação entre as formas dos quatro elementos e a forma do composto.

Na filosofia árabe estão presentes duas soluções principais para o problema

da forma do corpo misto. Segundo Avicena (980-1037), as formas dos elementos permanecem imutáveis no composto, enquanto as suas qualidades (que derivam das formas) sofrem um enfraquecimento (*remissio*). As qualidades dos elementos não geram a forma do misto, mas determinam a disposição necessária para que seja introduzida a forma substancial do misto. Numa matéria devidamente disposta, o *Dator formarum*, uma inteligência celeste que confere as formas, introduz uma nova forma, que é acrescentada às formas substanciais dos quatro elementos.

Por sua vez, Averróis (1126-1198) defende que não só as qualidades mas também as formas dos elementos sofrem um enfraquecimento e permanecem no composto como formas diminutas (*formae remissae*). Segundo Averróis, a forma do composto é uma forma média, que deriva das formas enfraquecidas dos quatro elementos. Mas a concepção de Averróis vai ao encontro de uma objeção: para Aristóteles, as formas não sofrem nenhum aumento ou diminuição; as formas são como números, cada mudança modifica a sua espécie. Um cavalo não é mais cavalo do que outro cavalo, nem o é mais num momento do que noutro, mas pode ser mais quente ou mais frio do que outro. A filosofia escolástica não aceita que as formas possam sofrer um enfraquecimento, mas admite que possa acontecer com as qualidades.

Tomás de Aquino (1221-1274) afirma que as formas substanciais dos elementos não permanecem no misto em ação, mas apenas em potência, enquanto as quatro qualidades primárias entram no composto. Gera-se assim, a partir das qualidades dos elementos, uma qualidade média, que prepara a introdução na matéria da forma do misto. A concepção tomista não constitui a solução única do problema do composto e da sua forma substancial. Roger Bacon (1214/1220-1292) considera que a forma do misto não provém do exterior por ação de uma influência celeste, mas tem origem na potência da matéria. De particular interesse, embora não tenha tido seguimento, é a teoria do franciscano Pedro Auréolo (c. 1280-c. 1322), para quem a forma do misto é composta pelas formas elementares, que, perdendo algumas das suas características, se unem numa forma indivisível e homogênea. Não se coloca, pois, a necessidade de introduzir uma nova forma substancial.

Mínimos naturais e átomos

Segundo os filósofos aristotélicos qualquer substância é quantitativamente determinada entre um limite máximo e um limite mínimo. Isto é bastante evidente nos seres vivos: uma árvore, um animal, um homem só podem existir

dentro de determinadas dimensões. Também para os chamados corpos homogêneos, tanto simples (elementos) como mistos (por exemplo, a carne, o leite), existe um limite mínimo e máximo. O limite máximo é dado pela finitude da matéria do mundo, o mínimo, pela própria natureza da matéria: quando se ultrapassa um determinado limite na sua divisão, uma substância deixa de existir. Trata-se de uma divisão teórica, não física, e o mínimo de um corpo não tem existência real, mas é um limite à divisão. A doutrina dos mínimos naturais (*minima naturalia*) parece contradizer o princípio aristotélico da divisibilidade infinita do contínuo físico-material. Diferentes soluções são propostas no século XIII: Alberto Magno (c.1200-1280) afirma que, embora no contínuo matemático não se deva postular um mínimo, nos corpos físicos é necessário postular uma parte tão pequena (por exemplo, de carne), que uma parte menor já não teria as suas características. É semelhante a solução fornecida por Tomás de Aquino, que distingue a divisão em sentido matemático da divisão dos corpos naturais: um corpo entendido em sentido matemático é divisível ao infinito, mas um corpo natural não. Se um corpo é entendido em sentido matemático e se considera apenas a quantidade, nada se opõe à divisão; mas no corpo natural, entendido em sentido físico, a forma requer uma determinada quantidade de matéria, abaixo da qual não pode existir. Roger Bacon afirma que as substâncias contínuas são ilimitadamente divisíveis, mas, abaixo de um certo limite, perdem a sua capacidade de agir porque não são capazes de resistir às forças externas que agem sobre elas. A concepção de Bacon é retomada por outro franciscano inglês, Ricardo de Mediavilla (1249-c. 1308): Deus poderia dividir o fogo em partes tão pequenas, que não poderiam queimar outras substâncias nem estimular os sentidos. Deste modo, admite a existência de partículas mínimas separadas do todo. Esta é uma afirmação dificilmente aceite pelos filósofos escolásticos, porque poderia abrir o caminho à teoria corpuscular da matéria, negada por Aristóteles. Uma primeira admissão da existência física dos mínimos encontra-se em Averróis, segundo o qual, o mínimo é a primeira coisa que existe quando uma substância é gerada e a última quando uma substância é destruída; isso não é um simples limite conceptual, mas tem existência física e, na sua opinião, os processos químicos realizam-se entre mínimos. Os adeptos do século XIV de João Duns Escoto, como Walter Burley (c. 1275-c. 1345), admitem a existência física dos *minima*, mas limitados às substâncias orgânicas. Os nominalistas, como Jean Buridan (c. 1290-c. 1358), defendem que, abaixo de um determinado limite de grandeza, uma substância (simples ou composta) deixa de ser estável. Por sua

vez, Alberto da Saxónia (c. 1316-1390) põe a tónica nas condições e nas forças que operam sobre uma determinada substância, defendendo que não há um mínimo absoluto, ou uma dimensão fixa abaixo da qual uma substância deixa de existir, e que o mínimo só é determinável em relação às condições exteriores.

Convém sublinhar que a doutrina aristotélico-escolástica dos mínimos apresenta algumas diferenças – e não de pouca monta – em relação à concepção atomista de Demócrito. 1. Os *minima naturalia* têm propriedades de tipo qualitativo (as qualidades da substância de que são partes mínimas), enquanto os átomos de Demócrito só têm propriedades quantitativas (forma, grandeza, movimento). 2. Os mínimos reagem uns com os outros sofrendo alterações internas, enquanto a explicação atomista da mutação química pressupõe o acréscimo ou a subtração de partículas não divisíveis nem modificáveis, além de uma mutação da sua disposição recíproca.

Ainda que geralmente criticado pelos filósofos cristãos por razões filosóficas e teológicas, o atomismo é adotado por alguns filósofos e cientistas árabes dos séculos IX e X, como os Mu'tazili (século VIII), ativos em Bassorá (Irake), e o médico persa Al-Razi (865-925/935). Os primeiros afirmam que os corpos são compostos por partículas de matéria não divisíveis, átomos dotados de movimento ou não, Razi defende que as propriedades dos corpos derivam da proporção entre átomos e espaços vazios. Também entre os cristãos estão presentes algumas vozes, ainda que esporádicas, a favor da teoria atomista da matéria. Guilherme de Conches (c. 1080-c.1154) adota uma concepção corpuscular da matéria – os seus corpúsculos são dotados de formas e qualidades –, mas nega que partículas atômicas se agreguem para dar origem a quatro elementos. Maior abertura em relação ao atomismo encontra-se nas obras de Nicolau de Autrecourt (c. 1300-c. 1350), seguidor de Guilherme de Ockham (c. 1280-c. 1349) e crítico da filosofia de Aristóteles. Afirma que as formas substanciais derivam de diferentes agregações e movimentos de partículas indivisíveis de matéria. Conceções corpusculares estão presentes numa das principais obras da alquimia medieval, *Summa Perfectionis*, de Pseudo-Geber (século XIII), escrita por Paulo de Taranto, um alquimista ativo em meados do século XIII. O autor da *Summa* descreve a combinação química dos corpos como um processo que ocorre a nível das partes mínimas dos corpos (*minimae partes*). As partes mínimas dos quatro elementos unem-se para formar o enxofre e o mercúrio, as duas substâncias – segundo a concepção alquímica – que compõem todos os metais.

V. também: *A física do movimento e a ciência dos pesos*, p. 503;
A alquimia na Europa dos séculos XIII e XIV, p. 509;
A Quaestio da alquimia, p. 514;
Mineralogia e metalurgia na Europa dos séculos XIII e XIV, p. 520;
Roger Bacon e a ciência experimental, p. 545.

A FÍSICA DO MOVIMENTO E A CIÊNCIA DOS PESOS

de Antonio Clericuzio

Nesta época, duas importantes inovações interessam o estudo do movimento: antes de mais, uma nova conceção do movimento violento, que, partindo da crítica da teoria aristotélica avançada no século VI por João Filópono, introduz o conceito de impetus, ou força impressa pelo motor ao móbil, com que se explica a continuação do movimento de um projétil; em segundo lugar, uma abordagem quantitativa ao estudo da cinemática, com o chamado teorema mertoniano da velocidade média. O âmbito em que a herança grega dá os maiores resultados na direção da matematização da física é a ciência dos pesos ou estática. A recuperação da tradição de Arquimedes e da tradição pseudoaristotélica de Questões Mecânicas contribui para o estudo matemático das condições de equilíbrio dos corpos.

Os problemas do movimento

Na física aristotélica existem quatro tipos de movimento (ou mutação), consoante a substância (por exemplo, um tronco que arde e se torna cinza), consoante a qualidade (aquecimento da água), consoante a quantidade (crescimento de uma planta) e consoante o lugar (a mudança de lugar ou posição). No mundo terrestre, o movimento local pode ser natural ou violento. Um corpo pesado move-se naturalmente para o centro do cosmo, que coincide com o centro da Terra; se é movido para o alto, ter-se-á um movimento contranatura, ou violento. A investigação aristotélica dos problemas do movimento baseia-se na questão de o movimento ser um processo e ter carácter passageiro: os corpos celestes tendem a ocupar o seu lugar natural e, ao alcançá-lo, param. Enquanto em Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) não há uma análise quantitativa dos problemas do movimento, as *Questões Mecânicas* pseudoaristotélicas (provavelmente obra de um aluno de Aristóteles) ocupam-

se das máquinas simples de maneira original em relação a outros tratados técnicos da Antiguidade – de facto, introduzem uma abordagem dinâmica no tratamento dos problemas da estática. A obra coloca o círculo como fundamento dos fenómenos mecânicos e remete o funcionamento da balança e da alavanca para algumas propriedades do movimento circular. As operações da balança podem ser explicadas na base de que a eficácia de um peso sobre um braço (isto é, a sua velocidade, em que a maior ou menor distância do fulcro é a medida de uma deslocação virtual) aumenta em função da distância desse peso ao fulcro. Enquanto se torna difícil encontrar uma influência direta (embora esteja provada uma influência indireta através da ciência árabe) das *Questões Mecânicas* pseudoaristotélicas, o impacto da estática de Arquimedes é mais visível na Idade Média latina. Arquimedes (287 a.C.-212 a.C.) ocupa-se dos problemas mecânicos tanto de um ponto de vista teórico como prático. Ao afrontar problemas de mecânica, Arquimedes baseia-se na geometria e no tratado de estática, *Sobre o Equilíbrio dos Planos*, procede segundo um método rigorosamente dedutivo. Baseia o tratamento dos problemas de estática em alguns axiomas: pesos iguais suspensos a distâncias iguais estão em equilíbrio; pesos iguais a distâncias desiguais não conservam o equilíbrio, mas tendem para o peso que se encontra a maior distância; duas grandezas estão em equilíbrio a distâncias que são proporcionais às suas grandezas; um peso colocado na linha da vertical que passa pelo fulcro da balança não perturba o equilíbrio.

Queda dos graves e *impetus*

Ao tratar da queda dos graves, Aristóteles considera que a velocidade é diretamente proporcional ao peso do corpo e inversamente proporcional à resistência do meio em que se move. João Filópono, comentador grego do século VI, critica a teoria aristotélica e considera que a resistência é subtraída à potência. Logo, a velocidade dos corpos não é dada por P/R , em que P é o peso e R a resistência, mas por $P-R$, sendo possível um movimento na ausência de meio resistente. No século XII, Avempace (?-1139), filósofo árabe ativo em Espanha, afirma – contra Aristóteles – que o meio resistente não é necessário à verificação do movimento e que a sua função é só retardá-lo. A crítica de Avempace chega ao Ocidente latino através dos comentários de Averróis (1126-1198) à física de Aristóteles e é retomada por Tomás de Aquino (1221-1274).

No final do século XIII e início do século XIV, o conceito de resistência

interna é introduzido no estudo dos problemas do movimento. Este conceito deriva de uma nova interpretação da concepção aristotélica de corpo misto. Os elementos leves e pesados são concebidos como se fossem compostos por graus ou partes, pelo que, se são predominantes os elementos pesados (terra e água), o composto misto move-se naturalmente para baixo; se são predominantes o ar e o fogo, o corpo tende naturalmente para cima, ou para a superfície côncava da esfera lunar. Quanto maior é a relação de graus dos elementos pesados em relação aos leves, maior é a velocidade da queda.

Peso e leveza podem coexistir no mesmo corpo, que, por exemplo, pode ter três graus de ligeireza e oito de peso, logo, mover-se mais velozmente do que um outro que tem oito graus de peso e cinco de leveza. Assim, a velocidade de queda é a resultante da relação entre duas qualidades que estão presentes em quantidades definidas (graus); o peso é a força motriz, a leveza, a resistência interna. A partir destas considerações, Thomas Bradwardine (c. 1290-1349) e Alberto da Saxónia (c. 1316-1390) chegam a uma conclusão incompatível com os princípios da física aristotélica: afirmam que dois corpos homogêneos, ainda que com dimensões (e peso) diferentes, caem com a mesma velocidade no vazio. Uma das principais críticas dirigidas à mecânica aristotélica no século XIV diz respeito à explicação do movimento violento, já refutada por Filópono no século VI. A possibilidade do movimento dos projéteis (um caso de movimento violento) depois de se terem separado do motor, isto é, do agente que desencadeia o movimento (por exemplo, quem tende o arco, ou faz girar a funda), é explicada por Aristóteles com a ação do ar que transmitiria o movimento, acompanhando e transportando o corpo lançado. Assim, enquanto no movimento natural a fonte do movimento (ou motor) é uma força interna ao ser em movimento, no movimento violento é uma força externa que deve estar constantemente em contacto com a coisa movida. O problema do movimento violento recebe novas soluções durante o século XIV, a principal baseia-se no conceito de *impetus*, com o qual se indica uma força impressa incorpórea não permanente, mas transitória, capaz de conservar por um certo intervalo de tempo o movimento violento de um grave. O *impetus* tem carácter qualitativo e dele não se faz uma descrição matemática. Trata-se de uma virtude ou potência que modifica o projétil e que é tanto maior quanto mais tempo foi submetido à ação do projetante; esgota-se com o tempo, bem como pelo efeito da resistência do meio e da inclinação natural para cair. Devem-se a Jean Buridan (c. 1290-c. 1358) duas inovações significativas na interpretação da teoria do *impetus*. 1. Dá uma definição quantitativa do *impetus*, fazendo-o depender da velocidade com

que o móbil é movido pelo motor e pela quantidade de matéria contida no móbil; 2. refuta o carácter transitório do *impetus* e faz dele uma qualidade permanente, mas só num caso hipotético: na ausência do meio resistente e na ausência de uma inclinação para baixo pressupõe que possa ser conservado indefinidamente. Para Buridan, como para todos os filósofos medievais, estas condições não estão presentes no mundo sublunar. Mas, e é esta a característica original da sua hipótese, o caso limite de movimento na ausência de meio resistente está no movimento dos céus. Buridan supõe que os movimentos celestes (circulares e uniformes) continuam não por ação das inteligências celestes, mas por uma ação direta inicial de Deus, ou por efeito de um *impetus* inicial que lhe foi conferido pelo Criador. Não havendo inclinações para outros movimentos, nem resistências, o ímpeto inicial conferido aos corpos celestes não diminui. Buridan aplica a teoria do *impetus* ao movimento de queda dos graves. Aristóteles sabe que a velocidade de queda aumenta e faz depender a aceleração da proximidade do corpo do seu lugar natural; a proximidade crescente produziria um peso adicional. Na Idade Média, é proposta uma explicação diferente para a aceleração da queda: os corpos movem-se mais rapidamente na proximidade do solo porque a resistência do ar é menor. Refutadas estas duas explicações, Buridan afirma que a aceleração é produzida pelo acréscimo contínuo do *impetus* causado pela gravidade. Inicialmente o grave só é movido pela gravidade natural, por isso, move-se lentamente; depois, é movido pela gravidade e pelo ímpeto adquirido, por isso, move-se mais velozmente. Aumentando a velocidade de queda, aumenta também o ímpeto, pelo que aumenta a velocidade.

No século XIII, surgem as primeiras abordagens cinemáticas da queda dos graves por Jordanus Nemorarius (c. 1225-1260), que afirma: «Em períodos de tempo iguais é percorrido um espaço cada vez maior, ou seja, em períodos de tempo iguais a velocidade é maior» (*Liber de Ratione Ponderis*, cap. IV). O tempo e a distância parecem estar estreitamente associados, pelo que Buridan e o seu aluno Nicolau de Oresme (1323-1382) fazem depender o aumento de velocidade, ou do espaço percorrido ou do tempo utilizado, sem compreenderem a contraditoriedade das duas funções.

A cinemática do Merton College de Oxford

Importantes desenvolvimentos quantitativos da mecânica emergem das investigações realizadas entre 1328 e 1350 pelos filósofos e lógicos do Merton College de Oxford, em particular por Thomas Bradwardine, Richard

Swineshead (fl. 1340-1354), Guilherme de Heytesbury (1313-1373) e John Dumbleton (c. 1310-c. 1349). Os estudos quantitativos do movimento feitos pelos mertonianos procuram responder ao problema filosófico de como as qualidades variam de intensidade, que, na terminologia escolástica, se exprime como «aumento e diminuição das qualidades».

São quatro os contributos principais dos mertonianos: 1. Uma clara distinção entre dinâmica e cinemática, expressa como distinção entre as causas do movimento e os efeitos espaço-temporais; 2. a emergência do conceito de velocidade instantânea; 3. a definição do movimento uniformemente acelerado como o movimento em que acréscimos iguais de velocidade são adquiridos em intervalos de tempo iguais; 4. a formulação e a demonstração do teorema cinemático da velocidade média. Segundo este teorema, o espaço percorrido num dado tempo com aceleração uniforme é igual ao espaço percorrido no mesmo tempo com movimento uniforme a uma velocidade igual àquela que o movimento uniformemente acelerado tem no seu instante mediano. Com uma notação moderna, o teorema da velocidade média pode ser expresso do seguinte modo: $S = 1/2 V_f t$, onde S é o espaço percorrido, V_f a velocidade final e t o tempo. No século XIV, fazem-se numerosas tentativas para apresentar uma demonstração formal do teorema, algumas de carácter aritmético, outras de carácter geométrico. De grande importância são os contributos terminológicos dos mertonianos, aos quais se deve a definição de movimento uniforme, definido como movimento em que se atravessam espaços iguais em intervalos de tempo iguais; movimento uniformemente diferente, como movimento em que se adquirem acréscimos de velocidade iguais em períodos de tempo iguais. Mas convém sublinhar que na cinemática medieval, incluindo os estudos quantitativos dos filósofos do Merton College, o exame da variação das qualidades e das velocidades é conduzido em termos puramente teóricos e não se baseia na investigação empírica, nem a prevê.

A estática

No ocidente latino, a estática (que os escolásticos chamam «ciência dos pesos») recebe um impulso significativo mediante a tradução que caracteriza os séculos XII e XIII. Trata-se de obras de Arquimedes e Euclides (século III a.C.), ou de obras inspiradas nas suas ideias, que tiveram circulação, e em alguns casos origem, em ambiente cultural árabe e que contêm os principais problemas e conceitos da estática grega. Um impacto notável tem um tratado anónimo de origem helénica intitulado *De Canonio* e dedicado à balança

romana, uma balança de braços desiguais. O autor adota alguns conceitos já presentes nas *Questões Mecânicas* pseudoaristotélicas e na estática de Arquimedes. No tratado demonstra-se como encontrar o peso a suspender no braço mais curto da balança para a manter em equilíbrio, sem aplicar nenhum peso ao braço mais longo. No tratado, o autor dá por demonstrada a lei geral da alavanca: a alavanca só permanece em equilíbrio se o produto do peso pelo respetivo braço for igual dos dois lados do eixo. Além disso, adota a doutrina de Arquimedes do centro de gravidade.

Figura de primeiro plano da estática medieval é Jordanus de Nemorarius, de cuja vida pouco se sabe, salvo que viveu em Paris na primeira metade do século XIII. Em *Elementa Jordani de Ponderibus*, o autor faz uso de um princípio (mais comumente chamado «axioma de Jordanus», segundo o qual, a potência capaz de levantar um dado peso P com uma dada altura h levanta um peso que é k vezes maior do que P com uma altura que é $1/k$ da altura h . Jordanus considera o peso de um corpo em relação com a sua posição (*gravitas secundum situm*): «Um corpo é mais pesado na sua descida quando o seu movimento para o centro é mais direto. Um corpo é mais pesado segundo o seu lugar, quando neste lugar a sua descida é menos oblíqua. Uma descida mais oblíqua é aquela pela qual na mesma quantidade está contido menos caminho direto» (Brown, 1978).

Data do século XIII um dos primeiros tratados de hidrostática, *De Insidentibus in Humidum*, atribuído a Arquimedes e derivado de antigas fontes latinas e árabes. O tratado de Pseudo-Arquimedes distingue o peso específico daquele que denomina «peso numérico». «A relação de dois graves entre si pode considerar-se de dois modos segundo a espécie e segundo o número», lê-se em *De Insidentibus in Humidum*. «É segundo a espécie se queremos, por exemplo, confrontar a gravidade em espécie do ouro com a gravidade da prata; e isso deve fazer-se supondo a igualdade do corpo de ouro com o de prata. [...] De dois corpos diz-se mais grave segundo o número aquele que faz inclinar para o seu lado o braço da balança. Nenhum corpo é grave em si mesmo: a água em água, o azeite em azeite, o ar em ar não têm nenhuma gravidade. Um corpo pesa mais no ar do que na água» (Clagett, 1972).

V. também: *Teorias da substância e das suas mutações*, p. 499;

A alquimia na Europa dos séculos XIII XIV, p. 509;

A Quaestio da alquimia, p. 514;

Da transmutação metálica à alquimia do elixir, p. 516;

Mineralogia e metalurgia na Europa dos séculos XIII XIV, p. 520;

Roger Bacon e a ciência experimental, p. 545.

A ALQUIMIA E A METALURGIA NA EUROPA

A ALQUIMIA NA EUROPA DOS SÉCULOS XIII E XIV

de Andrea Bernardoni

Das doutrinas alquímicas islâmicas, a cultura europeia do século XIII assimila predominantemente o aspeto ligado à metalurgia. Tanto os alquimistas como os filósofos da natureza latinos veem nas teorias da tradição árabe, até então substancialmente desconhecida, uma possibilidade para completar o conhecimento do mundo mineral que, não completamente desenvolvido por Aristóteles, se baseia apenas em obras como Naturalis Historia, de Plínio, Etymologiae, de Isidoro de Sevilha, e lapidários de origem bizantina.

A assimilação da alquimia árabe na filosofia natural dos latinos

Entre os primeiros resultados da assimilação das teorias alquímicas árabes pelos filósofos e naturalistas ocidentais encontramos algumas tentativas de adaptação e integração no seio de compêndios enciclopédicos como os de Bartholomeus Anglicus (c. 1190-c. 1250) e Vicente de Beauvais (c. 1190-1264). O primeiro é um franciscano que se formou em Oxford na primeira metade do século XIII, a quem devemos *De Proprietatibus Rebus* (*Das Propriedades das Coisas*), um tratado de carácter pedagógico de grande sucesso, traduzido também em francês, holandês e castelhano. Nas secções dedicadas à geologia e mineralogia, Bartholomeus partilha muitas informações de Avicena (980-1037), mas, em geral, a alquimia é substancialmente descurada. Diferente é o caso do frade dominicano Vicente de Beauvais, em cuja obra enciclopédica, intitulada *Speculum Maius*, se encontram as primeiras referências e uma primeira tentativa de integração da alquimia na hierarquia do saber ocidental. Seguindo as coordenadas traçadas por Avicena e Al-Razi (865-925/935), Vicente de Beauvais partilha uma atitude possibilista em relação à transmutação das espécies e considera a alquimia, à maneira das artes

mecânicas, como se fosse uma aplicação prática da mineralogia, do mesmo modo que a agricultura está para a botânica. Vicente apropria-se da teoria de matriz árabe, que reconhece no enxofre e no mercúrio os constituintes primários dos metais, e amplia-a, considerando que as várias espécies metálicas são decomponíveis nos quatro espíritos primários do arsénio, do mercúrio, do enxofre e do sal amoníaco, a partir dos quais podem ser recompostas as espécies metálicas da prata e do ouro.

Um outro testemunho significativo, que mostra a importância da alquimia nos meios universitários, é *Liber Secretorum Alchimiae*, de Constantino de Pisa, que propõe o seu ensino num curso universitário e procura legitimar a especulação sobre a transmutação das espécies no contexto teórico de *Meteorologia*, de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.). A obra de Constantino destaca-se pela desenvoltura epistemológica com que enfrenta a questão da relação entre a alquimia e os saberes teórico-práticos como a medicina, a astronomia e a profecia; além disso, contém um tratado alquímico sobre a prática da transmutação sob o título «*Semita Recta* (A via direita)», que depois encontramos entre os escritos alquímicos atribuídos a Alberto Magno (c. 1200-1280), mas que na realidade parece uma derivação de *Summa Perfectionis Magisterii*, atribuída a Pseudo-Geber.

Para os alquimistas, a investigação do segredo das operações para transformar os metais vis em ouro não pode ser considerada uma arte mecânica, mas parte integrante da pesquisa filosófica. É nesta perspectiva que os dois máximos representantes da alquimia do século XIII, o chamado Geber latino (século XIII, pseudónimo do frade franciscano Paulo de Taranto) e Alberto Magno, o *doctor universalis* da escolástica, acolhem e interpretam os procedimentos operativos dos alquimistas procurando assimilá-los na hierarquia do saber escolástico.

Alberto Magno

Alberto Magno considera as doutrinas de matriz árabe sobre a geração dos metais um complemento da sua filosofia natural e da filosofia de Aristóteles. Em *De Mineralibus*, que pretende preencher as lacunas aristotélicas sobre a mineralogia e sobre a geologia, são tomadas em consideração várias doutrinas alquímicas, enquadrando-as num discurso unitário e homogéneo. A alquimia emerge como uma ciência especializada, dotada de um verdadeiro aparelho doutrinário e de finalidades operativas específicas destinadas ao conhecimento teórico e à transformação técnica dos metais. Para Alberto, existe uma

dependência epistemológica da alquimia em relação à filosofia mais geral da natureza; as experiências e as observações dos alquimistas assumem o valor de critérios epistemológicos para avaliar teorias e hipóteses.

Particularmente importante é a resposta de Alberto à advertência contra os alquimistas avançada por Avicena em *De Congelatione et Conglutinatione Lapidum*, onde se confirma a invariabilidade das espécies e a impossibilidade tecnológica de provocar a sua alteração. Alberto resolve a questão das transformações substanciais através de uma interpretação diferente do conceito de espécie de Avicena. Efetivamente, para o médico e filósofo persa, as espécies metálicas têm um valor lógico-ontológico, logo, não tem sentido colocar-se o problema da sua transmutação, porque só diz respeito ao que é inerente à matéria e não às espécies, que têm valor de forma substancial. Pelo contrário, Alberto entende o termo *species* não como «forma substancial», mas no sentido de «forma específica» que determina a condição física dos metais, logo, que é materialmente modificável; a forma específica é uma característica secundária que determina o estado físico dos metais, enquanto a forma substancial, em sentido aristotélico e aviceniano, determina a essência do corpo metálico em si e não participa nas transformações materiais. Assim, para Alberto, a diferença entre o ouro e o ferro não é de carácter essencial, mas depende do grau de perfeição da «espécie metálica», isto é, da «forma específica» em ato. Esta passagem é particularmente importante porque, através desta «pressão» do conceito aviceniano de *forma*, a reprodução do processo de geração metálica torna-se artificialmente possível. Segundo esta conceção hilemórfica da matéria, segundo a qual todos os seres são compostos de matéria e de forma, o alquimista pode intervir e modificar o processo de geração dos metais, porque os princípios da sua geração são inerentes à própria matéria. Segundo Alberto, o alquimista deve agir sobre os metais como o médico age sobre os organismos vivos: uma vez identificada a causa da doença, procura removê-la predispondo o corpo para a cura; do mesmo modo, o artífice intervém nas substâncias metálicas removendo a sua forma específica e predispondo os constituintes primários de modo a que a natureza, que age por meio do poder dos elementos e das influências planetárias, possa, acelerando e forçando os tempos, levar à maturação a nova forma metálica. Assim, numa perspectiva do género, percebe-se que a transmutação, além de ser logicamente plausível, se coloca como uma possibilidade real, que depende da criação de uma tecnologia adequada a tal fim; trata-se de continuar a experimentação até se conseguir codificar o processo de geração da nova espécie metálica.

Geber latino

Em sintonia com a obra de Alberto Magno está também o chamado Geber latino, que se dirige aos alquimistas com a denominação de filósofos; pretende assim sublinhar a dimensão teórica da alquimia e guardar as distâncias em relação àqueles que assimilam esta disciplina às artes mecânicas. Geber latino descreve os materiais sobre os quais labora o artífice com os termos da filosofia escolástica: fala de *mixtio* para indicar as substâncias naturais e de *minima* para indicar os seus constituintes primários. Também para ele, como para Alberto Magno, a alquimia é uma disciplina subalterna da filosofia natural, da qual deriva e se diferencia por se basear em operações manuais e não em livros. A arte alquímica não se limita a imitar a natureza, mas opera em harmonia com ela, predispondo os materiais necessários à transmutação metálica. A obra mais importante e mais conhecida de Geber é *Summa Perfectionis Magisterii*, na qual o autor recolhe os materiais da tradição árabe das obras de Razi (*Liber Secretorum* e *Liber de Aluminibus et Salibus*), Jabir (c. 721-c.815) (*Liber Septuaginta*), Pseudo-Aristóteles (*De Perfecto Magisterio*) e Avicena (*De Congelatione et Conglutinatione Lapidum* e *Epistola ad Hasen Regem de re Recta*). Por sua vez, entre as fontes latinas, embora no século XIII se julgue muito antiga e de origem grega, é dado um relevo particular ao pseudoepigráfico *Liber Hermetis* e à ideia por ele veiculada, segundo a qual, a relação tradicional de subordinação da arte à natureza, de matriz aristotélica, é invertida. Em sintonia com a posição hermética da alquimia, segundo a qual, o artífice reproduz em laboratório as operações através das quais brota a realidade natural, avança-se a tese de que a arte humana intervém nos processos de geração naturais modificando-os por dentro. Assim, para o autor anónimo de *Liber Hermetis*, os produtos da arte igualam os naturais, e em alguns casos podem mesmo superá-los, mas permanecendo naturais na sua essência.

Na base dos argumentos apresentados em *Liber Hermetis*, na *Summa Perfectionis* propõe-se uma análise que refuta todas as objeções levantadas no debate filosófico sobre a alquimia, às quais o autor responde passando do plano dialético para o empírico da realização efetiva do *opus*. No segundo livro da *Summa* são tomados em consideração os metais, que, como na tradição árabe, são indicados quase sempre com os nomes dos planetas correspondentes (Sol-ouro, Lua-prata, Júpiter-cobre, Marte-ferro, Mercúrio-mercúrio, Vénus-estanho/chumbo), de modo a sublinhar a estreita ligação entre a sua realidade material e as influências astrais de que dependem. Para Geber, os metais são

compostos homogêneos constituídos a partir de *minima*, ou partículas microscópicas distintas no plano qualitativo segundo a teoria da matéria aristotélica. O esquema operativo da transmutação seguido pelos alquimistas é marcado por uma primeira fase em que o metal é decomposto numa matéria indiferenciada, que para Geber é a substância pura do mercúrio. A partir do mercúrio, sucessivamente, obtém-se a medicina capaz de transmutar os metais com que é colocado em contacto. Como para a tradição árabe de Jabir e Razi, as fases operativas do *opus* são sete: sublimação, destilação, calcinação, solução, coagulação, fixação e, finalmente, fluidificação ou enceramento, descritas de maneira clara e sem alusões metafóricas. Finalmente, o terceiro e último livro é dedicado à realização da medicina capaz de curar e aumentar o grau de perfeição dos metais. Apesar de Geber mostrar uma atitude mais orientada para a experimentação, revela aqui uma influência da concepção alquímica de Alberto Magno, segundo a qual, o alquimista, uma vez identificadas as causas que determinam a imperfeição do metal, opera sobre ele como um médico para facilitar a ação da natureza, fazendo-o chegar a um estado de perfeição mais elevado.

Roger Bacon

Um outro progresso no debate epistemológico sobre a alquimia realiza-se com Roger Bacon (1214/1220-1292), que enquadra esta disciplina no quadro de um amplo programa de reforma do conhecimento tendente a superar as separações e a rigidez da hierarquia dos saberes próprias da epistemologia escolástica. Em *Scientia Experimentalis*, Bacon define a alquimia *scientia duplex*, distinguindo uma parte especulativa, que se ocupa dos problemas inerentes à geração de todas as coisas naturais inanimadas, e uma parte operativa, que testa e certifica a validade das especulações teóricas relativa à geração de metais, cores e medicamentos. Bacon desenvolve o paralelismo com a medicina, já proposto por Alberto, chegando a considerar a alquimia como um pressuposto fundamental não só da medicina mas também de toda a filosofia natural; mas enquanto a medicina pode ser colocada facilmente dentro dos quadros hierárquicos da epistemologia escolástica, colocando-a simplesmente em relação de subordinação à filosofia natural, a alquimia vem romper esta hierarquia. O elemento que impede a inserção da alquimia dentro dos quadros do saber escolástico é a dimensão operativa: a alquimia produz o objeto que pretende explicar, logo, não pode entrar dentro dos esquemas lógico-dedutivos da filosofia natural aristotélica. Enquanto a medicina age

sobre um objeto bem definido e analisável independentemente do processo efetivo da cura, permitindo uma demarcação nítida entre dimensão teórica e dimensão operativa, na alquimia isso não é possível e, inevitavelmente, experiência e teoria acabam por intersetar-se.

Quanto ao problema da transmutação, Bacon partilha inicialmente as limitações referidas em *De Congelatione et Conglutinatione Lapidum*, que julgava ser uma obra original de Aristóteles, para depois se distanciar ao aperceber-se de que se tratava de uma obra de Avicena. A tomada de consciência de que em Aristóteles não são colocados vetos em relação à transmutação induz Bacon a voltar atrás e a reconsiderar o seu ceticismo sobre a alquimia, chegando finalmente à conclusão de que o ouro artificial produzido pelos alquimistas é melhor que o natural; na forma de «ouro potável», isto é, preparado por meio da destilação para fins de uma aceitação terapêutica, este metal adquire o poder não só de curar os organismos doentes mas também de prolongar a vida. Com Bacon, mudam os termos do debate e a alquimia como arte mecânica, ligada exclusivamente ao problema da transmutação metálica, assume uma dimensão filosófica que acaba por minar os fundamentos do paradigma aristotélico. Este tema do fármaco capaz de prolongar a vida, que tem um correspondente na tradição alquímica indiana e chinesa, encontra uma limitação na teologia cristã, que não contempla a possibilidade da imortalidade material. Prosseguindo esta perspetiva, Bacon abre assim uma outra frente de oposição ao saber institucional que contribui para lançar o descrédito sobre a alquimia.

V. também: *Teorias da substância e das suas mutações*, p. 499;

A física do movimento e a ciência dos pesos, p. 503; *A Quaestio da alquimia*, p. 514; *Da transmutação metálica à alquimia do elixir*, p. 516.

A QUAESTIO DA ALQUIMIA

de Andrea Bernardoni

As posições de Alberto Magno, Geber latino e Roger Bacon sobre a alquimia contribuem para chamar a atenção para as questões da legitimidade técnica, científica e moral desta disciplina, que surgiram nas tentativas anteriores de a assimilar aos princípios da filosofia natural aristotélica, e que agora são abordadas num debate alargado, que vai além da argumentação especulativa do mundo académico para explorar

até as posições daqueles que estavam mais ou menos diretamente envolvidos na experimentação alquímica.

Paulo de Taranto e Petrus Bonus de Ferrara

Durante o século XIII, o debate sobre a alquimia polariza-se em duas perspectivas opostas: por um lado, no contexto da cultura universitária, a transmutação das espécies é enfrentada nos termos da *quaestio*, um método argumentativo de tipo dialético utilizado para resolver as contradições e oposições nas doutrinas filosóficas e científicas, enquanto, por outro, os alquimistas procuram mostrar, como em *Liber Hermetis* e em *Summa Perfectionis*, a legitimidade e a validade das doutrinas alquímicas no plano empírico. Em linha com estes textos encontra-se também *Theorica et Practica*, de Paulo de Taranto, (século XIII, o mesmo autor que se esconde por detrás de *Summa Perfectionis*), na qual se procura dar uma visão redutora das problemáticas antitransmutação levantadas pela argumentação de Avicena (980-1037) e presentes em *De Congelatione et Conglutinatione Lapidum* e em *Epistola ad Hasen*. A tese de fundo de Paulo de Taranto é a de reconhecer ao homem a capacidade de intervir nos processos naturais de transformação das espécies. As artes são classificáveis em duas categorias: as que trabalham sobre as «formas extrínsecas» à substância, como a pintura e a escultura, e as que trabalham sobre as «formas intrínsecas», como a agricultura e a medicina; esta classificação baseia-se na distinção entre qualidades primárias (quente, frio, seco, húmido) e secundárias (cores, odores, sabores, etc.), segundo a qual, só as artes que intervêm sobre as primeiras podem ser consideradas transmutáveis. No entanto, não se trata de intervenções diretas do artífice no processo de criação das formas substanciais, mas, conhecendo os princípios com que a natureza trabalha, o alquimista, como o médico e o horticultor, cria as condições para que se realize a transmutação das espécies. Referindo-se à posição antitransmutação de Avicena, Paulo de Taranto afirma que a tese segundo a qual as espécies não são artificialmente manipuláveis só é defensável no caso em que as intervenções dos artífices são dirigidas para as formas secundárias, mas, se a sua ação se dirige para as qualidades primárias, as modificações substanciais são possíveis. Quando se reconhece ao homem a capacidade de codificar os processos de geração e corrupção naturais, o problema da transmutação das espécies torna-se uma questão meramente tecnológica e ao alquimista resta apenas aperfeiçoar os aparelhos experimentais para a separação e a síntese dos elementos que compõem as substâncias. Em

Theorica et Practica, Paulo de Taranto pretende fazer uma distinção entre as técnicas, que permanecem no âmbito de uma dimensão artesanal, e as ciências aplicadas (medicina, agricultura e alquimia), que, por sua vez, intervêm nos mecanismos de transformação da natureza com conhecimento de causa e no respeito dos princípios em que se baseia. Esta distinção entre artesãos e cientistas é importante porque coloca a alquimia entre as ciências aplicadas, motivando a sua pertença a esta categoria com uma série de evidências experimentais que, se não são suficientes no plano tecnológico para mostrar o sucesso do *opus*, são-no no plano experimental para dar uma sólida justificação, embora não definitiva, para a teoria da transmutação.

Uma outra intervenção influente a favor da alquimia, datada da segunda e terceira décadas do século XIV, é a do médico Petrus Bonus de Ferrara (ativo cerca de 1330) que, na sua *Pretiosa Margarita Novella*, afronta a questão do estatuto epistemológico desta disciplina procurando apresentá-la como uma arte subordinada às regras gerais da filosofia natural. Para Petrus Bonus, as doutrinas alquímicas constituem um *corpus* teórico complexo acessível a vários níveis de especialização, logo, todos os equívocos e incongruências que possam surgir entre o discurso filosófico e o discurso alquimista devem ser procurados no facto de as duas linguagens não serem imediatamente traduzíveis uma na outra. Os conhecimentos naturalistas e mineralógicos são demasiado gerais para uma compreensão imediata das teorias alquímicas, que, embora dependentes destas, são muito mais específicas e determinadas. A filosofia natural e a mineralogia fornecem à alquimia teórica as razões gerais do discurso que restringe e aplica à sua matéria. Para Petrus Bonus, a alquimia é uma disciplina científica que se ocupa dos corpos naturais suscetíveis de movimento e, por esse motivo, deve ser considerada parte da física.

Resolvido deste modo o problema da colocação da alquimia na hierarquia do saber, Bonus levanta o problema da sua legitimidade epistemológica concluindo que, por vezes, a falta de clareza terminológica e argumentativa é necessária aos alquimistas porque certos aspetos da sua disciplina são refratários a ser tratados no plano racional e a sua evidência escapa-nos. Os resultados do *opus* só se alcançam pela experiência e são colhidos por iluminação e revelação divina. Em suma, para Petrus Bonus, a alquimia, além de ciência e arte, é também um dom de Deus, cujo resultado é o fruto de argumentações e operações racionais, mas, em última instância, também de intervenções miraculosas.

V. também: *O apogeu das ciências matemáticas islâmicas*, p. 484;
Teorias da substância e das suas mutações, p. 499;
A alquimia na Europa dos séculos XIII e XIV, p. 509;
Da transmutação metálica à alquimia do elixir, p. 516;
Mineralogia e metalurgia na Europa dos séculos XIII e XIV, p. 520.

DA TRANSMUTAÇÃO METÁLICA À ALQUIMIA DO ELIXIR

de Andrea Bernardoni

Com o século XIII encerra-se o período áureo da alquimia metalúrgica que tinha visto em autores como Alberto Magno e Geber latino (Paulo de Taranto) as tentativas mais bem-sucedidas para dar à alquimia um estatuto epistemológico e enquadrá-la no seio da filosofia da natureza aristotélica. A partir do século seguinte, o problema da transmutação é visto cada vez menos como transformação metálica, mas, desenvolvendo uma perspectiva que fora levantada por Roger Bacon, o objetivo dos alquimistas passa a ser a procura da perfeição, ligada não apenas aos metais, mas também ao ser vivo.

Nas obras que compõem o *corpus* pseudoepigráfico de Arnau de Vilanova (1240-1311) e Raimundo Lúlio (1233-1315) aumenta notavelmente o espaço reservado à teoria, enquanto a prática é sistematizada nas quatro operações de *solutio*, *ablutio*, *congelatio*, *fixatio* (dissolução, purificação, solidificação, endurecimento). Na base desta tradição abre-se a possibilidade de uma utilização da alquimia no âmbito farmacológico, que culmina em *De Consideratione Quintae Essentiae*, do franciscano de origem catalã Jean de Roquetaillade (c. 1310-1365), no qual a alquimia metalúrgica é enquadrada no processo de busca do elixir: a produção do ouro artificial torna-se instrumental para a produção dos fármacos. O elixir, ou quintessência, é para Jean uma substância incorruptível que previne os corpos da decadência física e que, por isso, tem o poder de regular os processos de corrupção e geração que caracterizam o mundo sublunar. Esta substância é para Jean de Roquetaillade a parte terrestre do éter celeste; deste modo, identifica um agente material que regula as relações de intercâmbio entre macrocosmo e microcosmo, pondo em causa a cosmologia aristotélica que separava de maneira nítida a esfera do divino e a esfera do humano.

As origens do conceito de quintessência remetem para o *pneuma* estoico veiculado pela literatura médica de tradição galénica. Como a quintessência também o *pneuma* é uma substância caracterizada pelos elementos do ar e do fogo, que nos organismos biológicos desempenha uma função geradora e de manutenção da vida, enquanto nos corpos inanimados como as pedras e os metais determina a coesão dos constituintes elementares. A identificação material de uma substância do género, que é identificada no álcool, constitui o pressuposto para um novo enquadramento da tecnologia alquímica, que chega a encontrar na quintessência a justificação física e metafísica das suas operações. O carácter sobrenatural da quintessência modifica a relação tradicional arte-natureza, porque o fim da pesquisa alquímica já não se inscreve apenas na esfera tecnológica, mas projeta-se na teológica.

Os esforços de Alberto Magno (c. 1200-1280) e de Paulo de Taranto (século XIII), que procuraram colocar a alquimia dentro do domínio da filosofia natural, excluindo a possibilidade de intervenções que ultrapassassem os limites entre as esferas humana e divina, são tornados inúteis pelo conceito de quintessência, que envolve a pesquisa alquímica num confronto direto com a natureza e com Deus. Com o conceito de quintessência introduz-se no mundo sublunar uma substância incorruptível e eterna que põe em causa a visão tradicional do cosmo aristotélico e, portanto, também a visão cristã do mundo construído a partir da metafísica. Numa perspetiva cristã do mundo, um conceito como o de quintessência deve ser atenuado, dado que a possibilidade de controlo de uma substância sobrenatural acaba por conferir à tecnologia alquímica um poder sobre a natureza, que podia caber apenas a Deus, ficando assim à mercê das acusações de heresia.

Jean de Roquetaillade: o elixir entre farmacologia e metafísica

Face às oposições que o conceito de quintessência suscita no plano da metafísica aristotélica, Jean de Roquetaillade tenta resolver as incongruências, confirmando o poder absoluto de Deus e sancionando a diferença e a subordinação da quintessência ao éter celeste, que só mantém as suas características de substância incorruptível em relação aos quatro elementos do mundo sublunar.

De Consideratione Quintae Essentiae, de Jean de Roquetaillade, compilado em meados do século XIV, encerra o período de maior produção da alquimia medieval, que se consolidou, até esse momento, em torno de três correntes principais: a metalúrgica, baseada no projeto da transmutação desenvolvido em

Summa Perfectionis Magisterii, de Geber latino; a do elixir, que tem origem em Roger Bacon (1214/1220-1292) e é elaborada depois nos textos atribuídos a Raimundo Lúlio e Arnau de Vilanova; finalmente, a prática da destilação de substâncias orgânicas e inorgânicas para sintetizar novos fármacos com fins terapêuticos, que começa com Jean de Roquetaillade e é explicada em todas as suas potencialidades no século XIV com a reforma da medicina de Paracelso. Durante o século XV assiste-se a uma notável produção de textos alquímicos; apresentam-se como reelaborações e integrações das doutrinas dos séculos precedentes, mas a um nível teórico conceptual mais baixo, que conduz a um empobrecimento da investigação até cair na fraude.

V. também: *A influência islâmica nas matemáticas europeias*, p. 479;
A alquimia na Europa dos séculos XIII e XIV, p. 509;
A Quaestio da alquimia, p. 514;
Mineralogia e metalurgia na Europa dos séculos XIII e XIV, p. 520.

TEOLOGIA E ALQUIMIA

de Andrea Bernardoni

O debate sobre a transmutação leva à interrogação sobre a legalidade da alquimia, dado que, se, por um lado, a transformação das espécies encontra justificações no plano teórico, por outro, permanecem verdadeiras as dúvidas de carácter ontológico sobre se é humanamente possível intervir e alterar os processos de geração naturais. Na base destas considerações são levantadas questões de carácter moral e teológico, formalizadas pela primeira vez no âmbito da filosofia escolástica nas obras de Tomás de Aquino e de Egídio Romano.

Tomás de Aquino e Egídio Romano

Embora Tomás (1221-1274) nunca enfrente de maneira sistemática o problema da transmutação das espécies, no seu comentário às afirmações de Pedro Lombardo (c. 1095-1160) apodera-se dos argumentos antitransmutação, expressos por Avicena (980-1037) em *De Congelatione et Conglutinatione Lapidum*, para negar aos demónios a possibilidade de fazerem modificações essenciais nos corpos naturais; assim, pela primeira vez, a alquimia é associada explicitamente a uma atividade demoníaca, deslocando o debate sobre a legalidade desta disciplina do plano epistemológico e tecnológico para o plano

teológico. Ainda nesta obra, Tomás exprime-se mais uma vez de maneira negativa contra a transmutação das espécies, aduzindo como argumento o *virtus loci*, que nega a possibilidade de um metal poder ser reproduzido artificialmente fora dos locais naturais onde agem as virtudes mineralizadoras que determinam a sua geração. O juízo de Tomás é radical: todas as tentativas de reprodução artificial de substâncias naturais, uma vez geradas em lugares diferentes dos naturais, serão necessariamente falsas.

Ainda mais incisiva e direta é a intervenção de Egídio Romano (c. 1247-1316), que, desenvolvendo os temas trazidos à luz por Tomás, afronta o problema da alquimia diretamente no plano das suas consequências teológicas. Na sua *quaestio*, reclamando-se do *sciant artifices* e do argumento de Tomás da *virtus loci*, Egídio conclui que o homem não se pode substituir a Deus e reproduzir o ouro natural e que, por isso, os produtos da arte estão separados e subordinados aos naturais. Para Egídio, as argumentações a favor da geração artificial dos metais, baseadas no facto de os artesãos poderem produzir substâncias não presentes na natureza, como, por exemplo, o vidro, não são defensáveis; de facto, fenómenos como a produção do vidro são explicáveis com argumentações análogas às que explicam a geração espontânea das abelhas, segundo as quais, estes insetos nascem por um princípio material (a carne em putrefação). Por sua vez, no que diz respeito à geração dos metais, Egídio faz um paralelo com as espécies vegetais, que não podem ser geradas sem a semente específica fora do seu lugar natural (a terra); assim, também os metais, que são governados pelos mesmos princípios dos vegetais, não são reprodutíveis artificialmente fora das entranhas terrestres. Para Egídio, embora os alquimistas tivessem sido bem-sucedidos na iniciativa da produção do ouro artificial, esta nova substância nunca poderia substituir a natural porque, como Avicena, considera as espécies naturais imutáveis, logo, não reprodutíveis. Para Egídio, a produção do vidro não pode ser adotada como argumento a favor da transmutação, porque não se trata da imitação de uma espécie natural, mas de uma invenção do homem, isto é, algo que no plano ontológico é inferior aos corpos naturais. Dado que as espécies naturais não são reprodutíveis artificialmente, a arte pode igualmente criar novas substâncias não presentes na natureza, mas que, em relação às naturais, serão inferiores e estéreis, como no caso das mulas, que são o resultado da união não natural de duas espécies diferentes. Em suma, para Egídio, continua válido o conceito aristotélico de arte, que a considera subordinada à natureza.

As argumentações de carácter ontológico e jurídico conduzem a curto prazo

às primeiras condenações oficiais da alquimia. A partir de 1273, os capítulos gerais das ordens dominicana e franciscana começam a emanar proibições para impedir que os seus membros se dediquem ao estudo e à prática da arte alquímica, incluindo na sua condenação a posse de livros e instrumentos de destilação; em 1317, admoestações e sanções culminam na promulgação da bula papal *Spondent Quas non Exhibent*, decretada por João XXII (c. 1245-1334, papa desde 1316), que declara os alquimistas culpados enquanto fautores de promessas vãs. Em 1396, o inquisidor da coroa de Aragão, Nicolas Eymerich (1320-1399), reclamando-se da bula papal, escreve *Tractatus contra Alchimistas*, onde, além de condenar a alquimia como arte frívola, confirma que a relação entre arte e natureza não pode ser de modo algum de intercâmbio, mas exclusivamente de hierarquia: os alquimistas não têm o poder de criar as espécies naturais porque essa função só compete a Deus. A novidade da intervenção de Eymerich consiste em focalizar as suas críticas no plano teológico; os alquimistas são colocados ao lado dos demónios e acusados de necromancia, confirmando-se ao mesmo tempo com decisão que o homem não pode intervir nos processos de geração e corrupção das espécies naturais.

V. também: Tomás de Aquino, p. 346; *A alquimia na Europa dos séculos XIII e XIII*, p. 509.

MINERALOGIA E METALURGIA NA EUROPA DOS SÉCULOS XIII E XIV

de Andrea Bernardoni

No âmbito da mineralogia e da metalurgia, o período abrangido pelos séculos XIII e XIV caracteriza-se pela consolidação da indústria do ferro e pelo regresso à utilização alargada também dos outros metais na ourivesaria e na escultura.

O desenvolvimento da engenharia militar e civil favorece a introdução de novas técnicas de extração de minerais e a laboração dos metais que conduzirão, especialmente na Germânia, à renovação e potenciação de todo o sector mineiro metalúrgico.

A mecanização das minas

Em *De Proprietatibus Rerum*, o franciscano Bartholomeus Anglicus (c. 1190-c. 1250), referindo-se à Inglaterra de meados do século XIII, sublinha que

a utilização do ferro tinha ampla aplicação tanto em fins militares (armas afiadas, partes cada vez mais consistentes das máquinas de guerra e ferraduras dos cavalos) como na construção civil (realização de correntes, cambotas, pregos, presilhas e dobradiças), ou na agricultura (produção dos apetrechos para trabalhar a terra). No final do século XIII e início do século seguinte, são abertas novas minas e são feitas experiências para aperfeiçoar sistemas de drenagem dos poços das minas para substituir o tradicional e pouco eficiente balde de pele levado para a superfície a braços ou com um sarilho. Um novo sistema de drenagem consiste em escavar canais de escoamento abaixo do nível do poço ou da bacia de recolha das águas infiltradas nas galerias, mas as dificuldades de manutenção destas condutas provocam entupimentos. Na Saxónia, e depois na Boémia, no Harz e na Baviera meridional, são experimentadas máquinas para retirar a água alimentadas por motores de tração animal e, em seguida, onde a presença de cursos de água o permitia, também com motores hidráulicos. A aplicação do motor hidráulico aos sistemas para a educação da água marca uma viragem decisiva na tecnologia mineira que só se concretiza a partir do século XV.

No século XIV, os sistemas para a preparação do mineral para a fusão (lavagem, rotura e trituração) ainda são executados manualmente ao ar livre, mas a introdução de engenhos na energia hidráulica, especialmente nas minas alemãs e alpinas, leva a uma utilização progressiva de malhos acionados pela força da água. Os primeiros investimentos maciços para o desenvolvimento da atividade metalúrgica ocorrem na produção da prata, extraída do mineral de chumbo argentífero na Saxónia; depois da extração, o mineral é lavado, triturado, fundido e submetido a repetidos processos de copelação até à obtenção da prata no seu máximo grau de pureza.

Na passagem do século XII para o XIII, destaca-se a aplicação da energia hidráulica para o acionamento dos foles e dos malhos nas minas de prata da região alpina de Trento e do Tirol e na indústria siderúrgica da Estíria, Caríntia, Lorena e do Delfinado; no início do século XIV, estão já em funcionamento sistemas de bombagem do ar com fole duplo capaz de fornecer um fluxo constante. A partir do século XIV, três tipologias de aparelhos siderúrgicos começam a substituir as velhas ferrarias. A primeira é o forno catalão que, embora com origem na Antiguidade Tardia, só se difunde em toda a Europa durante a Baixa Idade Média para a produção do ferro com o método direto. Esta técnica, que não consegue desenvolver as temperaturas necessárias para a fusão (1538°) e, por isso, é denominada laboração a «baixo fogo», separa o

metal do mineral no estado pastoso. O ferro assim obtido é depois laborado na forja e submetido a tratamento de cementação para o transformar em aço. Este tratamento é executado aquecendo o produto de ferro, previamente adicionado a uma mistura de substâncias carburantes (predominantemente carbono), até cerca de 900°. Esta temperatura permite a absorção superficial do carbono que, com o arrefecimento, fica aprisionado na estrutura cristalina do ferro conferindo-lhe uma maior dureza superficial. Outro tratamento térmico para o endurecimento superficial do ferro é a têmpera, executada submetendo o produto a um brusco arrefecimento na água ou em óleos refrigerantes.

A renovação das instalações de fundição e a descoberta do ferro fundido

A inovação mais importante no âmbito da siderurgia é a introdução de fornos verticais de maiores dimensões como o *Osmund* escandinavo e o *Stückofen* alemão; são fornos de secção cilíndrica ou quadrada com um desenvolvimento em altura duplo ou triplo dos fornos comuns de manga que dificilmente atingiam os dois metros. O maior desenvolvimento em altura conjugado com um fluxo de ar constante, garantido pelo sopro potente dos foles hidráulicos, favorece o início das reações de oxirredução que provocam a fusão do mineral de ferro produzindo o ferro fundido que, até então, só tinha sido obtido casualmente e sem que se distinguisse do ferro; nos vales alpinos, especialmente em Bérgamo e Brescia, há testemunhos mais antigos, que remetem este tipo de laboração para o século XIII, que com o desenvolvimento da siderurgia conduz à introdução do método indireto na produção do aço. O ferro fundido tem características mecânicas inferiores às do ferro obtido anteriormente, mas a possibilidade de o trabalhar através da fusão favorece a sua difusão na produção de produtos de grandes dimensões como armas de fogo, couraças, fundos de lareiras, bases dos fogões, placas para túmulos. Para poder melhorar as suas propriedades mecânicas e para que possa ser utilizado para a produção de utensílios, armas e armaduras, o ferro fundido deve ser submetido a um tratamento térmico de descarbonização. Esta operação é executada com o aquecimento sucessivo de barras de ferro fundido dentro de banhos de ferro fundido líquido alternados com sessões de martelamento na bigorna.

Cobre, prata, ouro

Outro metal muito difundido na Idade Média é o cobre, presente nas jazidas

tanto no estado metálico como no estado mineral. Minerais como a cuprite e a malaquite, aquecidos a cerca de 1000°, fundem depositando o metal no cadinho. Por sua vez, a prata, além de serem raras as jazidas no estado natural, está presente na natureza principalmente na galena, um mineral de chumbo argentífero, do qual se extrai através dos processos de fusão e copelação. De modo análogo, o ouro encontra-se na natureza no estado natural sob a forma de palhetas e pepitas contidas em pedras como o lápis-lazúli ou o quartzo, de onde é extraído através do método da amálgama com o mercúrio. A grande parte do ouro e da prata trabalhada na Idade Média Tardia provém das regiões a leste do Reno.

Depois da descoberta das jazidas argentíferas de Freiberga, cerca de 1136, a indústria argentífera da Europa central cresce de maneira notável até 1348, quando a crise demográfica causada pela «peste negra» determina a suspensão das atividades mineiras durante cerca de um século. Por estes anos – segundo parece em 1325 –, sempre na Germânia, aparecem as armas de fogo; no século seguinte, além de revolucionar o modo de combater, contribuem, talvez mais do que qualquer outra coisa, para incentivar o desenvolvimento da metalurgia e o aperfeiçoamento de técnicas para a exploração cada vez mais intensiva das jazidas mineiras.

V. também: *O apogeu das ciências matemáticas islâmicas*, p. 484;

Teorias da substância e das suas mutações, p. 499;

A física do movimento e a ciência dos pesos, p. 503; *A Quaestio da alquimia*, p. 514;

Da transmutação metálica à alquimia do elixir, p. 516; *As artes mecânicas*, p. 542;

Roger Bacon e a ciência experimental, p. 545.

SABERES DO CORPO, DA SAÚDE E DA CURA

A MEDICINA NAS UNIVERSIDADES E A ESCOLÁSTICA MÉDICA

de Maria Conforti

Precedida da criação da escola médica de Salerno, desde o final do século XII e até ao século XIV, verifica-se na Europa ocidental uma inovação decisiva para o ensino e para a organização profissional da medicina e para aqueles que a praticam: afirmam-se as universidades. Sendo na sua maioria associações espontâneas de alunos e professores, de cunho laico – não obstante a presença significativa, fora de Itália, das faculdades de teologia –, os studia são o produto do renascimento e do desenvolvimento dos núcleos urbanos, bem como da melhoria das condições sociais e económicas.

Nascimento dos novos centros universitários

Na segunda metade do século XII são fundadas as universidades de Montpellier, do Languedoque, do Sul de França, e de Paris. Em Itália, Salerno perde rapidamente importância a favor de Parma e, sobretudo, de Bolonha; em ambos os centros afirmam-se escolas médicas particularmente competentes no sector da cirurgia. Pádua, que se tornaria nos séculos seguintes o principal centro de ensino médico na Europa, segue-se pouco depois. No século XIV, novas fundações de universidades interessam sobretudo a Europa centro-setentrional, sem que diminua a capacidade de atração das instituições mais antigas. A fundação e a afirmação das universidades assinalam um declínio de outras instituições educativas, como os *studia* dos franciscanos, os principais centros de instrução extrauniversitários, que não ofereciam – como três séculos mais tarde os colégios dos jesuítas – uma educação no campo médico. No primeiro período da sua existência, não é fácil estabelecer com segurança quantos estudantes frequentavam cada universidade, nem as regiões. No entanto, é indiscutível que os *studia* representaram um fator essencial na

afirmação de uma cultura homogênea a nível europeu, cujos representantes se deslocavam entre as diversas regiões e partilhavam uma língua – o latim – e uma bagagem de terminologia e noções comuns. As faculdades de medicina são o local privilegiado de nascimento e de desenvolvimento de uma cultura científica e filosófica de uma notável amplitude, que não se limitava à ciência ou à prática da cura.

As faculdades de medicina. Os *physici*

Existem faculdades de medicina em todas as universidades fundadas antes de 1500, mas com uma distribuição geográfica muito variada, que se reflete no peso da própria faculdade no interior dos *studia*. De facto, as faculdades de medicina não são as primeiras a abrir e mantêm quase sempre um carácter relativamente subordinado às faculdades de jurisprudência. No entanto, as modificações impostas à cultura médica e científica da reorganização do saber nas universidades revelam-se mais fortes e mais duradouras do que as ocorridas na cultura teológica ou jurídica. Na base destas mutações estão diversos fatores, entre os quais a maior disponibilidade de textos em latim, traduzidos ou retraduzidos do grego e do árabe, mas também e, sobretudo, a necessidade de regular as profissões da medicina nas cidades, novamente povoadas por camadas interessadas no consumo de cuidados e na regulação das atividades de quem os fornece. De facto, as universidades determinam a criação de uma hierarquia de médicos não confiada à capacidade de acesso de cada indivíduo a textos ou a técnicas, mas formalizada numa estrutura conotada pela posição de excelência do médico educado na universidade e capaz de utilizar o latim, o *physicus*. Se as primeiras tentativas de regular as profissões médicas ocorrem num estado centralizado – como as constituições de Frederico II (1194-1250, imperador desde 1220) na Itália meridional –, a prerrogativa é rapidamente atribuída às universidades: em 1271, a Faculdade de Medicina de Paris proíbe aos não *physici* a prescrição de tratamentos e fármacos, porque não têm condições de compreender a etiologia, isto é, o sistema das causas das patologias. Não se trata de um exemplo isolado ou excecional. Assim, os médicos *physici* situam-se no centro de um sistema profissional e social, que, se por um lado exalta a sua posição, por outro, acentua o seu isolamento e sua identidade ambígua, por exemplo, em relação a outros assistentes, como os barbeiros-cirurgiões ou os boticários, protegidos e enquadrados pelas corporações de ofício (Pelling). Em Itália, onde o modelo da relação entre educação universitária e sistema das licenças é elaborado para depois ser

exportado para toda a Europa, o sistema universitário prevê uma *universitas* de estudantes e leitores apoiada por um colégio doutoral, que confere os títulos, mas que inclui, além dos professores seniores da faculdade, também médicos que trabalham na cidade. De facto, a universidade é em muitos casos uma instituição com um forte carácter municipal, financiada pelas cidades ou pelo Estado; isto reforça as suas ligações com o tecido urbano e o território e atribui à autoridade do médico um papel específico na cena pública.

O método de aprendizagem e as fontes

A cultura da época das universidades é a escolástica, um método de raciocínio e uma técnica (análise, crítica) de organização do saber fundados nos textos de lógica e de filosofia natural de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.), cuja reintrodução no Ocidente ao longo do século XIII representa uma das grandes revoluções intelectuais da Idade Média Tardia. O aspeto mais visível da escolástica é a adoção – com fins didáticos, mas não só – de um sistema centrado em *quaestiones* (dúvidas, ou problema sobre pontos específicos) e *disputationes* (o exercício na citação e discussão das fontes credíveis), que hoje parecem livrescas, repetitivas e totalmente afastadas da experiência da cura, e até contrárias às doutrinas de Hipócrates (460-459 a.C.-375/351 a.C.). Pelo contrário, o hábito de utilizar agilmente as fontes antigas e, eventualmente, de as contrapor e de as criticar bem como a capacidade de afrontar problemas de extrema complexidade com sofisticados instrumentos lógicos não são estranhos ao florescimento da medicina e da ciência pré-renascentistas em centros como Pádua, ou em disciplinas aparentemente muito distantes do método aristotélico, como a investigação anatômica. Aliás, a adoção de Aristóteles como autoridade científica máxima não é problemática e a leitura dos autores antigos é frequentemente muito diferente da aceitação acrítica que será depois censurada às gerações precedentes pelos primeiros humanistas.

Além disso, existem dificuldades notórias de conciliação entre a tradição aristotélica e a tradição hipocrático-galénica. A principal talvez diga respeito aos órgãos vitais: os textos aristotélicos exibiam um claro cardiocentrismo, enquanto no sistema de Galeno se pendia para «centros» corpóreos tripartidos e se atribuía um papel de preeminência ao cérebro. Questões conexas e muito debatidas são as dos nervos do coração e da relação entre mente e sentidos. Um outro ponto controverso é o do mecanismo da reprodução: para Aristóteles, a semente masculina desempenha um papel essencial na formação do embrião, enquanto, para Galeno (c. 129-c. 201), existe uma semente masculina e uma

feminina. A dificuldade de manter unidas doutrinas diferentes, senão mesmo em oposição aberta, já tinha sido percebida pelos autores árabes e resolvida com soluções originais e variadas. Se Avicena (980-1037), por exemplo, ensinava confiando em Aristóteles para as verdades científicas, mas seguia Galeno na prática do diagnóstico e na terapêutica, Averróis (1126-1198), em *De Corde*, refutava as explicações de Galeno, mas também não aceitava completamente as de Aristóteles. A oposição tem uma cronologia própria: se no século XIII, na vaga da tradução – já de si tardia – de *Parva Naturalia* e, depois, dos trabalhos biológicos, prevalece a leitura e a interpretação de Aristóteles, no século XIV verifica-se um tímido regresso a Galeno, evidente, por exemplo, no renovado interesse pela anatomia revelado por autores, como Mondino de Liuzzi (c. 1270-1326), que, precisamente nos textos do médico de Pérgamo, aprendem que a morfologia do corpo humano e dos órgãos é de importância vital para o médico. De qualquer modo, longe de ficarem engessados e imóveis, os modelos antigos sofrem todo o tipo de modificações e inovações, mesmo de carácter sincrético, como é evidente na discussão sobre as *facultates* (Siraisi).

Um currículo composto

Em Itália, onde as universidades estão tradicionalmente privadas das faculdades de teologia, afirma-se um modelo particular de relação entre Faculdade de Artes e Faculdade de Medicina: o carácter propedêutico da primeira em relação à segunda e o facto de muitos ensinamentos filosóficos serem atribuídos a médicos e dirigidos a futuros médicos reforçam a ligação entre filosofia natural e medicina e juntas dão ao ensino da filosofia um forte cunho «científico». A ligação entre prática de cura e mundo natural é óbvia para os médicos educados pelos textos antigos: na manifestação das patologias, no prognóstico e na terapêutica, e na própria determinação da constituição corpórea individual, as relações com as estações, o clima, a geografia, mas também com o céu, são consideradas centrais. O saber astronómico e astrológico é muito mais do que acessório para o médico, bem como o saber dos fenómenos do mundo que aristotelicamente se definia «sublunar».

Além disso, a estreita ligação com o ensino nas faculdades de artes e o «cimento» fornecido pela filosofia aristotélica permitem uma uniformidade dos *curricula*, que representa uma das oportunidades das universidades italianas e um poderoso fator de internacionalização do debate científico. Nas faculdades de artes, sobretudo a partir do século XIV, ensina-se lógica, filosofia natural,

geometria, astronomia-astrologia. A exigência de uma transmissão uniforme do saber, formalizada nos *curricula* e controlável no plano social e político, tem também como consequência a criação de um *corpus* textual estável, «de manual», e substancialmente semelhante em toda a Europa, baseado em *Articella* e em *Cânone*, de Avicena. No século XIII, os comentários a *Articella* tornam-se o núcleo principal do ensino médico; efetivamente, a partir de 1260, a recolha na sua forma padronizada inclui não só os textos mas também os comentários, e nesta forma ampliada é adotada por Taddeo Alderotti (c. 1215-c. 1295) e Mondino de Liuzzi, em Bolonha, mas também em Paris e em Montpellier. De resto, na segunda metade do século XIII, o intercâmbio e as intensas relações entre estes e outros centros menores de ensino não abrangem apenas os textos didáticos ou produzidos para o vasto público de estudantes. De facto, também circulam obras e traduções de Galeno em edições luxuosas, destinadas a um consumo de alto perfil, ao debate entre estudiosos, ainda que sempre no âmbito dos *studia*.

V. também: *Universidades e ordem dos estudos. O método escolástico*, p. 319;
A retórica das universidades nas cidades, p. 583;
O ensino da música na época das universidades, p. 843.

ESCOLAS E MESTRES DE MEDICINA EM ITÁLIA E NA EUROPA

de Maria Conforti

Entre as escolas médicas europeias mais antigas, encontra-se a de Montpellier, herdeira direta da escola de Salerno. A escola da cidade do Languedoque, região do sul de França, está aberta às diversas influências culturais do Mediterrâneo: judaicas (embora o ensino fosse proibido aos judeus), mas sobretudo islâmicas. A instituição, já ativa a partir de meados do século XII e bem organizada nas primeiras décadas do século XIII, é uma das primeiras a dotar-se de estatutos que regulam a sua organização. Mas Itália é nestes séculos o lugar privilegiado de uma medicina «das cidades»: geralmente, médicos e curadores assumem uma visibilidade notável também na cena cívica e política, distinguindo-se na vita activa civilis, para utilizar uma expressão de origem tomista.

Montpellier, Arnau de Vilanova

Em Montpellier, são bem conhecidas as obras de tradição ocidental recente, mas virada para o empirismo, como o trabalho de Gilbertus Anglicus (c. 1180-c. 1250), médico inglês da segunda metade do século XIII, cujo *Compendium Medicinæ* goza de grande sucesso. Em 1309, Clemente V (1260-1314, papa desde 1305) promulga uma bula que contém, entre outras coisas, os 15 textos a utilizar para o ensino da medicina em Montpellier, nomeadamente de Galeno e de diversos árabes; a lista, revista em 1340 com o acréscimo de outros tratados, torna-se rapidamente canónica. Entre os seus mestres está Gilles de Corbeil (século XIII), que tinha estudado em Salerno e ensinado em Montpellier e em Paris.

Mas o protagonista da fase mais antiga da escola, destinada a permanecer com Paris a primeira faculdade de medicina de França até ao século XIX, é Arnau de Vilanova (1240-1311), uma das personalidades mais fascinantes da medicina e da cultura científica medieval. Catalão, talvez de origem judaica, estuda em Montpellier cerca dos anos 60 do século XIII e torna-se médico da corte da Casa de Aragão. Tem um grande sucesso como médico praticante e, tendo curado papas e reis, a sua fama difunde-se em toda a Europa, mas parece não ter sido um inovador da clínica e da medicina prática. Como especialista de textos e tradutor, Arnau encarna a mescla de diferentes culturas do sul de França: conhece o árabe e traduz Avicena (980-1037), *De Viribus Cordis*, e Galeno (c.129-c. 201), *De Rigore*, do árabe. Sabe-se que utiliza para o ensino uma grande variedade de textos, mesmo de Hipócrates. A partir do final do século, Arnau estabelece-se em Montpellier, ensinando no *studium* e inspirando a sua reorganização em sentido escolástico no início do século XIV. A sua biblioteca, que pode ser reconstruída através do inventário redigido após a sua morte, tem cerca de 100 volumes e mostra a amplitude dos seus interesses, compreendendo as traduções de Salerno e as traduções constantinianas, as mais recentes do árabe, e as obras recentíssimas de reelaboração ocidental a exemplo dos textos árabes. Esforçando-se por dar uma sistematização à medicina em bases galénicas, os seus escritos mostram a evolução de um pragmatismo inicial para um maior interesse por problemas filosóficos. Em *Aphorismi de Gradibus*, apresenta teorias e escritos árabes, sobretudo de Al-Kindi (?-c. 873), para construir uma medicina e uma farmacologia de base quantitativa. O interesse por problemas teóricos e formais é acompanhado, no pensamento de Arnau, pelo interesse singular por questões teológico-religiosas e milenaristas, que acompanham os seus últimos anos. Lutando por uma reforma radical da

Igreja, toma posições que lhe custam críticas bastante duras do clero e, em particular, de Bonifácio VIII (c. 1235-1303, papa desde 1294). As discussões sobre a posição religiosa de Arnau evidenciaram a sua originalidade, mas também contribuíram para pôr em foco a importância da formação religiosa para a compreensão da medicina deste período.

O *studium* de Bolonha

O médico bolonhês Taddeo Alderotti (c. 1215-c. 1295), por exemplo, traduz em italiano (do latim) uma versão breve de *Ética a Nicómaco*, de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.). A elaboração intelectual é acompanhada de um nova vaga de traduções: Pietro d'Abano (1257-c. 1315) completa, entre outras, a tradução de *De Sectis*, de Galeno, iniciada por Burgúndio de Pisa (c. 1110-1193). Melhor fama e sorte têm as traduções de Niccolò da Reggio (1280-?), médico calabrês que tinha estudado e ensinado em Salerno e em Nápoles e que estivera ao serviço da Casa de Anjou, em particular, de Roberto de Anjou (1278-1343, rei desde 1309), que o encoraja na sua atividade, e que, em 1334, inicia em todo o reino uma campanha de investigação de manuscritos gregos, adquirindo-os também no Oriente. As obras traduzidas por Niccolò têm uma circulação notável, sobretudo na área francesa, através da cúria papal de Avinhão.

O *studium* de Bolonha, tem entre os seus principais mestres Taddeo Alderotti. Não se sabe muito da sua educação e pode levantar-se a hipótese de ter sido adquirida junto dos franciscanos ou dos dominicanos. Torna-se um homem rico e de sucesso graças à prática, mas ao mesmo tempo escreve muito: comentários e glosas a *Aforismos*, de Hipócrates, e a *Isagoge*, de Porfírio; diversos comentários a Aristóteles, entre os quais a versão em vulgar de *Ética a Nicómaco*, já referida. O seu ensino em Bolonha começa cerca de 1260, numa universidade com um forte envolvimento da municipalidade, por exemplo, no pagamento dos leitores, e dominada pela Faculdade de Leis. A escola de Taddeo torna-se a principal em Itália: efetivamente, os seus muitos alunos são os protagonistas da geração seguinte até à peste de 1348; entre eles, Bartolomeo da Varignana (?-c. 1321), Dino del Garbo (?-1327), Pietro Torrigiano, Mondino de Liuzzi (c. 1270-1326). Bolonha, como muitas outras universidades italianas que se seguem, tem um dos seus pontos fortes na estreita conexão entre a Faculdade de Medicina e a Faculdade de Artes, logo, entre o ensino da medicina e da filosofia natural. Não obstante, em Taddeo e nos seus alunos é possível encontrar uma forte acentuação da ligação entre medicina e cirurgia, além de um interesse pela anatomia. Não está ainda

madura uma verdadeira distinção entre teoria e prática médica e, pelo contrário, não obstante a importância atribuída ao aristotelismo na explicação dos fenómenos naturais, tende a negar-se um estatuto puramente teórico à medicina. Outra questão é a do averroísmo e da heterodoxia de Taddeo e da sua escola, legíveis com precisão no esforço de institucionalização do ensino da lógica aristotélica. Por outro lado, Taddeo e os seus alunos têm um interesse limitado, e em certos casos até uma oposição, em relação ao determinismo astrológico.

Pádua

Pietro d'Abano está ligado à história da Universidade de Pádua, mas passou muitos anos a viajar, também no Oriente, até Constantinopla; depois de alguns anos de estudo em Paris volta a ensinar em Pádua, em 1306 ou 1307. A sua obra mais conhecida é *Conciliator*, uma síntese filosófica e médica das posições de diversos autores sobre *quaestiones* específicas. Mas os seus escritos são notáveis sobretudo pela abertura do saber médico a outras práticas e disciplinas científicas: a lógica; a astrologia e a astronomia; a magia. Pratica a astrologia a diversos níveis: interessa-se pelos nascimentos (horóscopos pessoais); estuda a relação entre os dias ditos críticos, logo, o surto e o decurso das patologias, e o fornecimento das terapias, em conexão com a configuração dos corpos celestes; torna-se célebre pelos seus avançados conhecimentos astronómicos. Pádua começa assim a configurar-se como um centro de difusão do saber astronómico-astrológico, ao contrário, como vimos, de centros como Bolonha, onde prevalecem as preocupações prático-médicas e didáticas. O interesse de Pietro d'Abano pela farmacologia e pela terapia dirige-se também para a fabricação de amuletos; a sua ortodoxia é muitas vezes posta em causa e, num certo sentido, a sua figura situa-se na linha de revalorização naturalista da magia, entendida como um saber operativo, desenvolvida depois com sucesso na filosofia italiana do Renascimento.

A cirurgia

Não obstante a época da escolástica ser normalmente considerada como uma época de triunfo do saber teórico e abstrato, algumas das maiores inovações deste período, também no plano metodológico, devem-se ao desenvolvimento e à renovação da cirurgia. A medicina e a cirurgia são as duas únicas práticas médicas sobre as quais se pode falar de uma exclusividade ocupacional: quem as pratica habitualmente não exerce outras profissões. A cirurgia é generalista,

com exceção da odontologia, reservada a profissionais especializados. Cerca de 1300, segundo Pietro d'Abano, afirma-se um *leitmotiv* que irá ser retomado em seguida, o da maior certeza da cirurgia em relação aos outros ramos da medicina. O aparecimento de uma geração de cirurgiões «formados e ambiciosos» é uma novidade muito significativa (Siraisi), assim como o facto de a cirurgia ser tratada à parte em textos dedicados exclusivamente a este assunto. Trata-se de um saber com um forte cunho teórico e não apenas de um conjunto de técnicas manuais; e trata-se de um saber que nas universidades goza de uma certa consideração, que perderia mais tarde.

Inspirada pelas numerosas traduções de textos efetuadas nos séculos XIII e XIV, a cirurgia culta é inicialmente sobretudo italiana: Rogerius Salernitanus está ativo em Parma cerca de 1170, e produz um texto que ilustra intervenções práticas, e que só é suplantado por um manual com enorme sucesso, que foi difundido por todo o lado, *Rolandina*, de Rolando de Parma (c. 1230-?), seu aluno: mas trata-se na realidade de uma edição comentada de *Practica Chirurgiae*, de Rogerius.

Bruno da Longoburgo (c. 1200-c. 1285), um calabrês, está ativo em Pádua cerca de 1250; e, nos mesmos anos, Teodorico Borgognoni (c. 1206-c. 1298), de Luca, está ativo em Bolonha. Também em Bolonha – mas não só – trabalha Guilherme de Saliceto (c. 1210-c. 1277), cuja *Chirurgia*, em duas versões de 1258 e de 1275, só é substituída no uso corrente pelas obras francesas seguintes. O mestre Lanfranco de Milão (?-1306), autor de *Chirurgia Magna* (1270), muda-se para Paris no final do século levando consigo o saber cirúrgico italiano. Henri de Mondeville (1260-1320) escreve o primeiro texto de cirurgia em francês. E ainda em França é elaborado o novo, e em muitos aspetos definitivo, texto de referência para a arte cirúrgica, *Inventarium sive Chirurgia Magna* (1363), de Guy de Chauliac (final do século XIII-1368). Segundo um dos seus maiores intérpretes, a obra, ainda utilizada no século XVI, «marca o fim da medicina medieval – no duplo sentido de completude e conclusão» (Mc Vaugh). Guy de Chauliac estudara em Montpellier, formara-se em Bolonha e distinguira-se como médico dos papas em Avinhão.

V. também: *Bonifácio VIII e o primado da Igreja*, p. 48;

A inquisição episcopal e a inquisição pontifícia, p. 229;

Alberto Magno e a Escola de Colónia, p. 341; *Raimundo Lúlio*, p. 396.

MEDICINA E CIRURGIA EM ITÁLIA

Nos anos que precedem a peste de 1348 observa-se em grande parte da Europa um aumento no consumo de cuidados, acompanhado por uma atitude muito realista e «racional» em relação à medicina. A par de uma medicina de «leitores» de textos latinos (Jacquart), capaz de os interpretar e criticar, isto é, a par da medicina dos physici, desenvolve-se uma prática viva e rica que ainda é, em certos aspetos, pouco conhecida, gerida por figuras tradicionalmente pouco visíveis na documentação escrita, como as mulheres ou os simples curadores.

Não obstante não haver conflitos particularmente graves entre os curadores, a medicina culta consegue estabelecer-se e fazer valer as suas razões, senão mesmo afirmar completamente a sua preeminência no mercado dos cuidados. Além disso, o sucesso da medicina culta e universitária não parece ser devido aos seus praticantes, mas aos pacientes, que se encontram na primeira fila a promover as razões e a fundar o sistema de controlo de licenças que os vê como protagonistas.

A disseminação da medicina

Não existe só o mundo das universidades e da alta cultura médica: do mesmo modo que os textos em latim são acompanhados por uma produção de textos em vernáculo, mais ou menos rica consoante as regiões europeias e a cronologia considerada, muitos curadores adquirem as técnicas através de uma transmissão informal, na botica ou em família, ou a exercer a terapia nos contextos mais variados, da família à vizinhança, das áreas rurais aos mosteiros e aos conventos.

As mulheres, como foi demonstrado pela historiadora norte-americana Monica Green, não se limitam a prestar ajuda às outras mulheres, isto é, a tratar casos de obstetrícia ou ginecologia; em muitos casos documentados – como em Salerno nos séculos XI e XII, ou em Florença, e no reino de Aragão no século seguinte –, as mulheres exercem em nome próprio o ofício da cura e atribuem-se o título de *medicae*. Os conhecimentos e as crenças da medicina culta universitária infiltram-se depois noutros âmbitos profissionais e sociais, chegando também ao nível mais humilde dos curadores. Isto é testemunhado pela ampla variedade de textos escritos e difundidos para um público em condições de aceder à língua escrita, mas – por exemplo – não em latim, ou nas formas mais sofisticadas de elaboração filosófica. Textos em vernáculo

derivados da produção «alta» são provavelmente lidos e utilizados também pelos pacientes.

A terapia das águas, o exercício da profissão médica

Um exemplo interessante das mutações ligadas às atividades de cuidados e de higiene é o da utilização para fins terapêuticos das fontes minerais, cujo uso provavelmente nunca se perdera, mas que conhece um renovado interesse a partir dos séculos XIII e XIV. Em Itália, inicialmente, as regiões privilegiadas eram as dos Campi Flegrei, a norte de Nápoles – ricas de referências clássicas; em seguida, o uso dos banhos estende-se para norte, incidindo em fontes não mencionadas nos textos clássicos, e na vaga do que ficou identificado como a nova oportunidade de noção de *recreatio corporis* (Paravicini Bagliani). Os médicos *physici* compreendem rapidamente que convém acompanhar o gosto demonstrado pelas elites por este tipo de tratamento e reutilizam a literatura antiga para a redação de tratados específicos. Neste género, distinguem-se os italianos, como Gentile da Foligno (?-1348), falecido durante a peste de 1348, que compõe os primeiros tratados expressamente dedicados aos banhos e às águas minerais. Os médicos servem-se da sua «dupla» *expertise* em filosofia natural e medicina para se apresentarem ao público como mediadores privilegiados na prática dos banhos, no esforço de levar os pacientes a uma utilização regulada e medicamentada desta forma terapêutica.

De facto, geralmente – e esta consideração é tão válida para os *physici* como para os cirurgiões –, a prática podia ser muito mais rentável do que o ensino, e habitualmente acompanhava-o, permitindo a alguns médicos «de excelência» manter, juntamente com a cátedra universitária, uma ampla clientela. O médico físico torna-se neste período um especialista a quem se pedem – e se pagam – pareceres em domínios contíguos à medicina, em disciplinas ou saberes, como a astrologia ou a determinação da constituição individual, que o médico tinha aprendido na universidade; mas também em domínios, como a magia ou a fabricação de talismãs, que eram mais facilmente transmitidos através de canais extrauniversitários. Embora só uma parte restrita da população possa pagar um tratamento, o acesso à medicina não é tão limitado como se poderia pensar e a oferta é diferenciada e está em contínuo crescimento, pelo menos até à crise provocada pela epidemia de peste de 1347/1348. Embora até àquela data os *physici* com um título universitário escasseassem em muitas zonas da Europa, por causa da distância dos centros universitários, e embora seja um pouco difícil avaliar realisticamente a proporção entre o número de habitantes e a

quantidade de curadores, os dados disponíveis para algumas zonas onde a documentação é mais abundante – ou pelo menos mais estudada –, como Florença, o reino de Aragão ou França, mostram uma presença homogênea dos curadores e uma distribuição no território não diferente da distribuição no período renascentista.

Barbeiros, boticários, curadores

O caso, estudado por Michael McVaugh, da prática de medicina no reino de Aragão antes da peste, é tanto mais significativo porquanto a documentação conservada nos arquivos é muito rica e permite não só uma comparação entre as cidades e as zonas menos habitadas da região espanhola mas também com outras zonas da Europa. Quem usufrui dos serviços da medicina não é só a família real aragonesa, e quem fornece tratamentos não são apenas os *physici* e os cirurgiões, mas também uma variedade de barbeiros e boticários: testemunho disso é a difusão do termo «médico» (*metge*), usado no sentido genérico de curador. Assim, aqueles que pareceriam excluídos de um mercado que começa a privilegiar a educação formal em medicina sentem de um modo benéfico o aumento dos «consumidores de saúde». No reino verifica-se um aumento do número de curadores até cerca de 1330, quando a proporção com a população declina juntamente com a economia (não só, mas sobretudo, nas cidades). Particularmente interessante é a transição lenta para um sistema de licenças centradas na preeminência do *physicus*: iniciado no final do século XIII, o processo é completado cerca de 1330. A preeminência da medicina culta é testemunhada também pelos textos em circulação: lê-se muito Avicena (980-1037) e Teodorico Borgognoni (c. 1206-c. 1298), autor de obras cirúrgicas.

Os médicos são em grande parte laicos, especialmente em Itália, embora não falem médicos ou curadores pertencentes ao clero, sobretudo ao regular. Na sua maioria, os médicos professam a religião cristã, mas nas zonas confinantes com os domínios islâmicos, como em Aragão, observa-se a presença de curadores desta religião, geralmente destinados a funções menores ou ocupados em profissões humildes, em nítido contraste com a valorização positiva da cultura médica islâmica. Muito mais ativos, e até aos primeiros anos do século XIV, comumente aceites como curadores também pelos cristãos, são os médicos judeus, que ao longo do século conhecem uma certa limitação e contração das suas atividades por causa e em nome do endurecimento dos preceitos da ortodoxia religiosa. Aos curadores judeus começa veladamente a atribuir-se a intenção de envenenar ou prejudicar os seus pacientes cristãos: As

perseguições de judeus durante a peste são precedidas da difusão da hostilidade contra eles.

De qualquer modo, os médicos e os outros curadores sabem explorar da melhor maneira as oportunidades de melhoramento de estatuto profissional e social oferecidas pela prática médica e pela sua utilização pelas elites. Assim se desenvolve, pelo menos na classe superior dos curadores, isto é, nos *physici* e nos cirurgiões, uma deontologia decalcada, com poucas novidades, dos textos antigos, em particular dos hipocráticos, e centrada na relação de confiança com o paciente e na melhor maneira de obter e conservar a sua confiança. Como já foi referido, as tarifas dos curadores variam de modo significativo, mesmo no seio da própria profissão, e existem já «contratos de tratamento» que levam o curador a obter determinados resultados, ou, pelo menos, a prestar o seu serviço por um período determinado. A ligação entre médico e paciente não se joga apenas a nível individual, mas, ainda mais do que na Antiguidade Tardia, os médicos podem ter contratos de diferentes cidades ou de comunidades rurais, monásticas, ou dos exércitos. O novo papel atribuído aos médicos *physici* no tratamento do povo nas cidades reflete-se em algumas mudanças que incidem no governo da saúde pública, como no caso da medicação da lepra, até então considerada como marca de uma impureza moral, ou na nova fundação e organização de hospitais, já não entendidos como hospícios para pobres e peregrinos, mas como lugar de recuperação e tratamento dos doentes.

Literatura médica

Naturalmente, muitos médicos trabalham junto das cortes reais, de nobres ou dos altos prelados, tornando-se parte integrante do séquito das pessoas distintas, onde conservam um estatuto intermédio (nem servos nem simples conselheiros) que se reflete na tratadística sobre as cortes. A relação mais estreita e de confiança com o paciente além da importância atribuída na doutrina ao controlo das *res non naturales* e à medicina preventiva dão origem a um género de escrita científica destinado a um êxito secular, o dos *consilia* e dos *regimina* escritos pelos médicos para os seus pacientes. Os escritos que contêm os preceitos da dietética e do regime eram um género já presente na tradição antiga, transmitido aos árabes e renovado na Idade Média ocidental. Os textos, distinguidos por idade, género, constituição individual, continham prescrições gerais adaptáveis a regimes individuais, dirigiam-se às classes sociais elevadas e, muitas vezes, eram encomendados. No início, são redigidos

predominantemente em latim, mas durante o século XIV é usado cada vez mais o vernáculo. Os escritos seguem um esquema fixo: tomam em consideração o clima, os ventos, o exercício (é muito aconselhada a caminhada), os banhos e as massagens, a alimentação, o sono, as excreções, a higiene pessoal, a sexualidade, o controlo das emoções. No plano da terapia, além do controlo do modo de vida, utilizam-se sobretudo as purgas e a flebotomia como remédios para controlar o excesso de humores, mas também os fármacos e a cirurgia, esta como último recurso, não surpreendentemente com desagrado do paciente, e só em casos extremos.

Mais ou menos personalizados, os escritos destinados a orientar o paciente na vida quotidiana, mas também em caso de acontecimentos excepcionais, como viagens ou doenças, dizem-nos muito sobre as relações entre o médico e o paciente, mas também e sobretudo sobre as relações com a rede dos colégios, tanto do mesmo nível como de níveis mais baixos, por exemplo, das relações entre *physici* e cirurgiões. Ao mesmo tempo, estes escritos põem em evidência a importância que as questões de reputação – individual e profissional – revestem na afirmação do médico na cena social. Pelo menos no âmbito cirúrgico, mas não só, parece que se vai distinguindo um estilo francês, que não prevê *consilia in absentia* e que acentua a importância da visita e da intervenção direta no paciente, e um estilo italiano, que, por sua vez, prevê a possibilidade de o médico dar um parecer mesmo sem ver o paciente. Deste modo, em Itália, os *consilia* tornam-se géneros de escrita, formas literárias, e continuam a ser apanágio dos médicos que os utilizam sobretudo para doenças crónicas ou de evolução lenta, sendo incluídos no género das consultas pareceres expressos por via epistolar; nesta tradição, as consultas cirúrgicas estão quase totalmente ausentes.

Os horóscopos

Os horóscopos pertencem a um género contíguo ao dos *consilia*. Como sublinhou a historiadora da medicina Nancy Siraisi, nem todos os astrólogos são *medici*, mas muitos *medici* praticam a astrologia. Os limites entre teoria e prática astrológica e filosofia natural são muito incertos e fluidos (como é evidente no estudo da influência dos planetas nas estações ou no cálculo dos dias críticos e dos «meses médicos»), e tanto os médicos como os astrólogos estão interessados na questão da prognose. Não obstante, alguns limites precisos relativos à mistura entre medicina, astrologia e magia são respeitados: o médico Cecco d'Ascoli (c. 1269-1327), em 1327, é condenado e queimado

vivo como herético, com a acusação de ter ensinado uma astrologia determinista e de ter praticado a necromancia. De resto, a magia, ou formas de pensamento mágico relativas à doença e à cura estão vivas em toda a Europa e não são certamente limitadas a sectores marginais da população e da cultura. O fenómeno dos «reis taumaturgos», analisado pelo célebre historiador francês Marc Bloch (1886-1944) num estudo já clássico, continua a ser um dos capítulos mais fascinantes da interseção entre mentalidades e crenças sobre a doença, o sagrado e a esfera política. A partir do século XI, mas com uma clara acentuação nos séculos seguintes, e até ao Renascimento – a crença não é, no entanto, abandonada antes do final do *ancien régime* –, em França e em Inglaterra afirma-se um ritual centrado na cura milagrosa, pelo soberano legítimo, dos doentes de escrófula (inchaços das glândulas, em particular no pescoço, que podiam ser de origem tubercular). O rei cura, pormenor não secundário, através do contacto das mãos, logo, com um gesto similar ao do cirurgião, e distante do saber intelectual do médico.

V. também: *A medicina nas universidades e a escolástica médica*, p. 523;
Escolas e mestres de medicina em Itália e na Europa, p. 527.

A PESTE NEGRA

de Maria Conforti

Em meados do século XIV, depois de um período de relativo bem-estar, a vida das populações de toda a Europa é perturbada por uma catástrofe epidémica de proporções inauditas, que tem efeitos profundos não só a nível demográfico, económico e social mas também na mentalidade, na arte e na literatura e, naturalmente, no saber e na prática médica. A peste – o nome «negra» só se encontra registado a partir do século XVII, mas provavelmente data de um período precedente – é uma doença só aparentemente nova, mas porque se perdera a memória das últimas epidemias da Antiguidade Tardia, o efeito que tem é muito mais impressionante para os que a testemunham.

Em toda a história da humanidade, desde a Pré-História até ao século XIX, as doenças infecciosas – de origem parasitária, bacteriana ou viral – são as primeiras causas de mortalidade. A explicação antiga para os surtos epidémicos deste tipo

de doença apontava para a corrupção dos «ares, águas e lugares» e para o seu efeito no equilíbrio humoral dos indivíduos. O mecanismo do contágio, mesmo observado, era imperfeitamente conhecido e considerado pelo saber médico como um efeito da transmissão dos humores putrefactos e «venenosos». Nos últimos séculos do Império Romano, verificaram-se diversas *poussées* epidémicas, como a célebre «febre antonina», testemunhada pelo próprio Galeno (c. 129-c. 201). Entre as endemias registam-se a lepra, difundida cerca do século VI da era cristã, a varíola e a malária, inicialmente presente apenas nas regiões meridionais do continente, mas difundida também nas zonas palustres e húmidas do Norte. Particularmente impressionante pelos seus efeitos, que incluíam alucinações e sintomas de tipo neurológico, o ergotismo, é durante toda a Idade Média uma doença não infecciosa, mas ligada à alimentação e ao ambiente, transmitida através de um fungo presente no centeio, cereal largamente utilizado na preparação do pão.

A patologia

A peste pode apresentar-se de diversas formas: a bubónica, caracterizada pela inflamação dos gânglios linfáticos e transmitida ao homem por um parasita do rato e de outros roedores; pulmonar, de contágio inter-humano; e septicémica, mais rara do que as duas primeiras, transmitida pelas pulgas. As diversas formas são caracterizadas por diversos percursos e índices de letalidade e pela sazonalidade: a peste bubónica é mais difundida nas estações quentes, a pulmonar, nas frias. Nos últimos anos abriu-se um vivo debate sobre a verdadeira característica das epidemias de peste europeias, sobretudo da peste de 1348; embora tenha sido avançada por K.S. Cohn a hipótese que neste, como noutros casos seguintes, a doença não corresponde à que hoje conhecemos como peste, e que é causada pela bactéria *yersinia pestis*, não se alcançaram resultados definitivos de tipo paleopatológico, isto é, verificados experimentalmente sobre restos humanos. A explicação geralmente aceite para 1348 é que os sintomas descritos pelos contemporâneos, bem como a evolução da epidemia no território e a sua sazonalidade, correspondem a um misto das diversas formas de peste. A única certeza que temos é que a mortalidade foi altíssima: no período de poucos anos – do final de 1347 a cerca de 1350 –, considerando a difusão em regiões mais ou menos distantes dos primitivos focos de infeção, a peste mata entre um quinto a um quarto da população total europeia. Trata-se apenas de uma média, que tem em conta o conjunto das regiões (como a Toscana), onde a epidemia reduz a população de cerca de 50

por cento, e as poucas zonas poupadas, como a Polónia, a Boémia e os Países Baixos.

Epidemias precedentes

Uma primeira epidemia de peste grave, proveniente da Ásia e que atingiu duramente Constantinopla, verificara-se em 542, no tempo do imperador Justiniano, de quem tomou o nome (peste de Justiniano). Após cerca de um milénio de latência, a doença regressa nos anos 40 do século XIV, novamente do Oriente; efetivamente, tem a sua origem nas planícies da Ásia central e nas mudanças das condições de vida dos roedores que as habitam. Embora a Europa esteja a atravessar um período de relativo declínio depois do *boom* económico e demográfico do século XIII e início do século XIV, a que estão associados fenómenos de carestia e de má nutrição de algumas camadas da população, a peste é de facto uma doença veiculada pela riqueza do intercâmbio e da atividade comercial que ligam os portos do Mediterrâneo com as localidades mais remotas do continente. O percurso da doença coincide de maneira impressionante com o percurso do comércio, em particular o marítimo, e permite a sua reconstituição. Neste sentido, a peste do século XIV é uma doença «do bem-estar», ligada, como quase todas as doenças infecciosas, à deslocação das populações e mercadorias, a um aumento geral da população e a fenómenos como a urbanização, normalmente considerados um espelho da melhoria das condições de vida.

A peste chega à Sicília, a Messina, num navio genovês proveniente do Leste, provavelmente de Caffa; foram rapidamente atingidos os portos italianos, em particular – além da Sicília –, Génova e Veneza. Subindo para norte por via marítima e por terra, chega a Inglaterra, atravessa a Alemanha e propaga-se até ao Báltico e à Rússia, tornando-se em poucos meses uma pandemia. Inicialmente limitada às cidades marítimas, a doença também atinge duramente o interior, como no caso de Florença ou Siena. Em França e na Renânia, a epidemia alastra através dos rios. Face à catástrofe, as autoridades civis esforçam-se por tomar medidas adequadas, revelando nesse momento de emergência a presença de redes sociais e organizativas sofisticadas. As medidas postas em prática, quase todas baseadas na observação do mecanismo do contágio, revelam-se no entanto substancialmente ineficazes: a primeira organização para a quarentena data de 1377, em Dubrovnik. Não obstante, emerge da documentação o interesse pela salvaguarda da saúde dos cidadãos, evidentemente já entendida como um bem primário.

Remédios

Como reagem os médicos face à peste? O lugar-comum, acentuado pelo ceticismo em relação à medicina, que é uma das consequências da epidemia, afirma que a maioria dos médicos fugiu perante a doença. A realidade é mais complexa e, em muitos casos, médicos e curadores morrem no exercício das suas funções. A própria desconfiança na classe médica é limitada, como demonstram os tratados escritos para o vasto público ou episódios como o de Filipe VI (1293-1350, rei de França desde 1328), que face à difusão da epidemia pede um parecer especializado aos professores da Faculdade de Medicina de Paris, obtendo assim um *Compendium de Epidemia* tornado público em 1348. Mais interessante, provavelmente, é examinar a influência que a peste tem no saber e na prática médica. Também neste caso, um lugar-comum afirma que a tratadística produzida sobre a peste, recolhida e estudada pelos historiadores da medicina, de Karl Sudhoff a Vivian Nutton, é substancialmente privada de interesse, repetitiva e cheia de superstições antiquadas. Bastaria um único exemplo para provar o contrário: Guy de Chauliac (final do século XIII-1368), médico na corte papal de Avinhão, reconhece rapidamente a existência das duas formas da doença, a pulmonar e a bubónica. Não obstante, é verdade que a medicina não está em condições de oferecer nem uma explicação etiológico-patogénica convincente, de acordo com os fenómenos e sintomas observados, nem formas de terapia eficazes. Os remédios principais que são aplicados individualmente são a flebotomia e os cauterios aplicados aos bubões, bem como algumas prescrições farmacológicas. A maior parte das prescrições, de acordo com uma medicina centralizada, como se viu, no controlo das *res non naturales*, é de tipo preventivo. O conselho de fugir à primeira manifestação da epidemia e de só regressar quando terminasse era apenas uma das formas extremas. No plano coletivo, tentam-se formas ainda insuficientes de isolamento dos doentes e das mercadorias provenientes das zonas suspeitas e tomam-se medidas de limpeza viradas para a purificação dos «ares» corruptos.

O interesse dos médicos universitários está virado para a identificação das causas naturais da doença e da sua disseminação, bem como para o seu quadro sintomatológico preciso. Se em geral se concorda com a causa primeira, a divindade e a sua ira em relação às populações de pecadores, os tratados tendem a concentrar-se nas causas secundárias, consideradas de estreita pertinência médica e filosófico-natural. Apesar de terem também em grande consideração as influências celeste-astrológicas, a causa próxima da doença é,

para a maior parte dos médicos, «terrestre», isto é, relacionada com uma alteração do ar – por exemplo, a saída das entranhas da terra de um miasma muito poderoso, veiculado depois pelos humores putrefactos e contagiosos, causados nos indivíduos. Segundo o historiador espanhol Jon Arrizabalaga não é verdade que a explicação aérea exclua totalmente, pelo menos neste período, o contágio; os dois modelos tendem mais a sobrepor-se. Os médicos universitários medievais consideram mais o surto da doença como devido ao miasma original e a disseminação posterior do contágio à difusão do veneno e da corrupção: logo, dois estádios sucessivos do mesmo processo.

A procura do bode expiatório

No plano da mentalidade, a peste produz uma catástrofe comparável à demográfica. A «desordem moral» a que é atribuída a epidemia e a decisão divina de a endereçar permanecem na tratadística sobre a peste e na mentalidade comum como causa primária do surto pelo menos até meados do século XVIII. A insistência nos temas da morte na cultura, na arte e na literatura europeia, o reemergir de temas apocalípticos, que pareciam postos de lado na cultura laica do início do século XIV, são um fenómeno generalizado. Mais grave e inquietante, especialmente quando projetada a longo prazo, é a tentativa de identificar «envenenadores» que teriam espalhado voluntariamente o veneno da peste. A busca do bode expiatório, identificado numa minoria da população, à qual se atribuem comportamentos desviantes, logo, culpados, é uma característica recorrente das pandemias de carácter contagioso, e atingiu até hoje sociedades muito evoluídas. No século XIV, o papel de propagadores é atribuído – na França meridional e especialmente na Alemanha – aos judeus, uma minoria religiosa cujos comportamentos eram desde sempre suspeitos, e em menor medida aos leprosos, que tinham sido há pouco tempo retirados do estatuto ambíguo de «impuros» para se tornarem objeto de estudo e atenção médica. Registam-se massacres de judeus em muitas cidades e centros menores, entrelaçados com fenómenos de religiosidade penitencial extrema, como a dos flagelantes, grupos itinerantes que organizam cerimónias de autoflagelação coletiva de grande sucesso na atmosfera sombria induzida pela epidemia. As autoridades eclesiásticas, civis e políticas tomam geralmente posições muito duras tanto em relação aos penitentes e flagelantes como aos agentes de massacres dos judeus, mas sem os conseguir controlar ou impedir a sua ação. Não obstante o aparecimento deste lado obscuro, na maior parte dos casos documentados, a «vida civil» prossegue obstinadamente, e os fenómenos

de relaxamento dos vínculos familiares e comunitários, descritos por diversas testemunhas, são relativamente de curta duração, revelando um tecido social e civil de notável compacidade. Os efeitos da peste no plano dos comportamentos demográficos – estratégias matrimoniais, reprodutivas, de transmissão do património – são de grande importância na determinação do «renascer» do século e meio que se lhe seguiu.

V. também: *A peste negra e a crise do século XIV*, p. 74; *Medicina e cirurgia em Itália*, p. 531; *Florença. A peste negra de 1348*, p. 825; *Juízos finais e danças macabras*, p. 828.

INOVAÇÕES, DESCOBERTAS, INVENÇÕES

CONQUISTAS DA TÉCNICA: MANIVELAS E PEDAIS

de Giovanni Di Pasquale

Do ponto de vista da história da tecnologia, uma das mais importantes conquistas da Idade Média é a criação da manivela, o mecanismo fundamental introduzido pelo homem para a transformação do movimento rotativo em retilíneo e vice-versa.

A utilização da manivela difunde-se na Europa durante o século XIV; de facto, era desconhecida na Antiguidade, serviam-se de alavancas que faziam girar todo um dispositivo, como no caso dos moinhos manuais, ou do movimento de batimento de uma ou mais pessoas, como no caso do parafuso de Arquimedes (287 a.C.-212 a.C.). O saltério de Utreque, iluminado na primeira metade do século IX, mostra a imagem de uma manivela aplicada a uma mó rotativa; no entanto, depois deste sinal é necessário esperar pelo final do século X, quando a aplicação da manivela está presente no *organistrum*, um dispositivo particular descrito num tratado de autor incerto, onde se fala de um instrumento de corda com teclas que era tocado por meio de uma roda acionada por uma manivela. Destinado a desaparecer rapidamente da cena musical, o *organistrum* não deixará vestígios da sua existência.

Para uma documentação mais significativa sobre a manivela é necessário esperar por 1335, ano em que Guido da Vigevano (c. 1280-c. 1349) escreve *Texaurus Regis Francie* para incitar Filipe VI (1293-1350, rei desde 1328) a empreender uma cruzada que não se realizará. Algumas partes do tratado relatam os conselhos ao soberano sobre a sua saúde, outras contêm notas de técnica militar enriquecidas por desenhos de máquinas e aparelhos bélicos diversos. Embora não pareça haver uma relação precisa entre o texto e as imagens e se desconheça se alguma vez foram construídas, encontramos aqui as primeiras aplicações convincentes da manivela. A validade das intuições de

Guido da Vigevano é confirmada pelo facto de, perto de um século mais tarde, cerca de 1430, um anónimo da guerra hussita (século xv) recuperar a sua ideia de projetar um barco com dois pares de rodas com pás movidas por homens que acionam uma manivela que age no eixo de cada par de rodas. O mecanismo da manivela, aparentemente simples, apenas será assimilado durante o século xv dando origem a diversas aplicações.

Estreitamente ligada à manivela está a invenção do pedal. Mencionado pela primeira vez por Alexandre Neckam (1157-1217), a propósito da tecelagem no final do século xii, é frequentemente representado nos vitrais das catedrais juntamente com o tear e o torno.

A progressiva mecanização das operações de tecelagem ocorre a partir do final do século xii. As melhores técnicas lançam as premissas para alcançar, em certos casos, verdadeiras atividades capitalistas na Europa ligadas à fabricação de tecidos, geralmente fonte de rendimento extraordinário para quem empreendia este comércio.

Basta pensar na produção de lã em Florença, atividade em enorme crescimento; durante todo o século xiv, e também no seguinte, a produção de tecidos em Florença é uma das mais importantes e rentáveis atividades económicas, baseada numa repartição das tarefas laborais muito minuciosa: em 1338 existem mais de 200 oficinas têxteis e cerca de 30 000 homens vivem graças a esta atividade.

Na técnica têxtil assiste-se a uma mecanização progressiva de cada operação. No século xii, surgem os teares a pedais e as dobadouras de mão; em seguida, entre os aperfeiçoamentos mecânicos que tornam possível criar uma atividade tão intensa, é necessário recordar, em associação direta com o pedal, a introdução da mola com vareta flexível e arqueada. A mola já figura num dos desenhos do caderno de apontamentos de Villard de Honnecourt (século xiii) para transmitir o movimento ascendente a uma serra hidráulica. O aperfeiçoamento da máquina de fiar está ligado precisamente a estas conquistas: presumivelmente proveniente da Índia, difunde-se na Ásia e chega à Europa. Do ponto de vista mecânico, a máquina de fiar constitui o primeiro exemplo de transmissão de movimento pela correia, mas permite sobretudo concentrar a atenção na produção e no controlo de diversas velocidades das partes móveis que, no interior da mesma máquina, realizam movimentos diferentes. Uma única volta da grande roda permitia que o fuso efetuasse mais rotações. Na base desta nova tecnologia encontra-se o estudo das diversas velocidades que já tinha permitido uma solução para o relógio mecânico.

V. também: *As artes mecânicas*, p. 542; *Roger Bacon e a ciência experimental*, p. 545; *Entre Oriente e Ocidente*, p. 547; *O relógio mecânico*, p. 551; *Os óculos*, p. 555; *A bússola*, p. 557; *As armas de fogo*, p. 560; *Ciência e tecnologia na China*, p. 564.

AS ARTES MECÂNICAS

de Giovanni Di Pasquale

O terreno de desafio por excelência para os arquitetos da Idade Média é o da criação e construção de máquinas capazes de levantar grandes pesos a grandes alturas. A civilização das máquinas que se aperfeiçoaram entre a época helênica e o Império Romano fora transmitida para a Idade Média ocidental, primeiro, por Bizâncio e, depois, pelo islão. Um progresso decisivo realiza-se no século XIV.

Máquinas da Antiguidade e máquinas medievais:

Villard de Honnecourt

As gruas descritas por Vitrúvio (século I a.C.) e Héron de Alexandria (século I ?) e as máquinas usadas por Apolodoro de Damasco (século II) tinham sobrevivido tanto pela experiência dos construtores como graças à conservação dos textos. Já amplamente experimentadas, as gruas de dois e quatro montantes, a grua de batimento, o plano inclinado e outras combinações entre as cinco máquinas de base continuam a resolver os problemas que tinham determinado a sua invenção. Nos códices do século XIII, ilustrados com cenas de construções, surgem não só cabrestantes e roldanas mas também a carriola, muito útil para o transporte de materiais pesados por uma única pessoa.

Com o século XIV, surgem algumas inovações significativas destinadas a melhorar o trabalho dos operadores de máquinas, simplificando a sua tarefa e acelerando o ritmo. Entre elas, tem uma importância notável a grua giratória, representada pela primeira vez no manuscrito de Minnesänger, conservado na biblioteca da Universidade de Heidelberg e que data de 1310, capaz de girar sobre o seu eixo fazendo uma rotação completa graças a uma plataforma colocada na base. O texto que melhor permite uma aproximação à organização dos trabalhos de construção é o de Villard de Honnecourt, arquiteto da Picardia que viveu no século XIII. O seu caderno de apontamentos, *Livre de Portraiture*, é rico em informações que permitem perceber a formação do arquiteto: das noções de carpintaria à construção de muros, da mecânica à geometria prática,

até às normas para o desenho das partes ornamentais. Trata-se de apontamentos que Villard faz diretamente no estaleiro das obras, mas tem também imagens das catedrais de Reims, Chartres, Laon e Lausanne, observadas durante algumas viagens. Como outros arquitetos e técnicos especializados nas diversas artes, Villard desloca-se de um lugar para outro, onde quer que seja exigido o seu profissionalismo ou haja algo de interessante para ver. A sua fama está ligada sobretudo aos desenhos incluídos em *Livre de Portraiture*: trata-se de 33 folhas de pergaminho com imagens acompanhadas por didascálias relativas às técnicas arquitetónicas da construção gótica; os esboços de Villard não dizem respeito apenas à arquitetura, mas também à representação da figura humana mediante uma retícula geométrica, a elementos da natureza, a paisagens, a animais vivos, que servirão de modelo aos escultores, e a dispositivos mecânicos diversos, como uma águia virada para o diácono no momento em que lê o Evangelho, ou uma escalfeta que mantém a chama sempre acesa. Muito interessante é a parte dedicada à geometria, que tem um forte carácter aplicativo. Embora em meados do século XIII a cultura científica grega e árabe já seja acessível aos estudiosos da Europa ocidental, Villard e os outros arquitetos têm uma preparação sobretudo prática. É brilhante o caso da norma da duplicação do quadrado, aplicada às várias partes do edifício a construir. Relativamente à construção de um claustro com arcadas e pátio, Villard remete o leitor para uma figura que mostra um quadrado exterior que é duplo do interior. Desenha partes de edifícios que são metade, o dobro, um quarto de um dado quadrado e faz o mesmo em relação às dimensões das pedras a utilizar. Os desenhos relativos a esta questão não são mais do que a solução do problema clássico da duplicação da área do quadrado, uma construção que tem uma solução puramente gráfica, porquanto, sendo a diagonal do quadrado raiz de dois, estamos perante um número irracional cuja definição exata só se obtém graficamente. Este conhecimento de Villard vem da Antiguidade. Uma clara e eficaz explicação do problema da construção de um quadrado que seja o dobro de um outro encontra-se na obra de Vitruvius (IX, *praef.* 4-5), mas Villard poderia ter conhecido o diálogo platónico *Ménon*, onde Sócrates (469 a.C.-399 a.C.) se dirige a um rapaz que não sabe nada e lhe pergunta como é possível construir um quadrado que seja o dobro de outro (Platão, *Ménon*, 82a-85b). A importância na aplicação desta norma consiste no facto de reconduzir as diferenças a um sinal comum: dado que na época as unidades de medida variavam de uma cidade para outra, os arquitetos e os mestres, mesmo sendo provenientes de diferentes regiões, podiam comunicar eficazmente. Na prática,

desenhada uma base quadrada, podia fazer-se uma dupla, uma meia, ou uma correspondente a um quarto, prescindindo das unidades de medida utilizadas localmente. Villard conhecia o princípio que permitia deduzir o alçado de uma planta, não tratando este conhecimento como um segredo.

O resgate das artes mecânicas: o trabalho, instrumento de redenção

Os conhecimentos dos arquitetos e dos mestres artesãos envolvidos na construção da catedral também encontram um espaço no repertório decorativo. Em «Specchio della Scienza», uma das quatro partes de *Speculum Maius*, de Vicente de Beauvais (c. 1190-1264), afirma-se que o homem, graças a um conhecimento aprofundado da natureza, pode começar o percurso de redenção que o levará à presença do Senhor. Deste longo caminho fazem parte também as artes mecânicas, porque a ciência a que Vicente de Beauvais faz referência é o trabalho em todas as suas manifestações. Se o trabalho é um dos caminhos que conduzem à salvação, nas decorações das catedrais podem encontrar-se representações de todos os ofícios. Nos vitrais das igrejas de Chartres e Burges, os doadores são representados com colheres de pedreiro, martelos, pás de forno; em Notre-Dame de Semur, estão representadas todas as fases da fabricação do tecido no vitral de uma nave lateral. Nem o trabalho dos campos é esquecido: sobre o portal de algumas igrejas estão esculpidas cenas de ceifa, aradura e vindima, que recordam ao fiel a correspondência plena entre tempo da natureza e tempo do homem: por essa razão, foi criado um calendário de trabalhos agrícolas a realizar mês após mês. As estações do ano servem de moldura a atividades do homem, marcando o tempo do trabalho e o tempo da oração. Em Chartres, Paris, Amiens e em muitas outras igrejas há belíssimos calendários esculpidos que remetem para os trabalhos que todos podiam reconhecer, porque os tinham praticado, ou os tinham visto realizar nos campos em redor do centro urbano. A arte que decora as grandes catedrais góticas torna-se uma forma de educação para quem vê. A história do mundo, a criação, as disciplinas incluídas nas enciclopédias, as artes e os ofícios comunicam os seus ensinamentos através do repertório decorativo que evoca aos olhos dos fiéis a ordem global do mundo, contada com recurso a imagens que todos podiam observar. Por qualquer razão, as catedrais foram consideradas livros ilustrados, mas livros em que é evidente o contributo de todas as disciplinas que encabeçavam as artes mecânicas. Até as sete artes liberais encontram o seu lugar no repertório decorativo das catedrais e a elas juntam-se outras: no século XIII, por exemplo, surge a figura da Medicina na catedral de Sens, Laon,

Auxerre e Reims.

As relações entre teoria e prática encontram um novo arranjo no mais importante tratado dedicado à classificação das ciências do século XIII, *De Ortu Scientiarum*, redigido cerca de 1250 pelo dominicano Robert Kilwardby (? -1279). Influenciado pelo conhecimento da obra de Hugo de São Vítor (c. 1096-1141), que já se exprimira sobre este assunto, Kilwardby substitui a *Theatrica*, uma das sete disciplinas mecânicas de Hugo, pela *Architectonica*, relativa a tudo o que diz respeito à construção. No entanto, o forte acento posto pelo primeiro monaquismo sobre as atividades práticas vai-se atenuando sobretudo no âmbito da reflexão dos dominicanos. De facto, Kilwardby, que tem presente a lição aristotélica, produz uma nova e interessante classificação na base da qual as disciplinas mecânicas são declaradas subalternas da física e da matemática. Influenciados pela divisão aristotélica entre teoria e prática, os dominicanos desvalorizam novamente as artes mecânicas, como de resto se percebe nas reflexões de Tomás de Aquino (1221-1274) e de Alberto Magno (c. 1200-1280). Afirmando a dependência das artes mecânicas em relação às ciências especulativas, Kilwardby indica um novo rumo a seguir.

V. também: *Mineralogia e metalurgia na Europa dos séculos XIII e XIV*, p. 520;

Conquistas da técnica: manivelas e pedais, p. 540;

Roger Bacon e a ciência experimental, p. 545; *Entre Oriente e Ocidente*, p. 547;

O relógio mecânico, p. 551; *Os óculos*, p. 555; *A bússola*, p. 557;

As armas de fogo, p. 560; *Ciência e técnica na China*, p. 564.

ROGER BACON E A CIÊNCIA EXPERIMENTAL

de Giovanni Di Pasquale

No século XIII nascem as universidades na Europa. No interior de algumas vão-se difundindo linhas de pensamento alternativas à tradição filosófica dominante, alimentadas pela divulgação do saber científico grego e árabe. Considerado obsoleto o princípio de autoridade e inadequado o conhecimento, inicia-se uma renovação cultural que se propõe rever as certezas adquiridas.

A renovação da cultura

Enquanto em Paris se analisa minuciosamente a obra de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.), em Oxford consolida-se um interesse cada vez mais marcado

pelas ciências matemáticas, físicas e naturais, como consequência do debate decorrente da divulgação do material científico grego e árabe. Em Oxford, Robert Grosseteste (1175-1253) e Roger Bacon (1214/1220-1292) são autores de investigações originais que promovem uma concepção do mundo baseada no papel da luz e nas regras geométricas que determinam a sua propagação. As repetidas deslocções entre Oxford e Paris fazem de Bacon uma testemunha ocular importante da renovação da cultura na segunda metade do século XIII. Nas universidades destas duas cidades, Bacon vive o processo de aquisição da ciência árabe e de interpretação do pensamento aristotélico pelo Ocidente latino. Testemunha direta, Bacon amadurece a convicção da importância do conhecimento das línguas e do conteúdo da matéria que é traduzida; as traduções em circulação parecem-lhe pouco fiáveis devido à ignorância de quem se dedica a elas e o ensino universitário não convida a verificar a validade das doutrinas ensinadas, mas a aceitá-las como verdadeiras. Na verdade, as polémicas dirigidas mais ou menos diretamente a Alberto Magno (c. 1200-1280), Tomás de Aquino (1221-1274) e outras autoridades dizem respeito a todos os franciscanos e dominicanos, criticando não só a sua abordagem ao estudo mas também o seu currículo didático. Em suma, a batalha de Bacon é contra um modelo de cultura que parece inadequado e pleno de erros. Destas premissas deriva a ideia de elaborar uma obra nova, uma enciclopédia do saber que ponha em discussão o princípio da aceitação de autoridades que não o são e a força de uma organização que não tenciona aceitar estas críticas.

A verificação experimental

Para Bacon, o conhecimento é dado pela razão, que deve apoiar-se na experiência, verdadeira fonte do saber: a externa é a base da aprendizagem das ciências naturais, a interna é a iluminação interior. Daí decorre um dualismo entre verdade de fé e verdade de razão. Do ponto de vista metodológico, Bacon defende que para pôr em discussão as hipóteses mais fracas e incertas que, no entanto, são divulgadas com força, é necessário que os homens de ciência abandonem os hábitos e comecem a submeter o seu saber a verificações apertadas. Particularmente interessado na ótica, Bacon enfrenta temas já caros a Robert Grosseteste, que nos seus estudos tinha manifestado um vivo interesse pelos fenómenos naturais tentando reconduzi-los a um princípio único, a luz. De facto, Grosseteste tinha desenvolvido uma teoria, na base da qual, o mundo teria tido origem numa energia criativa, a luz, que é difundida por Deus

instantaneamente no caso de não encontrar obstáculos e que devia ser identificada com o próprio espaço, a estudar através da geometria. Esta conceção tirava partido do notável desenvolvimento da ótica, posterior à divulgação no Ocidente dos estudos de Alhazen (965-c. 1039) sobre a perspetiva. Anteriormente, as noções de ótica estavam ligadas à interpretação do pensamento de Platão, que considerava a luz como uma emissão do fogo interior do homem. *Opticae Thesaurus*, de Alhazen, elaborado nas primeiras décadas do século XI, descrevia com exatidão o órgão da vista e segundo a teoria que, ao contrário do que tinha sido defendido até então, os raios visuais partiam do objeto para o olho. Aproveitando as investigações de Euclides (século III a.C.) e de Arquimedes (287 a.C.- 212 a.C.) e retomando a obra de Alhazen, Witelo (século XIII) amadurecera algumas intuições felizes sobre o comportamento da luz quando encontra a superfície da água e sobre as cores da íris, efetuando importantes experiências com espelhos e lentes expostos aos raios do sol.

Também Roger Bacon considera a ótica a nova ciência; mesmo baseando uma boa parte das suas leis na geometria, a ótica de Bacon não exclui do percurso de aprendizagem a experimentação, competindo-lhe verificar a validade das hipóteses. Embora as experiências experimentais não tenham levado a resultados particulares, é importante o percurso através do qual Bacon se vai convencendo de que a ciência deve ser vista como um meio para aumentar o poder do homem no mundo. A ideia de Bacon combinar um sério estudo filológico dos textos antigos com a experimentação constitui uma mensagem de grande importância para a cultura técnica e científica da época, ainda dominada pelas *summae*. Efetivamente, admitir que nada é certo até ser submetido a verificação experimental implicava pôr em discussão os grandes sistemas de Alberto Magro e de Tomás de Aquino. Os novos conhecimentos ligados ao desenvolvimento da técnica não podiam ser confinados num mundo à parte e as investigações de personagens como Bacon, Grosseteste e Pedro de Maricourt (século XIII) demonstravam a existência de novas verdades, baseadas na assunção de que o desenvolvimento das ciências físicas não pode prescindir da prova experimental e da experiência direta para a compreensão dos fenómenos naturais. Na obra de Roger Bacon percebe-se a consciência da existência de um progresso baseado na convicção de conseguir descobrir novas verdades.

A experiência tem, pois, um aspeto técnico e um aspeto científico, conduz à verdade e permite obter um determinado resultado. Se a atenção pelo

desenvolvimento dos estudos de ótica serviu de apoio ao nascimento de uma ciência experimental, a observação experimental cuidada dos problemas relativos à refração da luz e à origem das cores, em conjunto com a habilidade já alcançada pelos artesãos do vidro, constituem o pressuposto para a nova invenção dos óculos, que se difundem no Ocidente no século XIII.

V. também: *A Inglaterra: a monarquia entre guerras e concessões*, p. 95;
Mineralogia e metalurgia na Europa dos séculos XIII e XIV, p. 520;
Conquistas da técnica: manivelas e pedais, p. 540; *As artes mecânicas*, p. 542;
Entre Oriente e Ocidente, p. 547; *A receção dos clássicos*, p. 579.

ENTRE ORIENTE E OCIDENTE

de Giovanni Di Pasquale

O conhecimento do Oriente é aprofundado graças às deslocações de mercadores e viajantes, que realizam missões diplomáticas, e trazem informações credíveis sobre países ainda objeto de lendas fabulosas, embora a cartografia tenha dificuldade em acolher as novas descobertas.

No entanto, graças ao contributo fundamental árabe, sobretudo relativamente ao sistema de numeração, progridem os estudos científicos e matemáticos também no Ocidente.

As expedições ao Oriente

O oceano ainda é olhado com temor e as expedições dirigem-se para oriente. O comércio marítimo tinha chegado aos portos da Ásia Menor e, prosseguindo por vias terrestres, a localidades do interior de outro modo inacessíveis. O património de conhecimentos cresce graças às observações diretas dos viajantes. A situação política é favorável aos europeus e alguns viajantes conseguem chegar ao Extremo Oriente, como Giovanni da Pian del Carpine (c. 1190-1252), frade franciscano à cabeça de uma missão enviada à corte do Grande Khan em 1245. Uma viagem semelhante é realizada em 1253 por Guilherme de Rubruck (século XIII), outro frade. Também os dois mercadores venezianos, Niccolò e Matteo Polo chegam ao Volga partindo da Crimeia, juntando-se depois a uma caravana que se dirige para a corte do Grande Khan na China setentrional. Em 1271, o mercador veneziano Niccolò e o filho Marco Polo (1254-1324) partem de novo para o Oriente, já anteriormente visitado, atravessando a Síria, a Arménia, a Pérsia, o Pamir, o vale do Tamir e a

Mongólia. Durante os 17 anos de permanência na China, o jovem Marco percorre aquele imenso território em todas as direções. O período que passou na corte de Pequim e a posição de privilégio que adquire junto de Kublai Khan (1215-1294) colocam-no nas melhores condições para escrever a sua obra. Mantendo-se cético em relação ao que observa pessoalmente, consegue documentar-se produzindo uma obra finalmente destituída dos elementos fantásticos que caracterizavam a literatura em circulação no Oriente. O volume em que conta a sua viagem, *Milione*, é acolhido com interesse pelos círculos cultos, embora o reconhecimento pleno só tenha ocorrido postumamente. Nem homem de ciência nem estudioso, Marco Polo é um comerciante atento e curioso que sabe representar com veracidade a especificidade dos locais que atravessa. Num relato simultaneamente fantástico e científico, oferece ao leitor a narração de coisas nunca ouvidas sobre países desconhecidos e envoltos em lendas e, ao mesmo tempo, descrições precisas de reinos e cidades, notícias sobre produtos da terra, estradas, edifícios, usos e costumes das populações que encontrou. Mesmo quando se detém sobre as coisas mais extravagantes do Oriente, as pedras negras que ardem como lenha, as águias que saem das fendas das rochas com diamantes agarrados aos pedaços de carne que lhes foram lançados, Marco Polo procura sempre oferecer explicações plausíveis que evidenciam a reserva circunspecta de quem viajou e viu muito. Modelo de viajante-observador insuperável, deixou-nos descrições exatas da Pérsia, da Arménia, das estepes da Ásia central, das regiões remotas da Índia e da costa ocidental de África. O lento percurso de Marco Polo decorre ao longo de um itinerário preestabelecido e na qualidade de funcionário oficial, logo, em condições decididamente diferentes daquelas em que Colombo (1451-1506) organizará a sua viagem em mar aberto rumo a um mundo cuja existência é ignorada. Todavia, Marco Polo tira proveito de forma sapiente da posição privilegiada que lhe permite percorrer a Ásia nas melhores condições possíveis, sabendo aproveitar as oportunidades derivadas do facto de o imenso território estar praticamente unificado sob um único senhor, Kublai Khan, que levou o império tártaro aos seus limites extremos, do Mar Amarelo ao Volga e ao Eufrates. Tão protagonista desta história como Marco Polo, o Grande Khan é o senhor do maior império que alguma vez existiu e divide-se entre o palácio real de Pequim e as caçadas nas imensas extensões da Ásia, acompanhado por uma verdadeira cidade móvel. Assim, a curiosidade apaixonada do viajante veneziano não só pelos costumes e hábitos dos diversos povos mas também pelo novo e pelo insólito é o traço distintivo e o motivo condutor deste roteiro

simples e grandioso da Ásia, um espetáculo recordado e contado numa interessante variedade de estilos. Os mais de 130 códices que o texto nos transmitiu em diversas línguas confirmam a fama da obra de Marco Polo.

Já registadas nas cartas da segunda metade do século XIV, as notícias relatadas pelos Polos mostram uma Ásia muito mais extensa para leste do que se julgava. Missionários e mercadores lançam-se no rasto dos Polos a partir do século XIV, estabelecendo intercâmbios bem direcionados com a China, a Índia e a Pérsia e tornando mais familiares as vias do comércio com aquelas regiões. No século XIV, também tem boa aceitação a obra de Odorico de Pordenone (c. 1265-1331), que descreve os costumes dos chineses com um olhar atento. Sacerdote da ordem franciscana, passa parte da vida entre os mongóis e chega à Índia; da última deslocação, realizada em 1318, deixa um relato interessante. Grande sucesso tem também a recolha de relatórios apócrifos compilada por João de Mandeville (século XIV). Não obstante as imprecisões notórias contidas e as notícias fantasiosas – como, por exemplo, a existência de homens com cabeça de cão –, também esta obra acaba por estimular a curiosidade por aquelas terras.

Por fim, convém recordar o interesse pela geografia de Boccaccio (1313-1375) e de Petrarca (1304-1374), muito atentos ao estudo da toponomástica antiga. Petrarca pretende identificar com precisão os nomes dos lugares, uma exigência partilhada por Boccaccio, que denuncia a incapacidade e as desatenções dos copistas. O interesse pela descrição realista dos lugares encontra-se na obra *De Montibus, Silvis, Fontibus, Lacubus, Fluminibus, Stagnis seu Paludibus et Nominibus Maris Liber*, composto por Boccaccio entre 1355 e 1374 com a intenção de tornar mais claros os textos de geografia através do conhecimento dos nomes dos lugares que com o tempo se tinham modificado. A par da geografia tradicional vão sendo lançadas as bases para uma nova ciência geográfica, em crescimento graças ao contributo de literatos e viajantes. No que diz respeito à representação da ecúmena, prevalece ainda a elaboração de mapas esquemáticos, que se propõem mediar as novas informações com a tradição das Sagradas Escrituras. A diferença entre as informações adquiridas através das viagens de mercadores, soldados e viajantes e a tradição oficial que se exprimia nos mapas-mundo era notável. Confirma esta posição a carta chegada ao convento de Ebstorf, uma pequena cidade do norte da Alemanha; trata-se de um quadrado de mais de três metros e meio de lado dentro do qual se encontra a circunferência da Terra com a representação de elementos que remetem para informações históricas, geográficas,

antropológicas, míticas e religiosas. A imagem da Terra acompanha o esquema em «T», a oriente o rosto do Senhor, cujos braços, mãos e pés circundam o globo terrestre. Não há nenhuma semelhança com os limites reais dos territórios, mas também neste caso não convém ser levado ao engano: são rios, montanhas, lagos, mares e cidades, cuja presença era importante assinalar para quem queria deslocar-se de um local para outro. Não obstante o aumento considerável de informações, os conhecimentos geográficos devem encontrar um ponto de encontro com os princípios da religião cristã, acabando por relegar para segundo plano os elementos de novidade que se iam adquirindo.

Os dispositivos mecânicos árabes e a matemática

Quanto aos estudos de tecnologia no mundo árabe, cerca de três séculos depois da obra dos irmãos Banu Musa (século IX), entre 1204 e 1206, al-Jazari (1136-1206) escreve *Livro sobre Conhecimento dos Mecanismos Engenhosos*, considerado o ponto mais elevado tocado pela mecânica árabe na Idade Média. Al-Jazari (1136-1206) lê atentamente o texto dos irmãos Banu Musa com o fim de melhorar as suas partes menos convincentes, que admite poderem dever-se à imperícia dos copistas. Os dispositivos mecânicos apresentados pelos irmãos nasceram sob o signo de continuidade com a tradição helenista, que retomavam. As máquinas de al-Jazari conjugam utilidade e divertimento: relógios de água, barcos semoventes, estátuas que deitam bebidas nos copos, máquinas para irrigar os campos através de mecanismos acionados por um boi, e um aparelho para medir a quantidade de sangue retirado por um médico a um doente são apenas alguns dos engenhos apresentados, através dos quais o autor demonstra um domínio da tecnologia mecânica que não seria igualada durante muito tempo.

A partir deste momento, não existe apenas continuidade na tradição de estudos sobre a tecnologia mecânica na ciência islâmica. No sector da matemática, os árabes fazem sentir a sua influência dando início a uma verdadeira viragem: a introdução da numeração baseada nos números árabes, proveniente da Índia, deve ser considerada uma verdadeira invenção, de importância capital para as relações entre ciência e tecnologia. A velha numeração romana tornava complicada a representação de grandes números e a realização de cálculos mais difíceis, para os quais era necessário recorrer a especialistas do ábaco. No final do século XII, Leonardo Fibonacci, de Pisa, também chamado Leonardo Pisano (1170-c. 1235), encontrando-se por razões comerciais no norte de África, aprende com colegas de língua árabe a

existência e o uso de uma numeração diferente, já adotada na Índia. Nesta numeração, o valor de um algarismo simples, incluindo o zero, depende do lugar ocupado num grupo de números.

A numeração e os estudos científicos

Trata-se, pois, do sistema de numeração que hoje utilizamos e que torna simples e acessíveis as regras da aritmética. De regresso a Pisa, Fibonacci escreve uma obra que continua a ser o maior contributo para a matemática da Antiguidade: de facto, data de 1201 a elaboração de *Liber Abaci*, o texto que ensinava os ocidentais a utilizar o sistema de numeração em uso entre os mercadores e os artesãos árabes. Matemático de renome em toda a Europa, em 1220, Fibonacci escreve também *Practica Geometriae*, obra em que enfrenta várias questões na base de *Elementos*, de Euclides (século III a.C.).

Os dois sistemas convivem durante muito tempo e, só no século XVI, a nova numeração suplanta a precedente, entrando no uso comum na Europa e fornecendo um contributo essencial para o nascimento da nova ciência e para a melhor definição das relações entre ciência e tecnologia.

Outros matemáticos prosseguem a obra iniciada por Fibonacci. O inglês Johannes de Sacrobosco (?-c. 1256), que ensina na Universidade de Paris, escreve *De Arte Numerandi*, um tratado em que recapitula as normas para as operações numéricas; estudioso apaixonado de astronomia, compõe também *Tractatus de Sphaera Mundi*, estudado e comentado em muitas escolas europeias. Também Jordanus Nemorarius (c. 1225-1260) se interessa pelo estudo da matemática e da geometria, às quais dedica *Elementa Arithmeticae* e *De Triangulis*. Todavia, obtém maior fama com *De Ponderibus*, um tratado de grande importância no desenvolvimento histórico da mecânica, onde é repetidamente usado o conceito fundamental na base do qual a gravidade de um corpo variaria segundo a sua posição (*gravitas secundum situm*).

V. também: *Conquistas da técnica: manivelas e pedais*, p. 540; *As artes mecânicas*, p. 542;
Roger Bacon e a ciência experimental, p. 545; *O relógio mecânico*, p. 551;
Os óculos, p. 555; *A bússola*, p. 557; *As armas de fogo*, p. 560;
Ciência e tecnologia na China, p. 564.

O RELÓGIO MECÂNICO

de Giovanni Di Pasquale

O relógio de pesos talvez seja a invenção mais prestigiada do Ocidente europeu na Idade Média. De origem muito antiga, na Europa do século XIV eram difundidos os relógios solares e a água, mas o problema da medida do tempo no período de 24 horas estava muito longe de ser resolvido com a eficácia necessária. A tecnologia mecânica torna-se então o campo de investigação sobre o qual se concentram os esforços para obter uma medição matematicamente mensurável e independente das estações, uma inovação que muda profundamente a própria concepção do tempo.

Nas cidades das catedrais, das universidades e das atividades mercantis, uma medida mais exata do tempo constitui uma necessidade urgente. A invenção do relógio mecânico de escape ocorre cerca de 1300, coroando sucessivas tentativas. Atraídos pela ideia de criar um relógio acionado pela força da queda de um corpo pesado, rapidamente os técnicos interessados por este tema se apercebem de que o problema maior consiste em identificar um escape, isto é, um dispositivo através do qual se obtém uma energia constante no mecanismo do contrapeso. O mercado dos relógios de água, embora cada vez mais aperfeiçoados e complexos, não oferecia soluções nem para este problema técnico nem para o problema de ter um objeto que medisse o correr do tempo com precisão. As clepsidras eram preferidas aos relógios de sol, não obstante poderem atingir um nível de complexidade notável, com o contrapeso dentro de um contentor com água a acionar rodas dentadas em conexão, como no caso do grande relógio construído para a corte parisiense em 1250, que figura num manuscrito da Bodleian Libray de Oxford. Um sistema análogo é adotado por um relógio na corte de Afonso X de Castela (1221-1284, rei desde 1252), datado de 1277, e movido não pela água, mas pelo mercúrio, cuja densidade deveria tornar mais controlável o movimento do conjunto das rodas que acionavam o quadrante, constituído por um astrolábio.

Presumivelmente, trata-se de uma tentativa de emular o belíssimo relógio astronómico que o sultão de Damasco tinha apresentado em 1232 a Frederico II (1194-1250, imperador desde 1220). A água é um motor que não satisfaz; graças a Robertus Anglicus (século XIII), autor de um tratado sobre o uso do astrolábio feito antes de 1270, conhecemos as tentativas dos relojoeiros de sair desta situação; as notícias fornecidas por Robertus são importantes porque confirmam que as experiências são difundidas sobretudo no círculo dos astrónomos interessados pela construção de planetários mecânicos acionados

pela descida de um contrapeso. Todavia, como bem sabiam os estudiosos de mecânica e como confirmava a experiência, não era fácil obter movimentos regulares: um peso em queda aumenta de facto a sua velocidade, logo, o relógio tende a caminhar cada vez mais velozmente. Para regular a queda do peso, cerca de 1300 é introduzido um dispositivo de travagem adequado, o escape de vara com um pêndulo especial, chamado *foliot*, dispositivo fundamental em todos os relógios mecânicos da época. Esta invenção genial permite transmitir, atenuando-o e mantendo-o regular, o movimento de queda do contrapeso ao eixo, que depois acionava um conjunto de rodas dentadas. É um processo que se repete sem descanso: o pêndulo vai e vem e o peso em queda é repetidamente travado e obrigado regularmente a inverter o movimento dos pesos equilibrados. A dificuldade do construtor consiste em estabelecer a justa proporção entre o peso motor e a distância do peso motriz da verga: é precisamente no aperfeiçoamento deste sistema que se concentrarão as investigações dos construtores de relógios mecânicos. O que mais surpreende hoje é a intuição de que o movimento em sentido contrário das partes superiores e inferiores da roda de escape, graças às pás divergentes, pode ser convertido num movimento cíclico de vaivém do *foliot* e dos pesos equilibrados; a isto deve juntar-se uma segunda intuição, relativa à queda do peso motor que, bloqueada uniformemente, imprime uma aceleração aos pesos equilibrados. A explicação científica deste princípio ainda deveria esperar mais uns séculos, estando fora do alcance dos conhecimentos possuídos na época. Pensou-se que Villard de Honnecourt (século XIII) podia ter tido a ideia, porque entre os seus desenhos está presente um sistema de escape. Se corresponde ou não à realidade, a invenção do escape deve ser vista como o resultado do esforço de gerações de técnicos interessados em adquirir uma tecnologia que pudesse substituir a energia hidráulica no motor dos relógios.

Medir o tempo

A ideia de medir o curso do tempo através de um produto da tecnologia tem raízes numa época em que os homens tinham começado a desenvolver uma mentalidade mecânica, bem testemunhada pela evolução do moinho a partir do esquema de base: a tecnologia mecânica coloca-se pois como chave para resolver vários problemas de origem diversa. O impacto da nova invenção é notável: em 1338, zarpa de Veneza para o Oriente uma embarcação que transporta também um relógio mecânico para testemunhar a recente supremacia tecnológica do Ocidente.

Durante o século XIV, os relógios mecânicos são colocados nas catedrais, nas igrejas, nas torres das cidades. Na basílica de Sant'Eustorgio, em Milão, é instalado um relógio mecânico de ferro; relógios mecânicos são colocados em Génova, Florença, Bolonha, Estrasburgo, Chartres, Nuremberga, Friburgo, Ferrara, Valenciennes, Vratislávia e Westminster entre 1340 e 1380. O desenvolvimento da relojoaria evidencia a habilidade dos construtores, geralmente ferreiros fundidores de canhões, procurados sobretudo em toda a Europa pela perícia demonstrada no desenho e na construção de engrenagens. Nas muitas regiões em que estes artesãos escasseiam, os construtores de relógios são chamados do estrangeiro. Na Catalunha, os fabricantes de relógios são em grande parte judeus, nas igrejas de Salisbúria e de Wells na Inglaterra, as novas máquinas do tempo são preparadas por artesãos estrangeiros e, em alguns casos, são os frades que improvisam um difícil conhecimento sobre esta matéria. Parece que até ao final do século XV não havia centros especializados na produção de relógios mecânicos, sendo reconhecidos os artesãos alemães, que são procurados também em Itália e em França.

Do ponto de vista técnico, o maior problema é o da manutenção: os primeiros relógios marcavam a hora de modo imperfeito (o erro médio variava de 15 a 60 minutos por dia) e as comunidades urbanas pagavam um salário a uma pessoa que se ocupava de acertar o ponteiro das horas, o único nestes primeiros relógios. Não obstante estes problemas, ao longo do século XIV são fabricados exemplares cada vez mais complicados.

Relógios com autómatos

Um entusiasmo coletivo está na base da época dos relógios com autómatos, que surgiam ao bater das horas, habitualmente a tocar instrumentos musicais. Nas torres das comunas e nos campanários das igrejas são construídos complicadíssimos relógios, em que a indicação da hora era acompanhada pelo movimento de dispositivos que indicam a revolução dos astros, enquanto anjos, santos e reis magos surgem na presença de Nossa Senhora, oferecendo mais um testemunho do gosto da época por tudo o que é mecânico. Meta obrigatória para os fabricantes é o relógio realizado na catedral de Estrasburgo em 1350. Enorme, compreendia um calendário móvel, um astrolábio que mostrava os movimentos dos planetas, conhecidos a olho nu, enquanto ao alto se vê Nossa Senhora, na presença da qual, ao meio-dia, aparecem os reis magos, que giram à sua volta; um carrilhão executa uma música e um galo no cimo de tudo bate as asas fazendo ouvir o seu canto. O primeiro relógio com autómatos em Itália

data de 1351, colocado na torre de canto entre a rua do Duomo e a praça do Duomo em Orvieto. Nascido como relógio de fábrica, marcava as horas do trabalho para as oficinas do edifício sacro por meio de um autómato, um servente, que com um martelo golpeava o sino maior.

Mas a obra-prima da época é o astrário construído cerca de 1350 por Giovanni Dondi (1318-1389), depois chamado mestre Giovanni do Relógio. Dondi trabalha durante mais de 15 anos na realização deste relógio complicado, que descreve num tratado: uma obra-prima de mecânica que indica automaticamente os dias, os meses, os anos e a revolução dos planetas. Tem sete quadrantes, um por cada um dos corpos celestes que, segundo o sistema aristotélico-ptolomaico, giram em torno da Terra, postos em movimento através de engrenagens e de rodas mecânicas. As crónicas da época registam o vaivém de pessoas diante desta máquina do tempo, ainda mais surpreendente porque os maravilhosos movimentos oferecidos ao espetador eram produzidos pela queda de um único peso. Colocado na biblioteca do castelo da família Visconti de Pavia, fica ao abandono depois da morte do seu artífice porque ninguém tem capacidade para se ocupar dele.

Estas iniciativas ambiciosas não são prerrogativa exclusiva do Ocidente. De facto, também remontam ao século XIII as realizações de al-Jazari (1136-1206), autor de um extraordinário relógio mecânico dos planetas, que indica a posição do Sol e da Lua nas constelações. Do bico de duas aves que batiam as horas caía uma esfera dentro de um vaso de bronze que estava por baixo, indicando também acusticamente o curso do tempo segundo um esquema já presente no tratado *Sobre a Construção dos Relógios de Água*, escrito por um autor árabe anónimo em 1150 e atribuído a Arquimedes (287 a.C.-212 a.C.). Um dispositivo mecânico guia o aparecimento de personagens situadas na parte inferior, que às seis, às nove e às 12 horas fazem soar as trombetas.

Até meados do século XV, os relógios privados serão uma raridade, complicados, caros e difíceis de gerir. O motor de contrapesos e as partes em ferro tornam-nos extremamente pesados, o que continuaria a constituir um problema até à invenção de uma nova força motriz. No século XIV e durante grande parte do século XV, poucas pessoas podem permitir-se adquirir um relógio do género. A procura continua a ser limitada e só durante o século XVI a relojoaria se torna atividade digna de relevo e autónoma.

Uma nova conceção do tempo

A mais importante novidade ligada ao aparecimento do relógio é a afirmação

do conceito da igual duração das horas, com uma valorização do tempo independente da mudança das estações. O relógio mecânico transforma as ideias do homem sobre o tempo não percebido como um intervalo entre acontecimentos diferentes, mas como um fluir contínuo, independente de qualquer situação e matematicamente mensurável. Com a divisão da hora em 60 minutos e do minuto em 60 segundos, o relógio mecânico de escape controlado assinala, desde então, o curso eterno do tempo, ou a dimensão ao longo da qual se colocam todas as vidas humanas. Assim, a técnica afasta o homem da natureza, relegada para segundo plano. Com as migrações dos ferreiros holandeses, judeus e alemães capazes de compreender os seus segredos, estas capacidades e tecnologias vão-se difundindo em toda a Europa, suscitando o interesse dos homens de estudo dos séculos XVI e XVII: nas reflexões dos pais da revolução científica, o relógio tornar-se-á um dos símbolos da visão mecanicista do universo e da vida.

V. também: *Conquistas da técnica: manivelas e pedais*, p. 540; *As artes mecânicas*, p. 542; *Roger Bacon e a ciência experimental*, p. 545; *Entre Oriente e Ocidente*, p. 547; *Os óculos*, p. 555; *A bússola*, p. 557; *As armas de fogo*, p. 560; *Ciência e tecnologia na China*, p. 564.

OS ÓCULOS

de Giovanni Di Pasquale

Estreitamente ligada à produção do vidro e ao aperfeiçoamento técnico da sua laboração, a invenção dos óculos assinala um progresso notável.

Difundidos perto do final do século XIII, representam um benefício precioso, sobretudo para a leitura, enquanto as lentes para corrigir a miopia são produzidas só a partir de meados do século XV.

Um grande sucesso da ótica

Na prédica efetuada em Santa Maria Novella, em Florença, no dia 23 de fevereiro de 1305, Jordão de Pisa (c. 1260-1310) recorda aos fiéis a invenção recente dos óculos (Giordano da Pisa, *Quaresimale Fiorentino 1305-1306*, 1974), úteis para todos e em particular para quem passa parte da sua existência a ler e a escrever. O aperfeiçoamento das técnicas para a fabricação do vidro dá um contributo notável para a invenção dos óculos. Os três ingredientes de base, soda, sílica e cal, eram tratados em fornos capazes de manter altas

temperaturas.

Os romanos tinham atingido níveis de excelência na produção de vidro artístico e de mosaicos com peças em pasta vítrea; os contentores em vidro tinham suplantado o metal e a terracota na conservação de alimentos e medicamentos, uma revolução que interessara também o mundo da cultura: objetos ustórios e refrangentes, aparelhos alquímicos e de pneumática para observar à transparência os efeitos desejados, globos e lentes trabalhados ainda de maneira aproximativa demonstravam as propriedades extraordinárias deste material para a investigação científica. A relação entre as especulações filosóficas aprofundadas dos gregos e os mecanismos que regulam a visão e os produtos da arte vidreira também está associada à decisão de os anatomistas utilizarem a terminologia do vidro para definir algumas partes do olho humano. As numerosas lentes plano-convexas que chegaram à bacia do Mediterrâneo e o hábito de usar esferas de vidro transparente cheias de água para aumentar os pequenos caracteres da escrita provam que tinha sido compreendida a capacidade de este material modificar a visão natural das coisas; além disso, Sêneca (4 a.C.-65 d.C.) menciona o hábito de as crianças brincarem com prismas que, sob a luz do sol, projetam as cores do arco-íris numa superfície lisa. Arte vidreira e especulação teórica encontram-se para permitir a verificação experimental de algumas teorias.

Com a queda do Império Romano, a produção vidreira prossegue em Bizâncio e no Próximo Oriente: para a introdução de vidro artístico com decoração muito requintada na Europa contribuem também os cruzados, que trazem objetos de prestígio que depois confluirão nos tesouros das igrejas e nas coleções privadas das famílias nobres. Quando a produção do vidro no Oriente diminui, surgem as oficinas de Veneza, transferidas para Murano a partir do século XIII. O aperfeiçoamento do nível técnico permite obter resultados muito notáveis, entre os quais o de cobrir com vidros finamente decorados também as janelas das catedrais, que se iluminam com uma nova luz. O interesse pelas investigações de ótica, vivo na Europa do século XIII, completa o quadro: os tempos estão maduros para a invenção dos óculos.

No convento de Santa Catarina em Pisa, o dominicano Alessandro della Spina (?-1313) é recordado no seu obituário como fabricante de óculos cujo segredo nunca comunicou. Mas esta técnica deve ter entrado no uso comum no final do século XIII, para se difundir em seguida. Embora a fabricação das lentes ainda seja grosseira, a curvatura da superfície pode aumentar ou diminuir a dimensão da imagem contrariando os defeitos da visão.

Esta extensão artificial do sentido da vista deve ter parecido, com razão, uma invenção extraordinária. A fabricação das lentes constitui uma etapa de grande importância para melhorar a possibilidade de os homens de cultura e estudiosos, mas também comerciantes e artesãos, poderem utilizá-las nas suas tarefas, melhorando as suas energias intelectuais e profissionais. Eficazes especialmente contra a presbiopia, as lentes contra a miopia serão produzidas a partir da segunda metade do século xv. No século xiv, será Veneza o principal centro de produção de óculos em toda a Europa; por sua vez, o aperfeiçoamento na produção de lentes e vidros oportunamente trabalhados terá uma repercussão notável no desenvolvimento das investigações no campo da ótica, na geometria da luz e, finalmente, nas propriedades físicas de vidros e espelhos.

V. também: *Conquistas da técnica: manivelas e pedais*, p. 540; *As artes mecânicas*, p. 542; *Roger Bacon e a ciência experimental*, p. 545; *Entre Oriente e Ocidente*, p. 547; *O relógio mecânico*, p. 555; *A bússola*, p. 557; *As armas de fogo*, p. 560; *Ciência e tecnologia na China*, p. 564.

A BÚSSOLA

de Giovanni Di Pasquale

Egípcios, fenícios, gregos e romanos atravessaram o mar em todas as direções em embarcações à vela e a remos de todos os tipos. Se em alguns casos a navegação ocorria ao longo da costa, noutros era inevitável percorrer amplos troços de mar aberto. A orientação mais importante para a navegação antes da bússola era a observação dos corpos celestes e a sua posição nos diversos períodos do ano.

Um novo modo de orientação

A orientação dos navegadores ocorria observando o Sol e as estrelas, e os naufrágios, como, por exemplo, o de São Paulo, que depois de várias peripécias chega à ilha de Malta (Atos dos Apóstolos 27, 9-44), eram explicados com a perda de orientação devida ao céu encoberto. Para enfrentar as armadilhas da navegação junto à costa, de fundos rochosos e baixios, tinha sido introduzida a sonda, uma corda comprida com nós colocados a intervalos regulares e um peso na extremidade. Memória visual da paisagem costeira, conhecimento dos fundos, dos ventos e das correntes foram durante séculos os elementos sobre os

quais se construíram as noções básicas para navegar; nascer e pôr do Sol, Sirius e as Plêiades foram os principais pontos de referência para os navegantes de todas as épocas.

Do ponto de vista técnico, o período é profícuo para os navegantes, que agora podem contar também com o timão moderno, fixado à popa e manobrado por um único homem. Fundamental para a navegação, o timão móvel dotado de dobradiças permitiu posteriormente enfrentar o mar aberto, de outro modo impraticável e, sobretudo, tornou possível a navegação contra o vento, substituindo o remo lateral utilizado desde a Antiguidade; nas embarcações normandas que chegam a Inglaterra em 1066, o timão é constituído por um duplo remo lateral posterior, manobrado, com notória dificuldade física dos navegantes, para imprimir a direção desejada.

Um outro progresso é marcado pela introdução da âncora de braços compridos, na forma ainda hoje em uso, em substituição da antiga âncora dobrada em «U»; também o projeto das embarcações regista uma viragem, com o abandono progressivo do sistema de tábuas sobrepostas, substituído por tábuas ligadas de modo a obter uma curvatura contínua, fundamental para a melhor flutuação do casco e para o aumento da capacidade; aumentando as dimensões da embarcação é inserido também um novo mastro entre o gurupés e o mastro principal: a sobreposição das velas permite aproveitar qualquer mudança de vento.

No entanto, a inovação mais sensacional no sector da marinha é a bússola. Já utilizada pelos chineses, chega à Europa através de um percurso cujas etapas não são totalmente claras. As características da magnetite também eram conhecidas dos gregos, que tinham introduzido este termo para indicar as grutas de uma rocha perto da cidade de Magnésia, na Ásia Menor, capaz de atrair pedaços de ferro depois de várias fricções. Do ponto de vista literário, a primeira menção data de 1187, quando o monge inglês Alexandre Neckam (1157-1217), em *De Naturis Rerum*, descreve a bússola referindo-se a algo já conhecido. Neckam, depois de ter estudado em Paris, realiza uma viagem a Itália na companhia do bispo de Worcester e é nessa ocasião que poderá ter conhecido este instrumento. Depois, as referências literárias multiplicam-se: o bispo de Acre Jacques de Vitry (c.1165-1240), em 1218, escreve que a bússola é indispensável para a navegação, fazendo uma referência precisa à magnetite como elemento fundamental para os marinheiros, enquanto, na segunda metade do século XIII, Guido Guinizelli (c. 1235-1276), em *Rimas* (2, vv. 49-45), põe em evidência a característica da agulha magnética, que apontava para a Estrela

Polar; por sua vez, Dante (1265-1321) usa muitas vezes a imagem da agulha magnética para apresentar ao leitor as suas mudanças inesperadas de direção, atraído por alguém ou alguma coisa. É interessante observar que o aparecimento da bússola não está ligado a estudos e investigações sobre o magnetismo terrestre; efetivamente, é utilizada muito antes de os estudiosos conseguirem uma boa explicação para as causas que determinam o seu funcionamento.

Entre elas, a mais difundida era que a agulha começava a mover-se quando se encontrava nas proximidades de uma massa rochosa ferrosa, como no caso do extremo norte da terra, desde sempre considerado rico em minas de ferro. Roger Bacon (1214/1220-1292) observa que a agulha magnética se coloca com a extremidade para norte mantendo-se muito inclinada no plano horizontal, um dado que o induz a concluir que as minas de ferro deviam encontrar-se algures no centro da terra. A nova tese versa sobre a possibilidade de a Terra se comportar como um ímã esférico de grandes dimensões cujos polos, considerados coincidentes com os geográficos, podem influenciar a agulha da bússola. Esta teoria é retomada e desenvolvida por Pedro de Maricourt (século XIII), em *Epistula de Magnete*, onde o funcionamento da bússola tem um papel central. Composta em 1269, enquanto Pedro de Maricourt se encontra na Apúlia no séquito do duque Carlos de Anjou (1226-1285), a obra está dividida em duas partes: na primeira, são ilustradas as características e as propriedades dos ímãs: magnetização do ferro por contacto e atração, polaridade, ocorrências com polos de dois ímãs e teoria da repulsão entre polos homónimos, mas considerada como aparente; na segunda, são tomadas em consideração algumas aplicações experimentais. Aqui, Pedro de Maricourt, definido por Bacon como *dominus experimentorum*, descreve uma bússola de eixo com tampo de vidro, onde a agulha de ferro magnetizado é erguida da base por meio de uma pequena haste colocada à altura do baricentro; depois descreve outros dispositivos para efetuar experiências, entre as quais uma espécie de *terrella*, ou esfera magnetizada, que deveria mover-se perenemente, e um compasso para identificar os azimutes das estrelas, tema que aprofundará com a redação de um tratado sobre o astrolábio.

É muito interessante a experiência da esfera magnetizada: montada de modo a não sentir o atrito, paralela ao eixo celeste, efetuava uma rotação completa uma vez por dia; Pedro de Maricourt afirma que se na sua superfície estivesse representado um mapa do céu, funcionaria como esfera armilar tornando inúteis todos os relógios em circulação na época. A esfera magnética rotativa

suscitou um grande interesse entre os estudiosos, desde Nicolau de Cusa (1401-1464) a William Gilbert (1544-1603).

Parece evidente que Pedro de Maricourt considerava o universo e a terra dotados de uma energia que podia ser parcialmente recuperada e utilizada.

O ano 1300 marca convencionalmente o aparecimento da bússola com rosa dos ventos. É atribuída aos amalfitanos a intuição decisiva de colocar a agulha magnetizada móvel em torno de um eixo dentro de uma caixa de madeira, chamada «bossolo», uma simples precaução que tornou o uso da bússola muito mais fácil. Se o papel efetivamente desempenhado pelos amalfitanos na difusão da bússola no Mediterrâneo ainda está por verificar, é certo que os venezianos, capazes de retirar um proveito imediato das novas invenções, começam a equipar os seus navios com este instrumento, lançando as bases, graças também à atividade de projeção e construção de embarcações que se realizava no Arsenal, para o domínio no Mediterrâneo. Conhecendo em qualquer momento a direção e conseguindo calcular a posição no mar, avaliada pela velocidade e pelos tempos de deslocação, a República de Veneza consegue um novo e rápido bem-estar. Fornecendo a indicação precisa da direção, a bússola contribui para tornar eficaz a operação de observação das costas, depois assinaladas nas cartas para uso exclusivo dos navegantes. Durante o século XIII, são desenhadas novas cartas náuticas, mais práticas, onde é registado o conjunto de elementos que desde sempre constitui motivo de preocupação para os marinheiros: costas, baixios, escolhos, enseadas e ancoradouros, finalmente assinalados de forma definitiva. Não baseadas na observação astronómica, mas construídas sobre medidas e relevos oportunamente assinalados na planta à escala, estas cartas limitam-se inicialmente à bacia do Mediterrâneo, às costas ocidentais da Europa até à Grã-Bretanha, à costa ocidental de África. Cartas náuticas e portulanos são completados fazendo do século XIII uma época extraordinariamente profícua para a gente do mar, tornando mais eficaz, entre outras coisas, a utilização de instrumentos que já constituíam há algum tempo um auxílio à navegação, como o quadrante, o astrolábio e o compasso náutico. Os efeitos são imediatos, os navegadores ganham coragem: os genoveses descobrem as Canárias e a Madeira no âmbito de expedições ligadas ao projeto ambicioso de circum-navegação da África para chegar às Índias. Naturalmente, as armadilhas para quem percorre rotas pouco conhecidas são ainda muitas: é precisamente com a ideia de circum-navegar África que «o voo louco», tentado pelos irmãos Vivaldi (século XIII) e do qual se perderam os vestígios para sempre, partiu de Génova em 1291.

V. também: *Conquistas da técnica: manivelas e pedais*, p. 540; *As artes mecânicas*, p. 542; *Roger Bacon e a ciência experimental*, p. 545; *Entre Oriente e Ocidente*, p. 547; *O relógio mecânico*, p. 551; *Os óculos*, p. 555; *A bússola*, p. 557; *As armas de fogo*, p. 560; *Ciência e tecnologia na China*, p. 564.

AS ARMAS DE FOGO

de Giovanni Di Pasquale

A invenção da pólvora de tiro modifica profundamente as modalidades de combate, precedida pelo interesse pelo estudo da energia libertada pelo vapor, cuja utilização tanto bélica como doméstica é investigada. Não temos uma data certa para esta invenção, já conhecida há alguns séculos na China. Por sua vez, o canhão é produzido no Ocidente no final do século XIII.

A pólvora de tiro

No século há uma viragem: cavalos, espadas, armaduras e habilidades no combate passam para segundo plano perante o aparecimento da pólvora de tiro. A história confusa do nascimento dos explosivos e das armas de fogo na Europa é a soma de várias experiências, tentativas e testes ocorridos localmente e baseados em várias modificações em relação ao esquema, já conhecido e difundido, do fogo grego. A pólvora de tiro tinha sido precedida e em certo sentido anunciada pelo desenvolvimento dos foguetes, confirmando o interesse surgido em torno da energia desenvolvida por vapores e gases em expansão.

Na Antiguidade romana, Vitrúvio (século I a.C.), em *De Architectura*, e Héron de Alexandria (século I ?), em *Pneumatica*, tinham descrito a eolípila, uma esfera de bronze cheia de ar: uma vez aquecida por uma chama, começava a rodar sobre si mesma enquanto o ar saía através das pequenas aberturas; depois de um longo silêncio, encontramos este dispositivo na obra de Alberto Magno (c. 1200-1280), *De Meteoris* (4,17): «Agarra num recipiente de terracota com dois buracos, enche-o de água, tapa bem os buracos e coloca-o junto do fogo. De imediato, o vapor desentupirá os dois furos tapados e espargirá água quente à sua volta. Por este motivo, este recipiente é chamado *sufflator* e tem a forma humana.» O objeto é o mesmo, mas no seu interior não tem ar, mas água. Vitruvius pensava na eolípila para perceber a origem dos ventos, Héron, por sua vez, viu aí a demonstração da possibilidade de o ar, dentro de um recipiente e aquecido, se transformar em fonte de energia.

Os *sufflatores* da Idade Média chamam também a atenção dos engenheiros, que sugerem a sua utilização para alimentar o fogo. Konrad Kyeser (1366-pós 1405) desenha um, em 1405, e Filarete (c. 1400-c. 1469), no seu *Tratado da Arquitetura* (1464), descreve um par de ferros de suporte de lareira com *sufflatores* para soprar o fogo. Na base do interesse por estes aparelhos está a constatação da força explosiva do vapor: não é por acaso que Leonardo (1452-1519) tentará utilizar esta energia para produzir um canhão a vapor. O desenvolvimento dos foguetes confirma também o interesse da Idade Média pela energia libertada pelo vapor.

Em Bizâncio, como vimos, o arquiteto sírio Calinico (século VII) tinha ligado a sua fama à invenção do «fogo grego», abrindo o caminho a investigações inovadoras sobre as diversas combinações dos ingredientes destas misturas. A capacidade de purificar o salitre está na base do aperfeiçoamento alcançado no Oriente no século XIII: assim, a rápida conversão do pó em gás abre a porta à invenção da pólvora de tiro aos chineses, que há muito utilizariam misturas explosivas. De facto, as referências mais remotas a misturas deflagrantes compostas por salitre, enxofre e carvão remontam a fontes chinesas dos séculos VIII e IX, mas a sua utilização destinava-se principalmente à fabricação de fogo de artifício e de sistemas de sinalização. Só a partir dos séculos XI e XII se tem notícia, sempre nas crónicas chinesas, da sua utilização na produção de foguetes e bombas incendiárias. O momento da passagem destas primeiras misturas rudimentares para uma fórmula eficaz de pólvora explosiva no Ocidente não é claro. Roger Bacon (1214/1220-1292) tinha-se interessado pela pólvora de tiro num escrito de 1249 e, no ano seguinte, os alquimistas, provavelmente na Alemanha, descobrem que misturando salitre, pó de carvão e enxofre em determinadas proporções é possível obter um pó negro explosivo.

O canhão

O canhão parece ser um fruto exclusivo da tecnologia do Ocidente, que leva os tubos de cobre através dos quais os navios bizantinos lançavam o fogo grego a desenvolvimentos extremos. Com tubos semelhantes, devidamente dimensionados, os ocidentais começam a lançar bolas de pedra e de ferro. Documentos florentinos do primeiro vinténio do século XIV mencionam canhões de bronze que disparam bolas de ferro; após 1330, esta novidade é plenamente adotada na Europa, onde os canhões são utilizados cada vez com mais frequência, a ponto de serem definidos como comuns e familiares por Petrarca (1304-1374), em *De Remediis* (1, 99). A dosagem de salitre, carvão e

enxofre será objeto de constantes investigações para procurar aperfeiçoar a proporção entre os três componentes de base. Escopetas e canhões montados sobre rodas eram difíceis de transportar, complicados de construir e perigosos de manejar. Mas em combate só o fragor do tiro ou de vários tiros juntos produzia um temor notório: na primeira batalha da Guerra dos Cem Anos, em 1346, em Crécy, em França, as bombardas semeiam o terror com o barulho, «parecia que Deus troava, com grande mortandade de gente e derrube de cavalos» (Giovanni Villani, *Nuova Cronica*, livro XIII, 1990, vol. 2, p. 454). A partir da segunda metade do século XIV, os ferreiros europeus consolidam-se no fabrico de canhões cada vez maiores até atingirem dimensões surpreendentes, notoriamente eficazes sobretudo no derrubamento das muralhas citadinas. As maiores dificuldades consistem na construção das bocas metálicas capazes de resistir à explosão sem se danificar. Com os aperfeiçoamentos da metalurgia, os canhões são fabricados também em bronze, mais fácil de fundir do que o ferro. De resto, não faltam artesãos especializados na coadura do bronze, aptidão adquirida na produção de sinos e na prática secular da fusão com cera persa. Embora mais cara, muito cedo a artilharia em bronze é preferida à de ferro, mais difícil de fabricar e sujeita a fraturas com o uso. Quanto às matérias-primas, o cobre provinha das minas da Hungria, do Tirol, da Boémia, da Saxónia, e o estanho, de Inglaterra, Espanha e Alemanha. Na segunda metade do século XV, a procura de canhões cresce com a formação dos grandes Estados nacionais, as guerras, as viagens de exploração, chegando-se a um verdadeiro comércio ligado aos centros metalúrgicos: em Nuremberga, Lyon, Bolzano, Antuérpia, cidades ligadas às regiões de onde se extraíam os metais necessários à fusão dos canhões, desenvolvem-se atividades económicas florescentes.

Do ponto de vista do funcionamento, a combustão lenta da pólvora de tiro – composta por carvão, enxofre e salitre – obrigava os artilheiros a pressionar a mistura dentro do canhão com um bastão coberto de trapos, a bucha; no século seguinte, a invenção da pólvora de tiro em grãos resolverá este problema e tornará o canhão uma máquina de guerra realmente eficiente. Após a disseminação das novas armas de fogo, há um impulso na projeção, particularmente rica em episódios no decurso dos séculos XV e XVI, de fortalezas com um novo perfil, com muralhas capazes de enfrentar, melhor do que as medievais, os tiros dos canhões. As investigações sobre as diversas utilizações da pólvora de tiro prosseguem durante todo o século XV, levando à criação da mina incendiária e da mina explosiva, que será utilizada para derrubar troços de muralhas tanto por razões militares como civis.

V. também: *Conquistas da técnica; manivelas e pedais, p. 540; As artes mecânicas, p. 542; Roger Bacon e a ciência experimental, p. 545; Entre Oriente e Ocidente, p. 547; O relógio mecânico, p. 551; Os óculos, p. 555; A bússola, p. 557; Ciência e tecnologia na China, p. 564*

FORA DA EUROPA

CIÊNCIA E TECNOLOGIA NA CHINA

de Isaia Iannaccone

A irresistível conquista mongol da China não marca uma paragem no progresso científico. A ele se juntam as reformas monetárias, com a disseminação do papel-moeda estatal, que suplanta as emissões privadas e, em parte, a moeda metálica.

No século XIII, a matemática conta com alguns dos seus autores mais significativos: um desenvolvimento que tem origem na publicação de textos antigos de uma matéria cujo conhecimento é requerido aos funcionários imperiais. A complexidade dos cálculos e o domínio do raciocínio matemático, mais abstrato, elevam a altíssimos níveis a teoria, mas encontram também aplicações práticas. Os instrumentos de medida astronómica, como o torquetum, de Guo Shoujing, antecipam surpreendentemente em alguns aspetos os telescópios modernos.

A conquista mongol

A primeira campanha de Gengis Khan (1167-1227) contra o império Jin, que governava o norte da China, desenvolve-se entre 1211 e 1215, ano em que a horda mongol, sofisticada máquina bélica baseada numa cavalaria eficientíssima, conquista Pequim e a dinastia Jin é obrigada a transferir a capital mais para sul, em Kaifeng. Em 1223, sob a pressão inimiga, os Jin refugiam-se a sul do rio Amarelo e, em 1234, são desbaratados e extinguem-se. Os Song, que reinavam na China meridional, aliam-se num primeiro momento aos mongóis contra os Jin, removendo a barreira militar que os separava do norte. Mas o próspero império da dinastia Song exerce uma atração irresistível para os «bárbaros», que decidem a sua conquista. No entanto, revela-se mais difícil e lenta do que a ocupação das regiões setentrionais: os terrenos pantanosos para o cultivo do arroz – muito diferentes dos solos áridos e abertos do norte – não são apropriados à utilização maciça dos exércitos a cavalo; a

resistência Song, dotada de novas armas que utilizam pólvora de tiro, e a indecisão dos chefes obrigam os mongóis a um longo rodeio do território Song, por oeste. Primeiro, é conquistada a província Sichuan (1253), depois Yunan (que é assim anexada pela primeira vez ao território chinês), obrigando as populações tais que aí habitavam a fugir para sul, onde é criado o Estado do Sião. A conquista do império Song meridional é levada a cabo pelo neto mais capaz de Gengis Khan, Kublai (1215-1294, imperador desde 1260), que já em 1271 tinha assumido o nome dinástico de Yuan: em 1276, a capital Hangzhou capitula, um ano depois, Cantão, a sul do qual se encontra a frota imperial, que vai a pique. A dinastia mongol Yuan, depois de ter unificado a China, reina utilizando as estruturas burocrático-administrativas autóctones até 1368, ano em que é derrotada e substituída pela dinastia chinesa Ming.

Economia monetária e progresso científico

O desenvolvimento da economia monetária permite retomar, paralelamente, os progressos científicos mais significativos. Na próspera Sichuan de 1024 estão em circulação notas de banco, emitidas pelo governo central para substituir certificados de crédito emitidos por mercadores a nível privado. Na época da dinastia mongol difunde-se o papel-moeda e o império Yuan é o primeiro a usá-lo como único valor corrente, em vez de moedas em metal. As reformas monetárias dão vida aos seguintes títulos de crédito: Jao Chao (1236), Zhong Tong Chao (1260), Zhi Yuan Bao Chao (1287), Zhi Da Yin Chao (1309) e Zhi Zheng Jiao Chao (1350). Também neste caso, ao aumento da produção e da circulação monetária corresponde uma notável produção intelectual, rica de abstrações formais que constituem o pensamento científico. Em particular, o período é especialmente fértil para o desenvolvimento da álgebra.

Já em 1213 (Song meridional), para favorecer a reintrodução da matemática nos exames de seleção dos funcionários imperiais, as autoridades decidem publicar a coleção de livros *Suan Jing Shi Shu* (*Dez Clássicos do Cálculo*), compilada anteriormente, na época Tang (750), desde os textos antigos até aos mais modernos. A supervisão da edição é confiada a Bao Huangzhi (século XIII), funcionário do Supremo Tribunal de Justiça.

Diversos matemáticos de mérito operam entre 1200 e 1400. Li Zhi, também chamado Li Ye (1192-1279), funcionário administrativo Jin, consegue fugir ao massacre quando os mongóis tomam a capital Kaifeng e refugiar-se, em 1234, em Shanxi, onde vive como eremita, mas mantendo contactos com alguns literatos importantes. É neste período que começa a compilar *Ce Yuan Hai Jing*

(*Reflexos das Medidas do Círculo no Mar*). Terminada em 1248, a obra desenvolve-se em 12 capítulos e gira em torno de uma única figura: um círculo (que representa uma cidade com muralhas circulares) inscrito num triângulo retângulo. O primeiro capítulo contém todas as indicações preliminares (convenções, terminologia, lista dos valores dos comprimentos usados nos problemas, 692 fórmulas que põem em jogo as áreas dos triângulos, retângulos e o comprimento dos segmentos) e os outros 11 capítulos são dedicados à resolução de 170 problemas que partem de uma mesma estrutura narrativa: dois homens, *jia* e *yi*, caminham ao longo dos percursos que rodeiam uma cidade circular; procuram avistar-se reciprocamente e divisar um determinado objeto (por exemplo uma árvore) escondido pelos muros da cidade; conhecendo as distâncias percorridas, pede-se para determinar o diâmetro da cidade, que é invariavelmente o mesmo, 120 *bu* (1 *bu*, isto é um passo, mede cerca de 1,38 metros). Ainda que no prefácio Li Zhi afirme que o objetivo dos problemas é meramente prático, apercebemo-nos de que a complexidade dos cálculos (equações polinomiais até aos sexto grau) e os métodos usados pertencem a um dos domínios mais abstratos do raciocínio matemático: a álgebra. Se entendemos por álgebra o método de cálculo para a construção de uma equação que utiliza uma incógnita e a procura do valor dessa incógnita, podemos afirmar que a álgebra nasceu na China graças a Li Zhi, que denominava este método de cálculo *tian yuan shu* (arte do primordial celeste, ou arte da incógnita). A incógnita, genericamente indicada no Ocidente com x , era para Li Zhi o carácter *yuan*. Em 1259, escreve também Yi Gu Yan Duan (*Novas Técnicas de Cálculo*), que trata de construções de equações polinomiais de primeiro e segundo grau.

No final da época Song meridional, em Qiantang (próximo de Hangzhou) nasce Yang Hui (c. 1238-1298); ignora-se praticamente tudo sobre ele, exceto a terra natal e a obra matemática, que chegou até nós graças aos matemáticos coevos e aos seguintes. É indubitavelmente o mais prolífico dos matemáticos da China antiga, dado que superou em produção *Dez Clássicos do Cálculo*. Apresentamos a lista dos seus textos, alguns deles compostos quando Hangzhou estava prestes a capitular perante os mongóis:

1) *Xiang Jie Jiu Zhang Suan Fa* (*Explicação Detalhada dos Métodos de Cálculo dos Nove Capítulos*), cujo prefácio é de 1261. É um comentário ao clássico *Nove Capítulos sobre a Arte do Cálculo*, considerado o texto de referência da matemática chinesa, provavelmente compilado entre 200 a.C. e 300 d.C. Ao contrário de muitos comentários que o precederam, Yang Hui só

analisa 80 dos 246 problemas propostos pelos *Nove Capítulos*, ou seja, os que considera mais representativos. Propõe também uma classificação diferente dos problemas e três rubricas explicativas: *jieti* (explicações dos problemas), onde mostra a sua lógica, *cao* (esboço de solução), em que explica como chegar à solução a partir de um exemplo numérico, e *bilei* (raciocínio por analogia), em que põe em evidência a semelhança dos algoritmos de resolução entre problemas aparentemente de espécie diferente.

2) *Ri Yong Suan Fa* (*Métodos de Cálculo para a Vida Quotidiana*), de 1262, centrado nas quatro operações e concebido como um manual popular para iniciação ao cálculo.

3) *Cheng Chu Tong Bian Suan Bao* (*Tesouro Aritmético das Variações da Multiplicação e da Divisão*), de 1274.

4) *Tian Mu Bi Lei Cheng Chu Jie Fa* (*Métodos para a Multiplicação e a Divisão, Acompanhados por Analogias para Calcular o Número mu*), sendo *mu* uma unidade agrária de superfície, igual a 4,58 ares (1 are = 0,01 hectares, ou seja, igual a 1/25 de hectare), de 1275, onde é apresentado um método semelhante ao de Horner, que se diz ter sido extraído de *Yi Gu Gen Yuan* (*Discurso sobre as Origens Antigas*), de Liu Yi (século XI).

5) *Xu Gu Zhai Qi Suan Fa* (*Recolha de Curiosidades Matemáticas em Linha com a Tradição*), de 1275; aí se encontram, nomeadamente, os dois diagramas matemáticos mais célebres da tradição chinesa – *He Tu* (*Diagrama do Rio*) e *Luo Shu* (*Inscrição do Luo*, sendo o Luo um rio) –, quadrados mágicos e círculos mágicos (os números estão dispostos em círculo).

Um outro matemático importante é Qin Jushao (1202-1261), nascido em Anyue, em Sichuan, provavelmente em 1202; desempenha alguns cargos oficiais e, em 1234, com a invasão dos mongóis, refugia-se no sul onde morre em 1261. É autor do *Shu Shu Jiu Zhang* (*Nove Capítulos de Escritos sobre Cálculo*), de 1247, que no primeiro capítulo apresenta um algoritmo geral para resolver problemas de congruências simultâneas (que no século XIX, no Ocidente, será chamado «teorema chinês»). Os outros oito ocupam-se de aplicações matemáticas em campos particulares. Por exemplo, o segundo capítulo contém oito problemas, cinco dos quais se ocupam de cronologia e calendário e os outros três de precipitações atmosféricas (chuva e neve), e é num deles que se encontra a noção mais antiga de pluviómetro, o *tian chi pen* (cuba das águas celestes). Num problema do terceiro capítulo surge a formulação chinesa mais antiga da fórmula de Héron (século I ?) para calcular a área de um triângulo conhecendo o comprimento dos seus lados; noutro

problema do mesmo capítulo, exprime-se a área de um «campo em ponta» (*jiantian*) através de uma equação de quarto grau, cujos coeficientes dependem das dimensões da figura. Os nove problemas do quarto capítulo são resolvidos com equações de grau elevado (até ao décimo). Os capítulos do quinto ao nono tratam de arquitetura civil e militar, de fiscalidade e de comércio, e são os menos sofisticados.

O mais tardio dos algebristas deste período é Zhu Shijie (c. 1270-c. 1330), natural de Yanshan, nas proximidades de Pequim, que viveu provavelmente no final do século XIII. As únicas informações biográficas não ocupam mais de duas ou três linhas do prefácio da sua obra *Si Yuan Yu Jian* (*Espelho de Jade das Quatro Incógnitas*, de 1303), escritas por um tal Mo Ruo. Este texto perdeu-se, mas conservam-se edições muito mais tardias, baseadas numa versão mais antiga, encontrada casualmente num antiquário de Zhejiang no início do século XIX. Começa com uma tabela dos coeficientes de desenvolvimento do binómio $(a+b)^n$, que não é senão, mesmo na figura, o triângulo de Pascal (1623-1662), e que era utilizado para a resolução das equações de grau elevado. Como o título indica, a partir das equações a uma incógnita, Zhu Shijie chega a tratar equações até quatro incógnitas. Ele é também o autor de um outro texto matemático, *Suan Xue Qi Meng* (*Introdução ao Estudo do Cálculo*), de 1299, que conhecemos graças a comentários japoneses posteriores (a partir do século XVII), no qual se encontram 259 exemplos de cálculo.

Invenções e descobertas

Torquetum equatoriale. O *torquetum*, provavelmente inventado pelo muçulmano espanhol Jabir ibn Aflah (c. 1100- c. 1160), é uma variante do astrolábio; é formado por uma série de círculos e de discos não concêntricos: um disco era montado no plano equatorial, e um segundo girava com um determinado ângulo no plano da eclíptica; ortogonalmente a este plano era fixado um círculo que representava as latitudes celestes; para a leitura da altura, eram inseridos no instrumento também um goniómetro e um fio de chumbo. O astrónomo chinês Guo Shoujing (1231-1316) adapta o *torquetum* árabe ao sistema astronómico chinês, que não era baseado na eclíptica, mas no Polo Norte celeste e no equador celeste. O seu instrumento, construído em 1270, em Linfen, em Shanxi, chegou até nós: assenta numa base de 5,50x3,66 metros, estando ausentes as componentes eclípticas (por isso, os historiadores definem-no como *torquetum* «simplificado»); há um círculo equatorial móvel com um

diâmetro 1,80 metros, graduado em graus e minutos, encimado a 90 graus por um anel de declinação móvel, também ele com um diâmetro de 1,80 metros e graduado, dotado de uma alidade (ou tubo de observação) para a determinação da distância polar boreal; é encimado por um círculo normal mais pequeno para a determinação do Polo; na base, e paralelo, encontra-se um círculo azimutal fixo para as coordenadas terrestres e, perpendicular a este, um círculo giratório com alidade para a medição das alturas; o grande instrumento assenta em suportes imponentes de bronze finamente trabalhados com o motivo do dragão (símbolo imperial). A originalidade do *torquetum* de Guo Shoujing consiste no facto de antecipar, de maneira surpreendentemente precoce, a montagem equatorial dos telescópios modernos (século XIX). Durante a dinastia Ming, o instrumento – que fora concebido para ser utilizado em Linfen – é levado para Nanquim (onde ainda se encontra), mas o afastamento de 3,75 graus de latitude tornou-o inutilizável.

Espingardas, canhões. Na província de Heilongjiang, na Manchúria, os arqueólogos encontraram uma espingarda datada de 1288; tem pouco mais de 30 centímetros de comprimento, pesa 3,5 quilogramas, o calibre é regular, tem um pequeno furo para prender a mira e a câmara de explosão está reforçada para evitar que rebente nas mãos de quem utilizava a arma. Até hoje, trata-se do mais antigo achado do mundo do fuzil, evolução técnica dos já conhecidos lança-chamas de cana de bambu que tinham uma ampla utilização na China do século X. Também o canhão de metal é a variante mais sólida e mais comprida do lança-chamas. Os canhões chineses, cujos protótipos seria mais conveniente denominar de «arrotadores», eram de bronze, com um comprimento de 90 centímetros, reforçados com bandas de metal, carregados com 25 quilogramas de pólvora negra, lançavam projéteis (inicialmente flechas incendiárias ou bombas ateadas) até «300 passos» e o seu efeito, como testemunha um texto de meados do século XIII, era mortífero para homens e cavalos. Também eram utilizadas baterias, fixas ou móveis, de vários canhões, ateados uns a seguir aos outros por um rastilho progressivo. As hipóteses mais recentes afirmam que o segredo da pólvora negra já tinha sido importado para a Europa pelo missionário Guilherme de Rubruck (século XIII), que esteve na antiga capital dos mongóis, Caracórum (hoje Ulan Bator), de 1253 a 1255. A presença de numerosos estrangeiros na corte mongol também torna plausível a transmissão das armas de fogo da China; sabe-se o nome de um chinês, Qi Wuwen, que teria partido para a Europa levando consigo a tecnologia da pólvora negra e das armas que a utilizavam. De qualquer modo, foguetes incendiários, conhecidos

dos árabes como «flechas chinesas», são utilizados pela primeira vez no Ocidente em 1380, na batalha de Chioggia, entre genoveses e venezianos. A primeira mina terrestre surge em 1403 durante a guerra que opõe Florença a Pisa. O primeiro mosquete europeu a pederneira é de 1547, realizado na base de um desenho de Leonardo da Vinci (1452-1519), por sua vez inspirado numa descrição proveniente da China.

V. também: *O canato da Horda de Ouro*, p. 154;

Conquistas da técnica: manivelas e pedais, p. 540; *Entre Oriente e Ocidente*, p. 547;

As armas de fogo, p. 560.



LITERATURA E TEATRO

INTRODUÇÃO

de Ezio Raimondi e Giuseppe Ledda

A partir do início do século XIII e durante o século XIV, à medida que a influência dos antigos centros de produção cultural, os mosteiros e as cortes, se vai tornando cada vez mais limitada pela crise do mundo feudal, afirmam-se novos atores no panorama cultural e literário europeu. As comunas impõem-se como protagonistas decisivas da vida económica e política e como centros culturais originais e autónomos, devido à formação de uma classe burguesa que constitui um novo público a partir do qual emerge um novo tipo de intelectual, capaz de dar dignidade literária aos valores da nova sociedade. Nas cidades desenvolvem-se novos centros de cultura, como as escolas episcopais, os *studia* e as universidades, ao mesmo tempo que se divulgam os saberes jurídicos e retóricos fundamentais para a criação da nova identidade política das comunas. Não é, portanto, coincidência que muitos dos protagonistas da vida literária sejam oriundos dos estudos e das profissões jurídicas. Basta pensar, limitando-nos a Itália, em Guido Guinizelli (c. 1235-1276), Cino da Pistoia (c. 1270-c. 1337) e Petrarca (1304-1374), ou no facto de nos registos notariais de Bolonha, denominados *Memoriali Bolognesi*, se conservarem, transcritos pelos notários no espaço deixado em branco no intervalo entre o registo de um ato e de outro, os primeiros testemunhos (por vezes únicos) de alguns dos textos mais significativos da lírica italiana dos séculos XIII e XIV.

Nas universidades e nos estudos, impõe-se um intenso debate filosófico, que envolve inclusivamente os letrados e os poetas mais perspicazes e informados, e penetra de forma decisiva nos novos temas da sua poesia: os casos de Guido Cavalcanti (c. 1250-1300) e Dante Alighieri (1265-1321) são, muito provavelmente, os mais relevantes. O debate desenvolve-se em torno da assimilação das obras filosóficas aristotélicas, chegadas à Europa graças à mediação do mundo árabe: ao mesmo tempo que resiste o saber exegético-simbólico, assente na leitura do texto bíblico, a divulgação dos textos aristotélicos obriga os filósofos cristãos a confrontar-se com a questão da relação entre a razão e a fé.

A crise espiritual da Igreja, determinada em parte pelo poder temporal do

papado, que periodicamente alimenta o protesto de grupos radicais, tem, no início do século XIII, o seu ponto de viragem com a fundação das ordens mendicantes por Francisco de Assis (1181/1182-1226) e Domingos de Gusmão (c. 1170-1221). Os conventos das novas ordens não são edificadas em lugares remotos ou nas zonas rurais, mas no coração das cidades, que se tornam o espaço de uma nova evangelização, também por via de uma obra de pregação intensíssima. E os conventos, com os *studia* e as bibliotecas, rapidamente se convertem em centros ativos de ensino e de produção cultural.

Desta nova e múltipla sensibilidade que cresce nas últimas décadas do século XII e nos dois séculos seguintes, é igualmente testemunha o florescimento admirável do novo código artístico gótico, que encontra uma forte expressão na arquitetura das catedrais, sob o signo da verticalidade e da luz. De igual forma, renova-se a escultura e a pintura, que elaboram uma linguagem que supera uma certa rigidez simbólica e dá vida a um estilo dinâmico e intensamente naturalista. As experiências e as novas formas das artes tornam-se, em termos de comparação e de diálogo, vitais para os escritores.

Uma nova espiritualidade

Não obstante o franco desenvolvimento da cultura laica, a experiência religiosa mantém-se central na vida e na atividade cultural do homem medieval nos séculos XIII e XIV. E essa experiência faz-se através da escrita recorrendo a uma pluralidade surpreendente de géneros e de textos, tanto em latim como nas novas línguas europeias. Os géneros antigos conhecem formas e desenvolvimentos novos devido à exigência de comunicar com um público que não conhece o latim, dando origem à tradução em língua vulgar de obras pensadas especificamente para este universo. As ordens mendicantes exercem um papel importante na preparação de novos instrumentos de comunicação religiosa, especialmente na hagiografia e na pregação destinada ao público heterogéneo das cidades. Basta pensar na recolha do material hagiográfico da *Legenda Áurea* pelo dominicano Jacopo de Varazze (c. 1228-1298) ou, mais tarde, na tradução em língua vulgar de *Vida dos Santos Padres* por Domenico Cavalca (c. 1270-1342), enquanto os franciscanos se concentram sobretudo no trabalho hagiográfico em torno da figura do fundador da sua ordem.

E São Francisco, além de renovador da espiritualidade, da vida e das próprias instituições da Igreja, é também autor, com *Laudes Creaturarum*, ou *Cântico das Criaturas*, de um texto exemplar que assinala o despontar de uma das formas mais vivas da poesia religiosa em língua vulgar. Na lauda exprime-se a

religiosidade popular das irmandades, mas também a de poetas cultos, como Guittone de Arezzo (c. 1235-1294). A coletânea de laudas de Jacopone da Todi (1230/1236-1306) marca uma das maiores experiências poéticas do século XIII: o poeta explora todas as possibilidades deste gênero, desde a chave devocional até à chave ascética, da forma doutrinal à partitura dialógica e teatral, do cariz polémico e militante à poesia mística flamante do aniquilamento e do balbucio perante o inefável. Mas, em formas menos excepcionais, a lauda confirmar-se-á igualmente como uma das linguagens fundamentais da poesia religiosa no século XIV, para sobreviver, ainda viva e vigorosa, à época do renascimento da poesia nas línguas vulgares, no século XV.

A literatura mística e espiritual, paralelamente ao expoente poético de um Jacopone e à elaboração doutrinal subtil de Mestre Eckhart (c. 1260-1328), conhece, pela primeira vez, o testemunho de mulheres, protagonistas de uma espiritualidade intensa e explosiva. Depois da escrita visionária e das especulações doutrinárias de Hildegarda de Bingen (1098-1179) ainda durante o século XII, no século XIII floresce em Itália um intenso e sofrido misticismo franciscano, de que é exemplar a experiência de Ângela de Foligno (c. 1248-1309), enquanto no mosteiro alemão de Helfta amadurece simultaneamente uma espiritualidade alimentada pela filosofia neoplatónica e pelos modelos do amor cortês, espelhada nas obras de Matilde de Magdeburgo (1212-1283) e de Matilde de Hackeborn (1241-1299). No século seguinte, sobressai a figura de Catarina de Siena (1347-1380), cuja experiência mística é acompanhada pela participação militante nos debates eclesiológicos e políticos.

A poesia do múltiplo

A pluralidade do real, das experiências e dos modelos encontra na poesia um instrumento privilegiado de expressão e criação. A poesia religiosa em língua vulgar liberta-se da função predominantemente comunicativa, que, apesar de tudo, continua a ser divulgada em produtos edificantes, como os poemetos escatológicos de Giacomino de Verona (século XIII) e de Bonvesin de la Riva (c. 1240-c. 1315), no norte de Itália, e que alcança resultados notáveis nas laudas de Jacopone. Também a poesia didática, construída por intermédio do valoroso instrumento da alegoria, depois dos importantes precedentes médio-latinos do século XII, entre os quais se evidenciam os poemas de Bernardo Silvestre (século XII) e de Alain de Lille (c. 1128-1203), encontra agora uma obra-prima em língua vulgar em *Roman de la Rose*, iniciado cerca de 1230 por Guilherme de Lorris (século XIII) e concluído 40 anos depois por Jean de

Meung (c. 1240-c. 1305). A representação da *quête* amorosa, através dos vários momentos da encenação alegórica, associa-se, particularmente na segunda parte da obra, a um forte gosto realista e a uma audaciosa intenção enciclopédica.

O amor continua a ser a ideia, a experiência, o mito à volta do qual maturam as novidades mais intensas e as propostas literárias mais audazes. Tanto está no centro da experiência franciscana como da estilização alegórica de *Roman de la Rose*; da poesia mística de Jacopone, que canta o «amor desmesurado», como dos poemas líricos que a partir da Provença se espalham por toda a Europa, incluindo Itália.

Mas todas estas sugestões da poesia centrada no amor parecem descobrir uma síntese admirável e suprema na poesia polifónica da *Commedia* dantesca, onde todos os géneros literários, todos os estilos e todas as linguagens são mobilizados num poema enciclopédico e inclusivo. A vontade de representar a pluralidade do real a partir da perspectiva do Além leva Dante a medir-se com todas as experiências poéticas e literárias, muitas vezes representando o confronto com os autores do passado, sobretudo com os grandes poetas pagãos da Antiguidade; amados, honrados e seguidos, foram por fim abandonados ao seu destino de eterna incompletude e irremediavelmente superados pelo novo poeta cristão. Porém, se todos os géneros estão incluídos na prodigiosa *summa* dantesca, da visão do Além aos poemas didáticos e alegóricos, da épica ao romance, da lauda ao sermão, dos tratados filosóficos à poesia mística, não nos podemos esquecer do papel extraordinário que o mito do amor cumpre no poema. O amor que havia instigado a poesia do estilo novo transfigura-se agora na força que guia o poeta na sua ascensão celestial. E será uma transfiguração cada vez mais profunda, até à identificação final com o amor divino, «o amor que move o Sol e as outras estrelas», depois de o peregrino ter carregado consigo a história e o drama do próprio presente.

Um mundo para contar

Paralelamente à grande narrativa épica e romanesca, vai ganhando forma e afirmando-se aquele que virá a ser o género narrativo canónico da civilização literária europeia: a novela. Nela convergem múltiplos contributos: dos *exempla* médio-latinos e das hagiografias às recolhas de contos orientais; das formas breves da poesia narrativa romança, como os *lais* e os *fabliaux*, às *vidas* trovadorescas; dos contos de viagens reais ou fantásticas às recolhas de provérbios célebres. É o prazer de contar e de conhecer, de confiar à palavra a

exploração do mundo.

Mas também nesta situação, além da codificação de gênero, que se apresenta variada, aberta e flexível, importa a exemplaridade da organização macrotextual, seja quando se apresenta plenamente acabada em todos os seus significados, como no caso de *Decâmeron*, de Boccaccio (1313-1375), seja quando, como em *Canterbury Tales*, de Chaucer (1340/1345-1400), se mostra incompleta, mas mais do que nunca ligada a uma das instituições centrais no mundo medieval: a da peregrinação. O *homo viator* é também o homem dos encontros, o que se interroga sobre a ordem oculta da existência.

Rumo ao humanismo

Uma função determinante, também para os séculos seguintes e para a fundação de uma tradição literária europeia, foi realizada pelas formas da lírica amorosa, que Dante transcende no seu poema, mas que são retomadas em novos moldes em *Canzoniere*, de Petrarca, através de um modelo que se tornará canônico para a civilização renascentista. A exploração petrarquiana do eu lírico, na própria construção de uma história unitária, abre-se às tensões e contradições de um sujeito dilacerado e dividido, descobrindo uma nova paisagem da alma.

Mas se, a partir do século XVI, Petrarca se torna o paradigma da codificação lírica, inicialmente, a sua lição é a do moralista que desbrava o caminho para a extraordinária renovação cultural que se designa por humanismo. Este é, de facto, um leitor erudito de autores clássicos, de Cícero a Séneca, de Agostinho a São Jerónimo, sobre os quais desenvolve um trabalho continuado de pesquisa e análise filológica, a fim de restituir à sua palavra a plenitude da *humanitas*, o sentido luminoso do homem e da sua vida. Petrarca constrói deste modo a sua figura como a do homem de letras e do intelectual empenhado na defesa incansável da dignidade da literatura e da sua sabedoria. As *humanae litterae* reivindicam perante a teologia e a ciência a sua própria verdade, intimamente ligada ao mistério do homem.

A IDADE MÉDIA RUMO AO HUMANISMO

A RECEÇÃO DOS CLÁSSICOS

de Matteo Ferretti

No panorama cultural da Europa do século XIII, caracterizado pelo triunfo dos estudos filosóficos e teológicos em detrimento dos gramaticais, mais estreitamente ligados à tradição clássica, a Itália distingue-se pela persistência do antigo, imitado com paixão e estudado com uma nova mestria filológica. Mérito de um contexto político (o comunal) e de um sistema educativo que privilegia o exemplo de Roma antiga e, ao mesmo tempo, de um milieu intelectual capaz de plasmar o gosto humanista ao longo de uma linha ininterrupta de leituras e de manuscritos que ligam a experiência municipal de Lovato e de Mussato ao classicismo internacional de Petrarca.

Os clássicos no século XIII

No âmbito de uma velha querela historiográfica, a ideia do século XIII como um «século sem Roma» (Giuseppe Toffanin, *Il Secolo senza Roma*) e sem clássicos, sufocado pela escolástica, foi gradualmente redimensionada. Hoje, mais do que nunca, o século XIII surge-nos como um sistema cultural complexo, cujos elementos de continuidade e de descontinuidade em relação à tradição dos antigos atravessa todo o panorama europeu, e ao longo do qual, em Itália, já amadurecem os pressupostos do movimento humanista.

Continuidade, antes de mais, relativamente ao cânone das leituras escolásticas: Cícero, Lucano, Horácio (*Ars Poetica*, *Epistulae*, *Sermones*), Ovídio, Salústio, Séneca moral, Estácio (*Achilleide*, *Tebaide*), Terêncio, Virgílio e os poetas satíricos Juvenal e Pérsio permanecem como parte integrante da educação gramatical e retórica, ainda que sofrendo a concorrência de florilégios e de *libri manuales* pensados para aligeirar *curricula* de estudos cada vez mais especializados. Entre todos, Ovídio (43 a.C.-17/18 d.C.) é o *auctor* que exerce maior influência. O século XIII, como o século XII, é de *aetas*

ovidiana: clérigos e *magistri* não cessam de produzir comentários sobre o autor, concentrando-se em particular em *Metamorfoses* (Johannes da Garlândia, *Integumenta Ovidii*, c. 1220; o anónimo *Ovide Moralisé*, 1291-c. 1328); os poetas plagiam livremente temas e modelos ovidianos (basta pensar na importância central das figuras de Narciso e de Pigmalião em *Roman de la Rose*); o público citadino e laico, que aprecia sobretudo a *urbanitas* de *Ars Amatoria* e de *Heroides*, encomenda um crescente número de traduções e de imitações (a comédia pseudo-ovidiana *De Vetula* e as recriações de *Ars Amatoria*, como *La Clef d'Amours*, *L'Art d'Amors*, de Jacques d'Amiens, e *L'Art d'Amors*, de Guillaume Guiart, em França; a tradução de excertos de *Heroides* e de *Metamorfoses* incluídos na espanhola *General Estoria*; a versão em alemão-antigo de *Metamorfoses*, de Albrecht von Halberstadt, de 1190-c. 1210). A vitalidade dos clássicos passa ainda pela recuperação progressiva da historiografia em obras como a francesa *Faits des Romains* (1213-1214), ou pela ação de bibliófilos apaixonados: é o caso das obras de Propércio, Tibulo e de Séneca trágico, que figuram na coleção do poeta Richard de Fournival (1201-c. 1260), e que acabam por integrar a biblioteca da Sorbonne, com as quais tomará contacto, de forma entusiasta, o filósofo Roger Bacon (1214/1220-1292).

Pelo contrário, urge ainda salientar a descontinuidade em relação à posição dos clássicos na hierarquia dos saberes universitários. Enquanto declina o êxito das escolas de artes liberais de Chartres e Orleães, que no século XII haviam promovido a exegese alegórica da poesia antiga, nos prestigiados *studia* de Paris e de Oxford, a articulação das disciplinas faz-se de acordo com o modelo das ciências lógicas de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.), cujos escritos estão finalmente disponíveis em latim. Portanto, lógica e teologia no vértice, enquanto se consuma o divórcio entre gramática, entendida como ciência pura da linguagem, e literatura. Se, nas universidades mais importantes a norte dos Alpes, a dialética vence a batalha contra os velhos estudos gramaticais – como relata Henri d'Andeli (século XIII) em *La Bataille de VII Arts* (1236-1250) –, poder-se-á então compreender a razão pela qual na Europa do século XIII se copiam menos textos clássicos do que no século anterior.

O primeiro humanismo em Itália

As raízes do humanismo remontam ao século XIII, no interior de uma Itália comunal, no encontro entre paixão política e redescoberta do antigo. Enquanto as cidades rivalizam na exaltação das suas origens clássicas e confiam a

memória das suas próprias empresas a inscrições monumentais que recordam as do passado, as escolas e as universidades promovem cursos de direito romano e de composição clássica (*dictamen*), formando uma fileira de escrivães, juizes e notários, que, em conjunto com mestres e prelados, animam a vida civil do país.

É só uma questão de tempo antes que este *milieu* de profissionais se transforme igualmente em elite cultural, promotora de um novo classicismo. Exemplos nesse sentido pontuam, nos séculos XII e XIII, todo o território italiano: Pietro della Vigna (1190-1249) na Sicília de Frederico I, Paolo da Perugia (?-1348) em Nápoles; Landolfo (1250?-1331) e Giovanni Colonna (c. 1298-c. 1343) em Roma; Geri d'Arezzo (1270-c. 1339) na Toscana. Mas é sobretudo na realidade vivaz das comunas lombardo-venezianas – alimentadas pelo contacto direto com a cultura a norte dos Alpes e devido à presença de prestigiadas universidades (Bolonha e Pádua) e de ricos depósitos livreiros (a biblioteca capitular de Verona e a biblioteca da abadia de Pomposa) – que se devem procurar os sinais mais fortes da retoma dos clássicos. Pádua, em particular, é o centro de onde irradia uma nova estética, já humanista, desenvolvida a partir dos estudos antigos e filológicos do juiz Lovato Lovati (1241-1309) e do seu círculo. Lovato traça a rota: paixão pelo antigo *tout court*, quer se trate de descobrir e emendar textos esquecidos (as obras de Catulo, Lucrécio, Marcial, Propércio, Tibulo, Valério Flaco, a quarta década de Lívio, *Odes*, de Horácio, *Ibis*, de Ovídio, as tragédias de Séneca, *Silvae*, de Estácio), ou de trazer à luz e autenticar a epígrafe de Tito Lívio e a tumba de Antenor, o mítico fundador de Pádua; vontade de relançar, através da imitação dos clássicos, o destino da poesia latina num período em que domina a poesia em língua vulgar. Neste sentido, a maior prova de classicismo dada por Lovato, o estudo e o restauro filológico das tragédias de Séneca (4 a.C.-65 d.C.), tem o seu prolongamento natural na imitação de Séneca por um outro paduano, o notário Albertino Mussato (1261-1329), que com *Ecerinis* se torna o primeiro poeta desde a Antiguidade a enfrentar o género trágico. Pouco importa, por outro lado, que Mussato, à semelhança do seu contemporâneo Nicholas Trivet (c. 1258-1328), quase nada saiba sobre dramaturgia antiga e que só a custo consiga distinguir, em termos estilísticos, a épica da tragédia. O que conta é o entusiasmo com que é acolhida esta tentativa de fazer da grandeza do passado a linguagem e o modelo do presente, e que culmina na coroação poética do próprio Mussato em Pádua, em 1315.

Petrarca e o humanismo do século XIV

Formado na Avinhão papal, em estreito contacto com intelectuais e manuscritos provenientes de toda a Europa, Francesco Petrarca (1304-1374) inaugura uma nova época de estudo e imitação dos clássicos, repensando numa base nacional e cristã a lição do primeiro humanismo, de génese municipal e laica.

O interesse por Tito Lívio herdado dos paduanos dá origem, fora do palco comunal, à aspiração a uma palingenesia ética e política de toda a Itália assente no modelo da Roma antiga. Isso é notório nas primeiras obras de Petrarca, influenciadas pela leitura assídua de *Ab Urbe Condita Libri*, de onde recolhe o códice mais correto e completo da época (ms. London, BL, Harley 2493): *De Viris Illustribus* tem uma manifesta função didático-moral; *Africa* procura a via da epopeia nacional, imitando o modelo da *Eneida* para Cipião Africano e para os valores republicanos; as epístolas-orações dirigidas ao tribuno Cola di Rienzo (c. 1313-1354) e ao povo romano por ocasião da revolução de 1347 insistem na ligação inseparável entre ação política e conhecimento do passado.

Ao mesmo tempo, Petrarca procura equilibrar o culto do antigo com a devoção cristã. Por um lado, dando uma forma clássica à própria angústia espiritual, como em *Bucolicum Carmen*, modelo influente a que está associado o renascimento do género bucólico. Por outro, sublinhando, no diálogo entre antigos e modernos, a continuidade essencial da natureza humana, como em *Cartas aos Homens Famosos (Familiari)*, livro XXIV): de tom surpreendentemente intimista e coloquial, inspirado no epistolário de Cícero (*Ad Atticum, ad Marcum Brutum, ad Quintum Fratrem*), que o próprio Petrarca descobre na biblioteca capitular de Verona (1345).

A fama e os escritos de Petrarca convertem este autor no interlocutor privilegiado e modelo dos humanistas do século XIV, capaz de traçar uma rede de ideias e de manuscritos que atravessam toda a Península Itálica, com centro em Florença. Petrarca proporciona aos seus admiradores a descoberta de tesouros como Pompónio Mela e Petrónio; Zanobi da Strada (?-1316) põe em circulação *Asno de Ouro*, de Apuleio, *Anais* e *Histórias*, de Tácito, e *De Lingua Latina*, de Varrão, encontrados em Monte Cassino; Pietro da Moglio (?-1383) introduz o Séneca trágico nas aulas universitárias de Bolonha e Pádua, mas também a moda da nova bucólica latina (*Éclogas*, de Dante, e *Bucolicum Carmen*, de Petrarca); Coluccio Salutati (1331-1406), seu aluno, lidera a redescoberta de *Ad Familiares*, de Cícero, na biblioteca capitular de Vercelli, além de colecionar códices preciosos de Catulo e Tibulo.

Um conjunto de autores e de textos destinados a enriquecer o homem pela descoberta gradual da literatura grega: primeiro, através das traduções latinas encomendadas pelos mesmos humanistas, como a versão literal de excertos de *Ilíada*, de *Odisseia*, de Homero, de *Hécuba*, de Eurípedes, e de *Vidas*, de Plutarco, preparadas por Leôncio Pilatos (?-c. 1366); depois, através da aprendizagem direta da língua, embora seja somente a partir de 1397, com Manuel Crisoloras (c. 1350-1415), que, em Itália, se ministram lições regulares de grego.

A vulgarização dos clássicos

A implantação dos modelos clássicos na retórica de língua vulgar prepara – Itália foi pioneira relativamente ao resto da Europa – uma nova abordagem aos *auctores*, assente na tradução, constituindo uma alternativa tanto às versões servis *verbum pro verbo* de uso escolástico, como às adaptações do antigo importadas de França, de onde, porém, se deverão recordar tradutores do calibre de Jean de Meung (c. 1240-c. 1305) – para Vegécio e Boécio – e de Pierre Bersuire (c. 1290-1362) – para Lívio.

Os primeiros tradutores para as línguas vulgares são motivados pela vontade de oferecer exemplos de eloquência que possam ser usados em contexto comunal, daí derivando a escolha de traduzir, em primeiro lugar, as obras de Cícero, *orator* por excelência: desde *Rhetorica ad Herennium* (Guidotto da Bologna, *Fiore di Retorica*, 1258-1266; texto mais tarde reelaborado por Bono Giamboni), na realidade pseudociceroniano, passando por *De Inventione* (Brunetto Latini, *Retórica*, 1260-1262), até aos discursos (sempre por Latini, em 1267). Versões que se assinalam pela fidelidade ao original e pela tentativa de emular a prosa latina. Seguem-se, sobretudo na Toscana oriental, traduções em língua vulgar cada vez mais desvinculadas de fins práticos, frequentemente de elevada qualidade artística: a partir de *Catilinaria* e de *De Bello Lugurthino*, de Salústio (Bartolomeo di San Concordio, 1313), *Heroides* (Filippo Ceffi, 1320-1330) e *Metamorfoses*, de Ovídio (Arrigo Simintendi, 1333), *Eneida*, de Virgílio (Andrea Lancia, 1316; Ciampolo di Meo Ugurgieri, 1340), para citar apenas exemplos de traduções de autor.

É um classicismo «burguês» em língua vulgar que avança paralelamente ao humanismo latino e estimula o confronto entre as duas línguas e as duas culturas, a clássica e a moderna. Basta pensar no peso que a reflexão linguística e a teoria da tradução (*Convivio* e *De Vulgari Eloquentia*) adquirem em Dante, que em *Commedia* faz de Virgílio o mestre do belo estilo e, no catálogo do

limbo («Inferno», IV), não hesita em colocar-se – ainda que poeta «romano» – no vértice que passa por Homero, Horácio, Ovídio, Lucano e Virgílio. Ou ainda Giovanni Boccaccio (1313-1375), em cuja produção convergem erudição e paixão pela tradução (a terceira e quarta *Décadas*, de Lívio; provavelmente *Factorum et Dictorum Memorabilium Libri*, de Valério Máximo) e desejo de emulação dos antigos: tanto nas suas obras latinas, depois do encontro com Petrarca, como nas obras em língua vulgar da juventude (a partir de *Filocolo*, 1336-1339).

V. também: *A dupla via das traduções e o nascimento do saber crítico*, p. 311;
Universidades e ordem dos estudos; O método escolástico, p. 319;
A favor e contra Ptolomeu, p. 488; *Roger Bacon e a ciência experimental*, p. 545;
Dante Alighieri, p. 632; *Francesco Petrarca*, p. 645; *Giovanni Boccaccio*, p. 672;
A Itália das laudas em língua vulgar e a recuperação da tragédia latina, p. 700.

A RETÓRICA DAS UNIVERSIDADES NAS CIDADES

de Nicolò Maldina

No século XIII, as mudanças nas condições sociais e políticas favorecem na Itália das comunas a afirmação de uma retórica em língua vulgar aplicada ao governo das cidades, que, reportando ao modelo ciceroniano, volta a propor, à luz de uma reflexão europeia, um problema que se tornará central para o humanismo civil.

Podestades, notários e *ars dictaminis*

A tradição antiga do uso da palavra, transmitida à Idade Média através de *De Inventione*, de *Rhetorica ad Herennium* e de obras como as de Mario Vitorino (século IV), está presente quer nas conceções pragmático-argumentativas da retórica, ligadas à lógica boeciana, de Guilherme de Champeaux (c. 1070-1121) e das escolas de Laon e de Paris quer na prática dos pregadores, teorizada por Agostinho (354-430) em *De Doctrina Christiana* e por Ambrósio (c. 339-397) em *De Officiis*, e estudada com recurso a instrumentos retóricos a partir de Alain de Lille (c. 1128-1203) e da *ars praedicandi*. Todavia, serão os acontecimentos históricos e políticos do século XII italiano a criar o contexto que possibilitará uma releitura da retórica civil de cariz ciceroniano.

Na sociedade comunal existem cargos e instituições, particularmente a figura

do podestade, cujas palavras estão associadas ao governo da cidade. A reflexão sobre os instrumentos úteis ao desempenho das novas funções compreende igualmente a utilização da palavra, como em *Oculus Pastoralis*, tratado sobre o comportamento do podestade, que data de cerca de 1220. Nesses anos, de facto, torna-se comum a grafia «*rettórica*», com a derivação etimológica *-tt-* que reenvia para «*rettore*» (reitor), aquele que rege, governa, a cidade.

A comunicação política e judicial na Idade Média serve-se, além do discurso oral, da epístola. A arte de compor cartas foi durante muito tempo um exercício aprendido quotidianamente, recorrendo à imitação de modelos e fórmulas, a que faltou uma formulação teórica e prescritiva. No período abrangido pelos séculos XI e XII, com as obras de Alberico de Monte Cassino (c. 1030-c. 1105) e de Adalberto Samaritano (século XI), torna-se, pelo contrário, uma disciplina autónoma, *ars dictaminis*, aplicando-se as regras retóricas à composição de cartas, em particular a doutrina das cinco partes da oração para a escansão dos momentos da epístola.

Em Bolonha são fixados, a partir de Adalberto, os conteúdos da *ars*, que se insere no contexto dos estudos jurídicos, juntamente com a *ars notaria* e a prática administrativa, ambas documentadas pela atividade de Rolandino dei Passaggeri (1234-1300). Em paralelo com a *ars dictaminis*, desenvolve-se também a *ars arengandi* ou *concionandi*, dedicada aos discursos públicos, que, na forma teórica e de recolha de modelos, diz respeito à atividade de Boncompagno da Signa (c. 1170-1250), Guido Faba (c. 1190-1243) e Matteo dei Libri (século XIII). Em Itália, a *ars dictaminis*, influenciada pela escola bolonhesa, desenvolve-se através do exercício público e político da palavra. Em França, outro centro de desenvolvimento do *dictamen*, pelo contrário, a arte liga-se aos estudos gramaticais e aos estudos sobre os *auctores*, inserindo-se na tratadística das *artes* latinas.

A ética da palavra

Entre o final do século XII e meados do século XIII, a reflexão moral sobre a palavra envolve pregadores, canonistas, moralistas e teólogos, na tentativa de aprofundar o tema de um modo diverso da tradição patrística e monástica. Esta questão, ligada à dimensão pública do discurso, é abordada em ambiente laico e cidadão pelo juiz Albertanus de Brescia (?-1270), que, em *Liber de Doctrina Dicendi et Tacendi*, oferece um exemplo de ética social ao expor através da doutrina das circunstâncias as regras que governam as palavras e os silêncios, com referência também aos discursos públicos. A relação com a ética é comum

em todas as reflexões sobre a retórica civil, que só funciona «se a sabedoria for eficaz, ou seja, se a ela se juntar a eloquência» (Brunetto Latini, *La Rettorica*, XIV, III). O papel desempenhado pela ética na formação da retórica civil do século XIII, para o homem da tradição aristotélica e ciceroniana (ambas ativas no século XIII), está também associado à valorização da vida política.

Brunetto Latini

Brunetto Latini (pós 1220-1294) intervém diversas vezes no problema da retórica civil, encontrando-se na sua obra, junto com algumas novidades, sínteses das formulações precedentes. Brunetto confronta-se com o modelo ciceroniano em *Rettorica* e *Tresor*, obras escritas em França na década de 60 do século XIII.

Rettorica é o comentário em língua vulgar dos primeiros 17 capítulos de *De Inventione*, de Cícero (106 a.C.-43 a.C.). Alternam partes em que Brunetto traduz o texto latino e partes em que intervém diretamente explicando e integrando a lição com referências à *ars dictaminis*. O tratado baseia-se numa estruturação do saber que permite definir o papel da retórica no âmbito da arte de governar, que faz parte da filosofia prática que se cultiva em factos e palavras, sendo as últimas objeto da retórica. Brunetto intenta uma síntese original entre o texto antigo e as aquisições medievais.

Se, em *Rettorica*, as vozes de Cícero e de Brunetto permanecem separadas, a verdadeira síntese acontece em *Tresor*, enciclopédia em língua d'oïl que trata uma vasta matéria retirada de textos antigos e medievais, traduzida em língua vulgar mais ou menos livremente. Apresenta uma separação dos saberes, fruto da redescoberta de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) nos séculos XII e XIII, dividindo a obra num livro de filosofia teórica e em dois de filosofia prática, o segundo dos quais trata da retórica e da arte de governo em Itália. Os vários ramos do conhecimento mantêm uma relação propedêutica vertical que os faz convergir para a «mais nobre de todas as artes do mundo» (Brunetto Latini, *Tresor*, I, i, 4): a ciência do governo, que todas compreende, retórica *in primis*. Deste modo, o destinatário ideal desta obra é identificável na figura do podestade, primeiro entre os laicos, aos quais a realização da obra foi consagrada. A língua francesa assegura ao livro uma divulgação europeia, acrescida de numerosas traduções em línguas vulgares.

O interesse pela retórica civil leva Brunetto a traduzir em língua vulgar três discursos ciceronianos (*Pro Ligario*, *Pro Rege Deiotaro* e *Pro Marcello*), demonstrando uma atenção inédita por este aspeto da atividade de Cícero,

geralmente negligenciada durante a Idade Média.

Uma retórica em língua vulgar

A aplicação civil da retórica está associada à gênese da retórica em língua vulgar, que se impõe paralelamente à retórica em latim, ainda praticada por autores como Boncompagno da Signa. Brunetto Latini desempenha um papel essencial nas duas frentes: a do vulgar italiano e a da língua d'oïl, contudo, faz parte de um movimento mais amplo. O juiz florentino Bono Giamboni (c. 1235-c. 1295; aliás, tradutor para língua vulgar de *Tresor*) traduz em vulgar, em *Fiore di Rettorica*, uma parte de *Rhetorica ad Herennium*, integrando-a com excertos de *De Inventione*. O tratado é uma obra de divulgação e empenha-se na criação de uma terminologia em língua vulgar, fornecendo, juntamente com Brunetto, um importante legado lexical à tradição seguinte.

Também o bolonhês Guido Faba, em *Gemma Purpurea* e *Parlamenta et Epistole*, oferece modelos epistolares e oratórios tanto em latim como em língua vulgar, perante a obrigação de os notários saberem ler e escrever em língua vulgar fixada nos estatutos bolonheses de 1246. Em *Parlamenta et Epistole*, um mesmo assunto é tratado estilisticamente segundo a doutrina dos três estilos e, linguisticamente, em latim e em língua vulgar.

Rumo ao humanismo civil

A retórica civil do século XII lança as bases do interesse pela dimensão pública da palavra, que o humanismo retoma no contexto de uma vasta mitografia republicana. As descobertas textuais e o quadro geral de referência modificado diferenciam a atitude dos mestres medievais da dos humanistas. Os últimos, de Coluccio Salutati (1331-1406) e Leonardo Bruni (c. 1370-1444) a Nicolau Maquiavel (1469-1527), têm um maior conhecimento e traçam, segundo pressupostos diferentes, um problema cujas raízes assentam na cultura medieval, em particular, no culto ciceroniano.

V. também: *Universidades e ordem dos estudos; O método escolástico*, p. 319;

A medicina nas universidades e a escolástica médica, p. 523;

A receção dos clássicos, p. 579; *O reino de Frederico II*, p. 738;

O ensino da música na época das universidades, p. 843.

LITERATURA RELIGIOSA EM LATIM E EM LÍNGUA VULGAR

COMUNICAÇÃO E ESCRITA RELIGIOSA: HAGIOGRAFIA, PREDICAÇÃO, ESPIRITUALIDADE

de Silvia Serventi

Entre os séculos XII e XIV, a época das vulgarizações atinge o clímax: a tradução de textos religiosos, em primeiro lugar os hagiográficos, visa instruir os leigos, cada vez mais participativos na vida da Igreja. A nova predicação das ordens mendicantes também persegue o mesmo objetivo, exercendo uma função de mediação entre o texto sagrado e a cultura em língua vulgar. É neste ambiente que amadurecem experiências místicas como a de Catarina de Siena.

A hagiografia

Do século XII ao XIV, a tradução de textos religiosos ou clássicos a partir do latim ou de outras línguas vulgares torna-se de tal forma massificada, que nos leva a designar este período como a época das vulgarizações. Este esforço continuado de verter na nova língua obras de temas diferentes, e em particular os textos sagrados, teve por objetivo a instrução dos leigos incapazes de entender o latim. Entre as obras de carácter religioso, os textos hagiográficos assumem particular importância: basta pensar em *Ritmo su Sant’Alessio*, um dos mais antigos textos literários italianos em língua vulgar, datável do final do século XII ou do início do século XIII; ou nas traduções em língua vulgar derivadas de *Vitae Patrum* ou de *Legenda Aurea*, a mais importante recolha de vidas de santos, conjuntamente com *Diálogos*, de São Gregório Magno (c. 540-604, papa desde 590). A hagiografia engloba as biografias de santos, singulares ou em recolhas coletivas, como é o caso de *Legenda Aurea*, composta pelo dominicano Jacopo de Varazze (c. 1228-1298) entre 1254 e 1263 e sucessivamente reelaborada. A obra recolhe um número considerável de legendas – entendidas no sentido literal: «o que deve ser lido» –, mas

abreviadas em comparação com a literatura hagiográfica da Alta Idade Média. É o legendário mais famoso e divulgado, que será traduzido em vulgar italiano somente no final do século XIV; comparável a este por afinidade temática, mesmo referindo-se especificamente aos santos anacoretas do cristianismo das origens, é *Vitae Patrum*, divulgado sobretudo graças às ordens mendicantes e vernaculizado pelo dominicano Domenico Cavalca (c. 1270-1342). Todavia, o monaquismo ocidental é também objeto de atenção particular, já que o mesmo Cavalca traduz em língua vulgar *Diálogos de São Gregório*, além de ser autor de nove tratados originais, o mais conhecido dos quais é *Espelho da Cruz*.

De outro teor, mas sempre incluídas no filão hagiográfico dominicano, são as biografias femininas de terceiras. Figuras como Catarina de Siena (1347-1380) ou Joana de Orvieto (1264-1306) são ilustradas e propostas como modelos por conhecidos membros da ordem, como Raimundo de Cápuia (c. 1330-1399), hagiógrafo de Catarina, e Tomás Caffarini (século XIV), que traduz para língua vulgar a legenda de Joana. Ao analisar-se a produção hagiográfica da outra ordem mendicante importante, o estilo é bastante diferente: a forte personalidade do fundador não deixa espaço para outros modelos de santidade. São numerosas as biografias de São Francisco de Assis (1181/1182-1226), mas a mais conhecida depois de *Legenda Maior*, de São Boaventura (c. 1221-1274), é a tradução em língua vulgar de uma obra latina anterior: *Fioretti di San Francesco*, composta entre 1370 e 1390 por um frade menor toscano, que escolheu vulgarizar cerca de 50 histórias – daqui o título alusivo precisamente ao carácter antológico ou de florilégio da obra – de *Actus Beati Francisci et Sociorum Eius*. Mas o legado do santo deve igualmente ser procurado no ramo feminino da ordem, junto de personalidades como Humiliana de Cerchi (1219-1246) e Ângela de Foligno (c. 1248-1309), cujas biografias místicas são rapidamente vulgarizadas.

A predicação: o *sermo modernus* e as *artes praedicandi*

Com a afirmação das grandes escolas monásticas impõe-se o denominado *sermo modernus*, escolástico ou temático, estreitamente ligado ao nascimento das universidades e das ordens. Estes sermões são reconhecíveis pela sua estrutura «em árvore»: a partir da raiz formada pelo versículo temático retirado da Bíblia ou da liturgia, desenvolve-se o «tronco» e os ramos do sermão segundo determinadas divisões e subdivisões; o objetivo é afirmar em toda a sua plenitude a verdade contida numa frase ou numa só palavra da Revelação. Os sermões são normalmente transmitidos em coletâneas ordenadas

liturgicamente: existem coletâneas *de tempore*, relativas aos domingos do ano, e coletâneas santorais (*de sanctis*), com sermões para as festas dos santos. O *Quaresmal* e o *Adventual* são compilações centradas em períodos específicos do ano litúrgico. As grandes coletâneas do século XIII são as de Jacques de Vitry (c. 1165-1240), Guibert de Tournai (século XIII) e Humberto de Romans (c. 1200-1277), enquanto no século seguinte dominam os sermonários de Jacopo de Varazze.

A *ars praedicandi* mais difundida do século XIII é *De Octo Modis Dilatandi Sermonem*, atribuída ao canônico inglês Richard de Thetford: distingue-se pela diversificação dos métodos de desenvolvimento do tema consoante o público e pela ligação instituída entre *lectio*, *disputatio* e *praedicatio*, ou seja, entre a meditação da Sagrada Escritura e as técnicas de ensino divulgadas pela escolástica e pela predicação. Pertencem ao século XIV *Forma Praedicandi*, de Robert de Basevorn – onde são fornecidas indicações práticas e codificados os métodos quer da predicação antiga quer da contemporânea –, e *De Modo Componendi Sermones*, de Thomas Waleys (*fl.* 1318-1349), mestre dominicano de teologia em Oxford que detém a sua atenção sobre a preparação do pregador e se interessa pelos aspetos não verbais da predicação.

A predicação das ordens mendicantes

No início do século XIII reafirma-se a importância da cura pastoral e da predicação, e os membros das novas ordens mendicantes são recomendados como coadjutores ou como substitutos dos bispos, aos quais era até então substancialmente confiada a missão de pregar. A predicação medieval é suprarregional e bilingue, dividindo-se normalmente em duas tipologias: a do sermão latino para o clero e a da prédica vulgar para os laicos. Em ambos os casos são adotadas as técnicas do *sermo modernus* ou temático, relevando-se a existência de similitudes e exemplos frequentes e o recurso contínuo a citações bíblicas. Outra das características salientes deste tipo de sermão é a sua tendência para a subdivisão. A nova predicação das ordens mendicantes configura-se como uma mediação entre o texto sagrado e a cultura vulgar, acompanhando deste modo o empenho da época na vulgarização e na exegese dos textos sagrados. Durante o século XIII restaram somente sermonários latinos.

Além da insistente exortação à penitência e ao uso dos sacramentos, na predicação dos primeiros franciscanos e dominicanos é predominante a incitação à pacificação social. Também alguns movimentos de origem laica

desta época têm por alvo este objetivo, como o movimento do Aleluia, difundido em 1233 a partir de Parma e Bolonha, ou o movimento dos *Disciplinati*, que tem origem em Perugia em 1260 e chega até ao norte da Europa. A temática da paz é também central para os dominicanos do convento de Santa Maria Novella em Florença, como Remigio dei Girolami (1235-1319), mestre da universidade de 1273/1274 até à sua morte, que identifica o *bonum commune* (bem comum) com a harmonia cidadina, ou Jordão de Pisa (c. 1260-1310), que retoma por diversas vezes o problema das divisões cidadinas.

A predicação em língua vulgar de Jordão de Pisa

Data do início do século XIV o mais amplo *corpus* da antiga predicação em vulgar italiano: trata-se das *reportationes* – ou seja, de registos elaborados pelos ouvintes – de mais de 700 prédicas proferidas pelo frade predicante Jordão de Pisa entre 1302 e 1309, em Florença e Pisa. A predicação jordaniana inclui quer ciclos litúrgicos – entre os quais se distinguem o adventual de 1304 e o quaresmal de 1305 –, quer ciclos de tipo exegético ou doutrinal, como os dedicados ao comentário dos primeiros três livros do Pentateuco e do Credo. O interesse que estes textos suscitam reside igualmente na língua usada: trata-se, de facto, do vulgar toscano da época de Dante (1265-1321). Tanto no plano lexical como no conceptual é notório o esforço de Jordão para tornar compreensíveis, junto do público, constituído essencialmente por mercadores, os argumentos doutrinários difíceis. Por isso, serve-se de imagens inspiradas na vida quotidiana e na atividade mercantil.

Mais tardia e somente conservada sob forma tratadística é a predicação feita para a quaresma de 1354-1355 pelo dominicano florentino Jacopo Passavanti (c. 1302-1357): *Espelho da Verdadeira Penitência* constitui uma reformulação, lendo-se como uma obra que se encontra a meio-termo entre a predicação e o manual de confissão. Ficou incompleta, mas o que a tornou famosa foram os *exempla*, que assumem um papel de primeiro plano, como também acontecerá com a obra do agostiniano senense Filippo Agazzari (1340-1422), precisamente intitulada *Assempri*, composta no final do século XIV.

A terceira ordem mendicante que surgiu no século XIV, os augustinianos, apresenta um tipo de predicação distinto do das restantes ordens. Não pretende desenvolver o *thema* extraído das leituras do dia, mas comentar toda a perícopes evangélica, relacionando-se com a tipologia das homílias patrísticas. É o caso de obras como *De Gestis Domini Salvatoris*, do beato Simão de Cascia (c. 1295-1348), e a vulgarização que dela fará o discípulo João de Salerno (1317-

1388) com *Esposizione dei Vangeli*. Alguns membros da ordem que gravitam entre Siena e o ermo de Lecceto estabelecem uma forte ligação com Catarina de Siena, com destaque para Girolamo da Siena (c. 1340-1420).

Espiritualidade: o novo papel dos laicos

O século XIV é uma época particularmente atormentada para a Igreja, que vive nesse período, em primeiro lugar, o longo «cativeiro de Avinhão» (1305-1377), seguido do cisma do Ocidente (1378-1417); todavia, será o próprio declínio da autoridade papal e a falhada reforma da Igreja a provocar uma «invasão mística» especificamente feminina, que caracteriza a segunda metade do século XIV e que tem em Catarina de Siena um dos seus máximos representantes. Perante o questionamento da hierarquia eclesiástica, a mística e a profecia emergem, de facto, como instrumentos alternativos de aproximação a Deus, sem se chegar aos resultados extremos que tiveram lugar em Inglaterra ou na Boémia com John Wycliffe (c. 1320-1384) e Jan Hus (c. 1370-1415), pregadores que desencadearam movimentos heréticos nessas zonas. O elemento caracterizador da espiritualidade italiana, e não só, do século XIV é o despontar dos leigos enquanto protagonistas da vida religiosa, que, portanto, não se limitam a ser os destinatários, assumindo-se igualmente como autores dos textos religiosos. É neste sentido que deve ser interpretada uma experiência extraordinária como a de Catarina de Siena, que, apesar de simples terciária dominicana, escreve cartas a religiosos e papas e se torna mãe espiritual de um sem-número de discípulos. É com base no seu *Epistolario* que são inspiradas as cartas de Giovanni Colombini (c. 1304-1367), fundador dos jesuatos, e as de Giovanni Dominici (c. 1357-1419), dominicano que dá continuidade à sua atividade de pregador também «à distância», fazendo uso, precisamente, do meio epistolar.

Alargando o nosso foco ao ambiente europeu da época, é possível relevar a presença de fenómenos análogos em tudo iguais aos da Península Itálica: o franciscano Nicholas Bozon (séculos XIII -XIV) compõe sermões versificados em anglo-normando no início do século XIV. Analogamente ao que acontece com Giovanni Dominici, verifica-se um caso de sobreposição entre o código predicatório e o epistolar em Henrique Suso (Heinrich Seuse, c. 1295-1366), aluno do grande místico alemão Mestre Eckhart (c. 1260-1328). Suso, ativo durante a primeira metade do século XIV, exercia a sua atividade sobretudo em mosteiros femininos: era um padre espiritual itinerante que transformava a sua própria mensagem homilética em forma epistolar quando impossibilitado de

visitar pessoalmente as comunidades. As suas cartas podem considerar-se um exemplo de «pregação para ler», tão difundida a norte dos Alpes, que chegam a constituir um verdadeiro género: o *Lesepredigten*. Característico da mística renana e, em particular, dos dois autores citados é o «sermão místico», destinado principalmente a religiosas; também em Itália se pode encontrar algo de similar, porém fora do âmbito da pregação, como é o caso de *Colloquio Spirituale*, do dominicano Simone da Cascina (?-c. 1420).

V. também: *Eckhart e a mística renana*, p. 391; *Jacopone da Todi e a poesia religiosa*, p. 595; *Escrita mística e espiritualidade feminina*, p. 599; *Dante Alighieri*, p. 632.

A LITERATURA DO ALÉM: VIAGENS E VISÕES

de Giuseppe Ledda

Depois do grande florescimento no século XII, nos séculos XIII e XIV cessa a produção de obras estritamente pertencentes ao género visionário. Os grandes textos dos séculos anteriores são alvo de vulgarizações, e a literatura do Além assume outras formas, em particular as do poemeto didático de tom popular e fins edificantes e a do poema alegórico, tingido por vezes de intenções satíricas. Por último, através da promoção em Espanha das traduções do árabe chega à Europa a narrativa da viagem ultramundana de Maomé, elaborada pela tradição visionária islâmica.

Poemetos didáticos da região italiana

Depois das grandes visões do Além escritas durante o século XII, o ciclo parece concluir-se com *Visão de Thurkill*, no início do século XIII. Neste século e no seguinte não se assistirá tanto à elaboração de novos textos, mas a um trabalho de vulgarização e de divulgação mais ampla de textos produzidos nos séculos precedentes. Porém, ao modelo visionário juntam-se outras tipologias textuais para a representação do Além. A tradição ultramundana torna-se complexa e enriquece-se e será essa pluralidade de modelos presentes no espaço literário e cultural que servirá de apoio a Dante Alighieri (1265-1321) para escrever *Commedia*, onde a diversa literatura medieval sobre o Além é simultaneamente pressuposta e superada.

Além das vulgarizações, produzem-se igualmente obras originais nas línguas vulgares, que em alguns casos não remetem para o esquema da visão e da

viagem, mas oferecem uma representação com intuitos edificantes da condição ultraterrena das almas. Particularmente interessantes são dois poemetos didáticos de argumento escatológico escritos na Itália setentrional na segunda metade do século XIII. O franciscano Giacomino de Verona (século XIII) escreve em vulgar veronês, em quadras monorrimas de alexandrinos, um poemeto subdividido em duas partes, que descrevem o paraíso e o inferno como duas cidades ultramundanas, *De Ierusalem Celesti* e *De Babilonia Civitate Infernali*. O estilo de Giacomino é popular e o fim edificante é declarado. Giacomino mostra-se consciente da indizibilidade da realidade ultramundana para os recursos linguísticos humanos, mas não renuncia à tentativa de a representar de forma alegórica. Sustenta, de facto, que é impossível representar essa realidade na sua verdadeira natureza («a sua própria natureza»; «certa e verdadeira»). É por isso que, e repete-o por diversas vezes variando apenas na fórmula, não pretende expressar as alegrias da cidade celeste ou os sofrimentos da cidade infernal exatamente como são, mas, pelo contrário, procura sugerir a sua natureza, inatingível através da linguagem humana, por intermédio de exemplos concretos, figuras alegóricas, símbolos («*per sempli e per figure*»; «*soto figura*»; «*significançe*»). Assim, a «cidade santa» do paraíso, a «Jerusalém Celeste» é descrita nos seus elementos arquitetónicos e urbanísticos como se de uma verdadeira cidade se tratasse. Além disso, a imagem do paraíso como cidade era uma das mais antigas e das mais utilizadas, figurando com frequência quer nos textos bíblicos quer na literatura visionária.

O outro poemeto escatológico do século XIII produzido na Itália setentrional é o *Livro das Três Escrituras*, do milanês Bonvesin de la Riva (c. 1240-c. 1315), contemporâneo de Giacomino. Em «De Scriptura Nigra», após tratar do nascimento e morte do homem segundo os módulos pejorativos do *contemptus mundi* («desprezo pelo mundo»), o poeta descreve as 12 penas do inferno (o fogo; o fedor; o gelo; as bestas infernais, vermes, escorpiões, serpentes e dragões; a visão dos outros danados punidos pelos diabos; o rumor produzido pelo lamento dos danados; os tormentos infligidos pelos diabos; a fome e a sede; a roupa e os leitos cobertos de espinhos e pregos; a pestilência; a tristeza por se haver perdido o paraíso; o desespero). A terceira parte da obra, intitulada «De Scriptura Aurea», pelo contrário, enumera as glórias do paraíso (a beleza das cidades do paraíso; os perfumes deleitosos; as grandes riquezas; a liberdade da prisão da vida terrena; a visão dos anjos, da Virgem, de Deus; os cantos dos anjos; o conforto prestado diretamente por Jesus Cristo aos beatos; os repastos

deliciosos do convívio celeste; as vestes preciosas; a beleza resplandecente de que é ornado cada beato; o prazer de ter escapado aos tormentos infernais; a segurança e a esperança de se poder gozar eternamente destes prazeres). Mas entre os dois poemetos (infernais e paradisíacos), Bonvesin insere «De Scriptura Rubra», onde trata a paixão de Cristo, simbolizada pela cor vermelha. O poeta propõe a dor sofrida por Cristo e Maria como modelo para cada cristão. E a eficácia dessas dores surgirá evidente nos prazeres paradisíacos que serão descritos em «De Scriptura Aurea». Por isso, «De Scriptura Rubra» apresenta uma dor produtiva, construtiva, e coloca-se como momento intermédio entre o tormento/dor inútil do inferno e a beatitude paradisíaca.

Viagens alegóricas e sátira

Respeitando modalidades específicas, também os grandes poemas do século XII se haviam medido com o tema da viagem ultramundana. De facto, tanto *De Mundo Universitate*, de Bernardo Silvestre (século XII), como *Anticlaudianus*, de Alain de Lille (c. 1128-1203), representam uma ascensão alegórica através das esferas celestes. No século XIII, o modelo manifesta-se também na esfera do romance, sobretudo na área francesa, onde se registam várias *Voies de Paradis*, entre as quais de destacam as de Rutebeuf (fl. 1250-1285), cerca de 1265, do (pseudo) Raoul de Houdenc e de Baudouin de Condé (século XIII).

Mas o esquema alegórico pode também ser detetado a propósito de viagens infernais. Raoul de Houdenc compõe, provavelmente em 1215, *Songe d'Enfer*, um poema octossilábico, em que conta em tons satíricos uma viagem ao inferno, durante a qual atravessa lugares com significados simbólicos evidentes (como a cidade da Cupidez ou o rio da Ganância) e se confronta com a personificação dos pecados. Por fim, alcança a fortificação infernal onde tem lugar um banquete diabólico, no decorrer do qual os diabos devoram os pecadores cozinhados de acordo com os seus pecados: entre os diferentes pratos figuram, por exemplo, assados de heréticos e línguas de falsos advogados, enquanto os guardanapos são feitos com a pele dos usurários. Este humorismo macabro era típico das visões do Além, mas assume aqui um tom sarcástico mais saliente, funcional no que diz respeito à intenção satírica da obra, que fustiga os pecados da sociedade aludindo a personagens reais e situações históricas facilmente compreensíveis para os seus contemporâneos.

A tradição islâmica

Assim como a tradição visionária cristã edifica a sua própria autoridade

bíblica a partir de um lacónico versículo de São Paulo na Segunda Epístola aos Coríntios, na esfera islâmica também a partir de uma breve alusão corânica se desenvolve uma literatura igualmente rica. Um versículo da XVII Sura do Alcorão diz: «Glorificado seja Aquele que durante a noite transportou o Seu servo do Templo Santo ao Templo Último, cujo recinto abençoamos, para lhe mostrar os Nossos Sinais. Em verdade, Ele tudo ouve e tudo vê.» (XVII, 1). A partir desta e de outras alusões corânicas desenvolvem-se dois ciclos principais de narrativas relativas à experiência ultramundana de Maomé (c. 570-632): o ciclo da «viagem noturna» (*isrâ*) e o da «ascensão» (*mi'râj*).

Os textos do primeiro ciclo contam como Maomé foi acordado durante a noite e conduzido (habitualmente pelo arcanjo Gabriel, mas também existem outras versões) para o cimo de uma montanha (ou segundo alguns textos para Jerusalém), onde lhe são mostrados os suplícios do inferno e as alegrias do paraíso.

O modelo do *mi'râj* é mais complexo e interessante: neste caso, o Profeta é levado por Gabriel numa ascensão celeste através de dez graus, constituídos pelos sete céus, depois pela «Árvore do Dióspiro» e em seguida pela habitação dos beatos; por fim, chegado ao décimo grau da ascensão, Maomé encontra-se com o Senhor, com quem discute longamente sobre o número de rezas que os fiéis deverão dirigir-lhe diariamente. Em algumas versões é acrescentado um último elemento: do terceiro céu é mostrado ao Profeta o abismo infernal, subdividido em sete planos, e é-lhe explicada minuciosamente a disposição dos danados e as punições que devem sofrer com base nos pecados cometidos.

Deste conjunto de narrativas aperfeiçoa-se também uma literatura refinada e culta, em árabe e em persa, que reelabora, com base no modelo do Profeta, o motivo da ascensão ultramundana em narrativas de viagens místicas e alegóricas. Particularmente significativas são algumas obras de Avicena (980-1037), de Al-Ghazali (1058-1111) e de Ibn al-Arabi (1165-1240).

Todavia, além das reelaborações eruditas, é particularmente interessante, pela possível influência na cultura europeia, o conhecimento de que, em 1264, Afonso X de Castela, cognominado *o Sábio* (1221-1264, rei desde 1252), encomendou uma tradução de uma versão da narrativa tradicional do *mi'râj*, primeiro, em espanhol e, depois, em latim e francês. O texto árabe desta versão está perdido, assim como a tradução espanhola. Permanecem ainda, porém, as traduções latina e francesa, com o título *Liber Scalae Machometi* (*Livro da Escada de Maomé*). Terá sido através destas traduções, e igualmente por outras vias, que as notícias sobre o Além islâmico e a viagem de Maomé puderam,

portanto, difundir-se na Europa.

Durante as últimas décadas, a discussão entre os estudiosos tem-se concentrado sobretudo na possibilidade de uma eventual influência destas tradições na *Divina Comédia*, de Dante, com diversas opiniões sobre a matéria. Mas o aspeto mais relevante é que as tradições escatológicas islâmicas foram conhecidas na Europa e que as traduções de *Livro da Escada de Maomé* oferecem um texto posterior à literatura do Além, já por si extremamente rica e numerosa.

V. também: *Escrita mística e espiritualidade feminina*, p. 599; *Dante Alighieri*, p. 632; *Poesia narrativa, didática, alegórica*, p. 660; *Geoffrey Chaucer*, p. 681.

JACOPONE DA TODI E A POESIA RELIGIOSA

de Stefano Cremonini

No século XIII, por impulso decisivo das ordens mendicantes, difunde-se um novo género de poesia religiosa em língua vulgar, a lauda, que veicula igualmente junto de um público de leigos illiterati, ou seja, ignorantes do latim, os fundamentos bíblicos e teológicos da fé cristã. As laudas são por norma compiladas nos «laudários», para uso das confrarias de Laudesi (cantores de laudas) e Disciplinati (flagelantes). O principal autor de laudas do século XIII é o franciscano Jacopone da Todi, que insere nos seus textos muitos elementos autobiográficos; entre os autores de laudas do século XIV sobressai, por outro lado, a figura de Bianco da Siena.

O nascimento da lauda

Na *Cronica*, composta no final do século XIII, o frade franciscano Salimbene di Adam (1221-1288) recorda como São Francisco (1181/1182-1226) teria por hábito «cantar em francês os louvores a Deus»: esta breve nota documenta a passagem gradual, ocorrida durante o século XIII, do canto litúrgico em latim para as preces nas várias línguas vulgares.

O mesmo Salimbene testemunha ter escutado no «ano da Aleluia» (1233) a predicação de frei Benedetto, homem simples e pio, que iniciava as suas celebrações com três breves invocações de louvores em língua vulgar à Santíssima Trindade, de imediato repetidas pela multidão de crianças que o

seguiam.

Outra grande manifestação de religiosidade coletiva sucede em 1260 quando, no seguimento da pregação de frei Raniero Fasani (?-1281), natural de Perugia, numerosos grupos de devotos percorrem as cidades da Itália centro-setentrional flagelando-se em sinal de penitência, cantando preces latinas e em língua vulgar em louvor a Deus e à Virgem Maria.

Os leigos começam também a reunir-se em confrarias nas igrejas e conventos: na Toscana e na Úmbria, mas também em Bolonha e em Imola, multiplicam-se as confrarias dos «*Laudesi*», cuja missão é officiar todos os dias um serviço noturno, durante o qual, em conjunto com outras preces, se cantam laudas a Nossa Senhora e aos santos padroeiros da cidade. Sobretudo depois do movimento de 1260, verifica-se uma disseminação e proliferação de confrarias de *Disciplinati* (também denominadas Flagelantes ou *Battuti*) propagando-se inclusivamente a norte dos Alpes.

Nos seus encontros, os membros destas confrarias alternam momentos de feroz penitência, como a expiação dos próprios pecados e a identificação com o sofrimento de Cristo, com momentos de oração, em que se proferem sermões de exortação à penitência e se rezam salmos e laudas. As laudas assumem rapidamente a forma da balada, a maior parte das vezes obedecendo ao esquema denominado *zagialesco* (com refrão XX e estrofes AAAX BBBX...), que já existia na poesia religiosa médio-latina; outras formas são minoritárias, como as do sirventês e das quadras com duas redondilhas maiores ou duas redondilhas menores; a partir do século XIV, compor-se-ão igualmente laudas em hexassílabos e octossílabos.

São Francisco e o *Laudes Creaturarum*

Ao contribuir para a divulgação da lauda junto de um público de leigos devotos, os franciscanos reportam-se diretamente ao exemplo do fundador da ordem, São Francisco, a quem se ficam a dever não apenas algumas poesias em latim, mas também *Laudes Creaturarum* (ou *Canticum Fratris Solis*), que se inclui entre os primeiros textos poéticos da literatura italiana.

As orações latinas, todas repletas de referências bíblicas, são sobretudo cantos de louvor a Deus, à Virgem Maria e às Virtudes. *Laudes Creaturarum*, composto, de acordo com a tradição, em 1224, contém uma prosa rítmica assonada, modelada sobre os salmos 148 e 150 e o cântico dos três jovens na fornalha referido no Livro de Daniel (3, 51-90). Como o salmista, Francisco louva a Deus pelas suas criaturas: o Sol, a Lua, as estrelas, o céu, a água, o

fogo e a terra. Porém, Louva-O igualmente pelo exemplo luminoso daqueles que através do seu amor encontram a força para perdoar, suportando a doença e as tribulações, e até mesmo pela «*sora* (irmã) morte», que não deverá incutir temor a quem viveu no amor de Deus. A palavra «*humilitate*», que conclui o cântico, sublinha inteiramente o reconhecimento da grandiosidade do criador, que se manifesta no esplendor das suas obras e no abandono confiante à sua vontade.

Jacopone da Todi: a vida

Jacopo dei Benedetti da Todi (1230/1236-1306), também chamado Jacopone, é um jovem notário rico que, após a trágica morte da mulher, abandona a sua vida risonha e as suas riquezas e, durante dez anos, vive de *bezocone*, pedindo esmola e submetendo-se a humilhações públicas. Em 1278, é acolhido pelos frades menores e ingressa no movimento dos franciscanos espirituais (ou *Fraticelli*), fortemente hostilizado pela cúria romana. Depois do breve papado de Celestino V (1209/1210-1296, papa de maio a dezembro de 1294), o novo papa Bonifácio VIII (c. 1235-1303, papa a partir de 1294) dá início às perseguições. Alguns dos membros do movimento, entre os quais se conta Jacopone, juntam-se ao cardeal Jacopo (?-1318) e a Pietro Colonna (1260-1326), declarando ilegítima a eleição de Bonifácio. O papa, no entanto, depois de ter excomungado os seus adversários, cerca e conquista Palestrina, bastião da família Colonna (setembro de 1298). Jacopone é encarcerado e debalde suplica a anulação da excomunhão. Por fim, absolvido pelo sucessor de Bonifácio, Bento XI (1240-1304), em 1303, passa os seus últimos anos de vida num mosteiro de clarissas.

Além das laudas em vulgar, Jacopone é o reputado autor de algumas obras em latim: um *Tractatus* sobre a união mística, uma compilação de *Dicta*, alguns hinos e, provavelmente, a célebre sequência *Stabat Mater Dolorosa*.

As laudas de Jacopone

Ao longo dos séculos XIV e XV, circularam muitíssimas laudas com suposta autoria de Jacopone. Hoje, os estudiosos tendem a atribuir-lhe a paternidade de aproximadamente 90 textos (não sem escassearem propostas convincentes de ampliação deste *corpus*). O «laudário» de Jacopone não nasce no âmbito de uma confraria, por isso, apesar de compreender composições com evidentes fins parenéticos, narra, acima de tudo, um percurso pessoal de ascese que se confronta diretamente com a história e a sociedade da época.

Muitas laudas estão, deste modo, ligadas às angústias vividas pelos espirituais: a epístola em versos expedida ao recém-eleito Celestino V (*Que farai, Pier da Morrone*); o indómito autorretrato do cárcere (*Que farai, fra' Iacovone*); a invetiva contra Bonifácio VIII (*O papa Bonifazio molt'ài iocato al mondo*), mas também as súplicas insistentes para ser libertado da excomunhão com receio de uma condenação eterna (*O papa Bonifazio; Lo pastor per meo peccato posto m'à for de l'ovile*) e a dolorosa reprovação do estado de corrupção em que se encontra a Esposa de Cristo (*Iesù Cristo se lamenta de la Ecclesia romana*).

As fontes teológicas das laudas são múltiplas: às Sagradas Escrituras, igualmente filtradas através da liturgia, juntam-se os mais diversos textos espirituais patrísticos e do monaquismo medieval.

O plurilinguismo de Jacopone mistura dialeto umbro e latinismos, estilo cortês da lírica siciliana e termos da linguagem jurídica numa sintaxe na maioria das vezes paratática, concisa e incisiva.

A contemplação da Paixão de Cristo ocupa um lugar central no seu laudário, sendo representada pormenorizadamente na obstinada partitura dialógica *Donna de Paradiso*, o mais antigo exemplo de lauda dramática. A vida de Jesus é o «espelho da *veretate* (verdade)» onde o pecador vê refletida a própria incapacidade de corresponder ao amor divino e compreende que não pode renascer para Deus se não estiver morto para si mesmo, «aniquilado em tudo». Porém, a fúria autodestrutiva que caracteriza algumas laudas é, na verdade, um «*vilar per nobelire*» (humilhar-se para enobrecer), progredindo pelo caminho do amor-virtude. Neste trajeto não há espaço para os deleites efêmeros dos sentidos, nem para as gratificações terrenas, que parecem igualmente tentar os religiosos. Assim, Jacopone ataca quer a ciência mundana, que faz o teólogo franciscano esquecer a humildade do «*fratecello* desprezado», quer a hipocrisia de quem se mostra «*alluminato de fore*» («iluminado externamente») somente para receber os louvores dos confrades. Muitos dos textos assumem a forma da oposição entre o demónio e o religioso tentado, a alma e o corpo, o vivo e o morto, a alma e os anjos, Jesus e o pecador, a Virgem Maria e o seu devoto, revelando uma fé enquanto tensão contínua e nunca completamente satisfeita, segura de si mesma, mas assediada de inimigos por todos os lados e sempre necessitada de ser confirmada através das ações. Se Francisco de Assis – o único santo celebrado por Jacopone – é o modelo a seguir devido à sua perfeita identificação com Cristo, a castidade e a pobreza sobressaem entre as virtudes que guiam a alma na direção de Deus; através da pobreza, doando a Deus o

próprio querer, torna-se possuidor de todas as coisas e transforma-se em «*ennamorata cortesia*» (significativa sabedoria). Cristo, enlouquecido por amor da humanidade, arrasta a alma na sua santa loucura, que, porém, é verdadeira sabedoria. É então que a própria linguagem poética transcende necessariamente a dimensão humana e se exprime por meio de gritos e de balbúciação, «*parlanno esmesurato/de que sente calore*» (falar excessivo/de quem sente o calor divino). No vértice deste itinerário místico está o mergulho na caridade de Deus: um amor tão intenso, que, em vez de paz e alegria, procura tormento, sentido de alheamento do mundo e desapego completo de si mesmo.

As laudas de Cortona

As laudas de Jacopone, assim como as de muitos outros autores de laudas seus contemporâneos e posteriores, que permaneceram anónimos, eram recolhidas em manuscritos denominados «laudários», onde vinham ordenadas em secções temáticas. Embora tenham sobrevivido dezenas de «laudários» dos séculos XIV e XV, apenas existe um único testemunho completo do século XIII: o códice 91 da Biblioteca Comunal de Cortona, pertencente à confraria de Santa Maria delle Laude e que contém 45 textos, todos, à exceção de um, acompanhados pela melodia com que se cantavam. A coletânea inicia com laudas marianas e compreende secções de textos dedicados a vários santos e às principais festividades do ano litúrgico.

O amor «alegre» e «feliz», concretizado no sacrifício salvífico de Cristo, que reconciliou o homem com Deus, surge como nota dominante deste «laudário»; porém, não faltam os temas penitenciais. As laudas, ricas de referências à Bíblia e à exegese patrística e medieval, reelaboram originalmente a linguagem cortês da lírica de amor provençal, siciliana e sículo-toscana. Quatro dos textos, entre os quais a célebre lauda *Altissima luce – col grande splendore*, têm a «assinatura» do seu suposto autor, Garzo.

A poesia religiosa do século XIV

Conjuntamente com os diversos textos anónimos, chegaram até nós igualmente numerosas laudas de autor do século XIV. É significativa a presença de leigos, cultores da lírica «profana», que se aventuram no género da lauda: Sennuccio del Bene (1275-1349), a quem se deve a lauda mariana *La Madre Vergin dolorosa piange*; Giannozzo Sacchetti (c. 1340-1379) e Neri Pagliaresi (c. 1350-1406), que sentem fortemente os efeitos da espiritualidade de Santa

Catarina de Siena (1347-1380); Jacopo da Montepulciano (século XIV). Além destes, compõem rimas devotas muito conhecidas na época, mesmo que não se tratem propriamente de laudas, Antonio da Ferrara (1315-c. 1374), Antonio Pucci (c. 1310-1388) e Simone Serdini, também chamado Saviozzo (c. 1360-c. 1420). Entre os religiosos assinala-se Ugo Panziera (c. 1260-1330) e Bianco da Siena (1350-?). Do primeiro, um leigo franciscano, conservam-se algumas laudas cristológicas, bastante cuidadas ao nível do estilo; o segundo, discípulo do fundador dos jesuítas, Giovanni Colombini (c. 1304-1367), é autor de um vastíssimo «laudário», onde alternam paráfrases das Escrituras, desenvolvimentos de preces, admoestações morais, versificações de tratados místicos, compêndios eruditos de teologia e mariologia, prefigurações de realidades escatológicas e resumos fervorosos de um itinerário espiritual pessoal. Bianco demonstra ter assimilado profundamente a lição de Jacopone, que, porém, é reelaborada de uma forma mais simples e acessível.

Além da lauda lírica, goza de grande difusão a lauda dramática, que depois dará origem à representação sacra, enquanto se difundem igualmente poematos em tercetos e oitavas de teor religioso.

V. também: *Bonifácio VIII e o primado da Igreja*, p. 48; *A tradição franciscana*, p. 361; *Comunicação e escrita religiosa: hagiografia, pregação, espiritualidade*, p. 587; *O gótico para lá dos Alpes*, p. 721.

ESCRITA MÍSTICA E ESPIRITUALIDADE FEMININA

de Oriana Visani

A experiência mística fundamenta-se na palavra, proferida ou escrita, indispensável para a comunicação de tudo o que se experimentou do divino. Das duas formas de mística, a afetiva e a especulativa, as mulheres (mulieres sanctae) praticam a primeira, que, no essencial, consiste na união com o corpo de Cristo em cruz (matrimónio místico).

Deus saboreia-se, beija-se, abraça-se. O fio condutor que traça o percurso da espiritualidade feminina é o amor (o «amor louco» de Ângela de Foligno, o «amor perfeito» de Catarina de Siena), frequentemente expresso numa nova linguagem. Fala-se de uma nova verbalização de Deus, que passa pelo recurso insistente a algumas figuras de estilo, como os oximoros e as tautologias, que tornam possível

exprimir o inefável.

A via mística

Num exemplar do século XIV de *Libretto della Verità*, do dominicano Henrique Suso (c. 1295-1366), surge um desenho em que se visualiza a viagem da alma, que da sua origem, no seio da Trindade, através de um percurso circular que passa pela cruz de Cristo (*imitatio Christo*), torna a unir-se com Deus. O título é *A Via Mística*, e a narrativa visual tem por função tornar o mais tangível possível a experiência contemplativa. Provavelmente, Suso, um dos grandes místicos a par de Mestre Eckhart (c. 1260-1328) e de Johannes Tauler (c. 1300-1361), utiliza esta imagem como suporte para conduzir as freiras, de quem era o mentor espiritual, à meditação.

A experiência mística, *cognitio Dei experimentalis*, segundo a definição de São Tomás de Aquino (1221-1274), ou também «experiência direta e passiva da presença de Deus» (P. Albert Deblaere), realiza-se através de atos de recolhimento e contemplação, ou «estados de oração», que induzem à visão extática, expressa por uma linguagem feita de metáforas, de imagens e de símbolos, que regista a tensão cognitiva do homem no espasmo de acolher o divino que o transcende. A palavra, proferida ou escrita, é indispensável para se comunicar o que se experienciou, para testemunhar o próprio encontro com Deus e a união com a humanidade de Cristo, que exerce, em particular para as mulheres, a função de conforto.

A literatura mística produziu diversas tipologias de textos: tratados, sermões, diálogos, vidas, visões e revelações extáticas. Estes textos, devido à modalidade em que são escritos, conservam uma relação muito próxima, ou ocasionalmente de contiguidade, com o registo oral, sendo exemplo os sermões alemães de Eckhart e de Tauler, apontados por religiosas presentes nas suas predicções, ou, de igual forma, *Memorial*, de Ângela de Foligno (c. 1248-1309), ditado ao seu confessor, padre Arnaldo. A língua vulgar é predominantemente adotada nestas tipologias. *Os Sete Graus do Amor*, de Beatriz de Nazareth (c. 1200-1268), escrito em holandês antigo, é um dos testemunhos mais remotos da prosa holandesa; Marguerite Porete (?-1310) escreve em francês, e *Le Mirouer des Simples Âmes* é depois traduzido em latim. Ângela de Foligno dita a sua experiência mística em dialeto umbro ao padre Arnaldo, que a transcreve diretamente em latim. Depois, este texto latino será sucessivamente vulgarizado. Muito do que é conhecido em latim é, por isso, originalmente escrito em vulgar, mas também é verdade que durante estes

séculos se tornam cada vez mais numerosas as vulgarizações de textos espirituais e místicos em latim para uso popular.

Ao todo, são duas as experiências que se pretendem descrever. A primeira é a união com Cristo, falando-se, neste caso, de uma mística afetiva ou nupcial. A mística nupcial significa unir-se a Deus através da união com a humanidade de Cristo. É praticada massivamente por mulheres, que entram em contacto com o Cristo da paixão e vivem experiências profundamente emotivas de amor e dor. A outra é a mística especulativa, ou mística da essência, ou seja, a eliminação de toda a imagem e sentimento para descobrir Deus no fundo nu da alma, quase prescindindo de Cristo, como escreve Mestre Eckhart: «Quem quiser penetrar no fundo de Deus, naquilo que de mais íntimo Ele possui, deve antes de mais penetrar no fundo si mesmo, naquilo que de mais íntimo possui, porque ninguém pode conhecer Deus se primeiro não se conhecer a si mesmo. O homem conhece sob uma luz verdadeira, onde não há tempo nem espaço, sem o «aqui» e o «agora» (sermão *Haec Est Vita Aeterna*).

Pode privilegiar-se uma ou outra via, ou mantê-las em tensão, procurando integrá-las. Na esfera masculina, ainda que se possa cair em generalizações, é possível sustentar que os místicos renanos praticam com mais frequência a mística especulativa, enquanto os místicos franciscanos tendem mais para a afetiva ou nupcial. Depois de São Francisco (1181/1182-1226) e antes de Jacopone da Todi (1230/1236-1306), é São Boaventura (c. 1221-1274) quem indica o caminho que leva à união da alma com Deus. A sua reelaboração da doutrina dos cinco sentidos espirituais, ou a visualização dos sentidos como degraus de uma escada cognitiva, é um hino à beleza do conhecimento de Deus e ao amor divino, que passa através da experiência do corpo. E como não pensar naquela belíssima lauda (41) de Jacopone da Todi, que começa assim: «*O amor devino amore, perché m' ai assidiato/Pare de me impazzato, non poi de me posare./De cinque parte veio che tu m' ai assidiato:/audito viso, gusto, tatto e odorato/[...].*»

São, porém, as mulheres, as *mulieres sanctae*, ou escritoras místicas, sem distinções de proveniência, que se encontram mais aptas a usar os estímulos sensoriais no caminho de aproximação a uma experiência de epifania, que irrompe de forma imprevista e violenta na sua vida, mas que necessita da escrita para ser refletida e dar os seus frutos.

Amor

Há um fio condutor subtil que assinala o percurso da espiritualidade feminina

que é o do amor. «Amor» é a palavra-chave que permite entrar na vida e aceder à escrita de mulheres aparentemente frágeis, mas capazes de grandes provocações. No centro da sua experiência existe uma relação intensa de amor direto e privilegiado com Deus. É ao exprimir por palavras ou ações essa relação que as mulheres afirmam a sua diversidade sexual; através da palavra e dos gestos sabem comunicar uma visão do mundo diferente da visão masculina, e com a sua sensibilidade sabem ver além dos limites da percepção comum e exprimir o «inefável». Todavia, também existe na sua vida amor e atenção ao próximo, um empenho social forte, que, além de se expressar nos cuidados prestados aos marginalizados e aos mais pobres (ética da cura), se traduz igualmente em intervenções diretas na política e na história da Igreja.

Torna-se imediatamente evidente, mal no século XIII se afirma em toda a Europa o fenómeno das beguinhas, que a espiritualidade se conjuga no feminino. «Parece-me que esta é a razão para que a mulher seja boa aos olhos de Deus; na simplicidade do seu discernimento, do seu coração gentil, do seu espírito mais débil, são mais prontamente inflamados no seu interior, de modo que o seu desejo compreende melhor a sabedoria que emana do céu do que um homem duro que nestas coisas é torpe», escreve o franciscano Lamberto de Ratisbona (?-1215), tentando explicar a capacidade extraordinária de exprimir a realidade espiritual de mulheres como Matilde de Magdeburgo (1212-1283), ou Hadewijch de Antuérpia (c. 1200-c. 1269).

Uma pequena crucificação, obra de uma religiosa renana desconhecida do século XIV, representa bem a essência da experiência mística: o sangue jorra abundantemente do corpo de Cristo crucificado ao centro da imagem. Aos seus pés encontra-se uma freira clarissa e São Bernardo (1090-1153). A freira é provavelmente a destinatária, senão mesmo a comitente do desenho, que lhe serve para rezar e reviver o sofrimento da crucificação; tocando com a curta distância dos olhos as feridas infligidas ao esposo, poderá assim experienciar aquele amor unitivo e sponsalício, tão desejado e invocado pelas místicas, e apenas possível na assimilação do sofrimento de Cristo na cruz. São Bernardo figura ao seu lado, testemunha virgínea de um ato de amor selado pelos versos do *Cântico dos Cânticos*, que tão intensamente havia comentado.

A experiência do vazio está sempre acompanhada pela plenitude do ato unitivo, num jogo de antíteses, plenitudes e vazios, côncavos e convexos, expressos a nível linguístico pela figura de estilo do oxímoro, típico da própria natureza da mística. A infelicíssima felicidade destas mulheres santas é vivida, portanto, entre amor e desamor, encontro e desencontro, presença e ausência.

As «poetisas» de Deus

Todas as escritoras de temática espiritual que vivem nos séculos XIII e XIV na Europa inserem-se no campo da mística. Entre elas, porém, existem grandes diferenças: mesmo no sentir comum assumem papéis distintos, e as experiências que vivem e as emoções que delas derivam não são homogêneas.

Existem freiras que vivem em comunidade, sob a alçada de uma regra, muitas vezes com relações entre si de mestra e discípula. O grupo mais numeroso é constituído pelas cistercienses, que têm dois grandes centros na Europa, um na Flandres (Beatriz de Nazareth) e o outro em Helfta – Matilde de Magdeburgo, Matilde de Hackeborn (1241-1299), Gertrudes de Helfta (1256-1302) e, depois, as vallombrosanas, com a sua fundadora, Humildade de Faenza (1226-1310), as clarissas de Clara de Assis (c. 1194-1253) e as augustinianas de Clara de Montefalco (1268-1308).

Há ainda as beguinas no norte da Europa e as *bizzoche* em Itália: mulheres que vivem em pequenas comunidades de trabalho e pregação, mas sem votos e discretamente independentes do controlo clerical. Hostilizadas pela Igreja, foram, de modo geral, protegidas pelos dominicanos, seus guias espirituais. No norte da Europa, as duas mais célebres beguinas são Hadewijch de Antuérpia e Marguerite Porete. É igualmente beguina Matilde de Magdeburgo, que escolhe, já na velhice, recolher-se em Helfta. Em Itália, é na Úmbria que o fenómeno das *bizzoche* tem maior difusão: muitas mulheres escolhem de início esta via para acabarem por ingressar nas ordens terceiras.

Um último grupo é constituído pelas ordens terceiras das grandes ordens mendicantes, que, mesmo vivendo num contexto não comunitário, devem respeitar um estatuto. O fenómeno das terceiras é tipicamente italiano: cada uma das grandes ordens apresenta as suas místicas, por exemplo: Margarida de Cortona (1249-1297) e Ângela de Foligno para os franciscanos, Benvenuta Bojanni (1255-1292), Joana de Orvieto (1264-1306), Margarida de Città di Castello (1287-1320) e Catarina de Siena (1347-1380) para os dominicanos.

Todas estas *mulieres sanctae* têm em comum uma espiritualidade assente na afetividade, uma fé que se alimenta de experiência e que obtém força e conforto através da escrita.

Pode esta escrita ser considerada um texto literário? As palavras ditadas em estado de êxtase aos confessores ou aos pais espirituais, as visões e as revelações, as vidas (verdadeiras hagiografias, concluídas muitas vezes com a beatificação da santa), os diários e as epístolas pertencem à categoria dos documentos privados, mas são, para todos os efeitos, textos literários.

Louca de amor: Ângela de Foligno

«O meu dizer é um desperdício» afirma Ângela de Foligno. Esta mulher, forte e frágil ao mesmo tempo, que grita o seu amor, mas também a sua dor, é a mística italiana mais representativa da Idade Média.

Nascida em terra umbra, penitente e franciscana, conhecemos a sua história através de um diário que ela mesma dita em vulgar umbro a frei Arnaldo, seu parente e confessor, que à medida que ouve as suas palavras as vai transcrevendo em latim. Mais precisamente, estão registadas na primeira pessoa a troca de palavras entre Ângela e Jesus Cristo e Ângela e o Espírito Santo e, na terceira pessoa, o diálogo com o próprio Arnaldo. Este *Memorial* forma a primeira parte de *Liber Lelle*, que compreende igualmente *Istruzioni e Transito*, recolha de fragmentos de vida que o completa e enriquece, onde se inclui a narração da doença e da morte da santa.

Estamos na presença de um texto fascinante, carregado de palavras de altíssima meditação, não obstante Ângela se queixar da dificuldade de usar uma linguagem que não conseguia exprimir o sabor das suas visões.

O seu itinerário não é tanto caminhar em direção a Deus, mas dentro de Deus, um Deus que quer conhecer de forma diferente da que é seguida nos procedimentos abstratos; quer apalpá-lo, tocá-lo. Eis porque não hesita em afirmar que a única razão apropriada para este conhecimento é o amor. Deus saboreia-se e o conhecimento dele passa através dos sentidos. Ângela enfatiza a sua experiência inserindo-a no contexto do amor nupcial: «Ao olhar para a cruz foi-me dado a conhecer melhor como o filho de Deus morreu pelos nossos pecados em grandíssimas dores e sentia que eu mesma o tinha crucificado. (...) Mas este conhecimento da cruz provocava-me tanto fogo, que, estando próxima da cruz, me despi de toda a roupa e me ofereci totalmente a Ele.» Em êxtase sente somente alegria, uma alegria que no entanto nasce da dor: «E via e sentia dentro de mim Cristo, que abraçava a minha alma com aquele braço pregado à cruz. (...) É indiscritível a alegria que naquele momento se apodera da alma.» (*Memorial*, cap. VII).

Num segundo momento prevalece o nada, as trevas, o não amor: «Um dia, a minha alma foi arrebatada misticamente. (...) Não via o amor. Perdi então o amor que trazia comigo e enchi-me de não amor.»

Mas é do nada, das trevas, que reaparece Deus: «Em seguida, vi Deus nas trevas (...), recolhi-me nesse bem que me surgia das trevas e tive Deus por tão certo, que nunca mais d'Ele duvidei.» (*Memorial*, cap. IX). Precisamente por Ângela saber que é feita de trevas, encontrar Deus nas trevas (aquele Deus que

é luz e se torna homem feito de trevas) significa encontrar Deus dentro de si mesma.

Para lá das trevas deixa de existir o dualismo Deus-homem, a contradição bem-mal, só existe a perfeita união humano-divino. Ângela vê Deus por dentro e neste recurso aproxima-se de Mestre Eckhart: «Como devemos amar Deus? Deves amá-Lo como um não Deus, um não espírito, uma não pessoa ou, melhor ainda, na qualidade de um puro e límpido Uno, desapegado de qualquer dualidade, e neste Uno devemos eternamente deixar-nos cair do algo para o nada.» (Sermão 83).

Luz e trevas, prazer e dor, e mais ainda amor e não amor, plenitude e nada. O oximoro, destinado a evidenciar os opostos, é parte fundamental da linguagem de Ângela.

A linguagem do amor

É difícil exprimir o amor por palavras. São sempre insuficientes, particularmente quando se referem ao amor divino. Nenhuma língua possui expressões verbais capazes de comunicar o divino. Ainda que lamentando a inadequação do seu modo de expressão, as místicas sabem encontrar novas palavras, que, na verdade, são velhas, mas organizadas numa nova forma para exprimir um facto extraordinário, uma relação de parentesco com Deus: de mulher para marido, de filha para Deus-mãe. A linguagem do amor humano, do eros, unido além disso às sugestões do Cântico dos Cânticos, presta-se a esta transformação: com paixão, em busca de uma nova identidade feminina e de uma profunda renovação interior, conseguem elaborar uma nova verbalização de Deus. Por intermédio de metáforas e símbolos, de expressões, ora claríssimas, ora obscuras e impenetráveis, tentam descrever a sua experiência de Deus, a forma de se dirigirem a ele, o momento do encontro, a conversa, o êxtase. Giovanni Pozzi (1923-2002) identifica no uso de algumas figuras de estilo – oximoros e tautologias – a possibilidade de exprimir o inefável ou pelo menos de chegar o mais perto possível de o comunicar. Estão nos limites extremos da fronteira linguística nomes como «aniquilamento», «subtração», «ausência», «abismo», «fundo», «deserto», e verbos como «afundar», «fluir», que, usados e reusados, desenham um novo mapa da interioridade.

Também o corpo procura tornar a linguagem mística um aspeto distintivo da devoção feminina que procura exprimir o inexprimível: fala-se frequentemente em saborear Deus, em beijá-lo profundamente, cheirá-lo, na possibilidade de o abraçar e de o ver. Todos os sentidos estão implicados na tarefa de

experimental e, em seguida, de descrever a fusão com o corpo de Cristo. Ângela de Foligno vê e sente Cristo abraçar a sua alma; para Catarina de Siena, as costas de Jesus são uma loja aberta repleta de cheiros.

O cheiro não emana somente do corpo de Jesus crucificado, mas igualmente do corpo de Jesus menino. O amor materno é, em paralelo com o esponsal, tema central nos escritos das místicas. Na visão surge o menino Jesus, a quem são dirigidos os comportamentos mais humanamente femininos da maternidade: palavrinhas afetuosas, beijos, abraços, aleitamento, recuperando-se uma dimensão e uma identidade – a da maternidade – que a escolha do convento afastava. O aleitamento materno assume uma grande relevância: é alimento que se oferece a Cristo, mas com o qual se é também alimentado por Cristo, ou por Maria. Uma vasta iconografia confirma esta centralidade. Originalmente, surge, mais uma vez, São Bernardo, que na sua devoção mariana se alimenta do leite que Maria esguicha do seu seio (mestre de Palma, 1290). Entre estas imagens e a que Quirizio da Murano (século xv) propõe quase dois séculos depois, onde São Bernardo é substituído por Cristo, que extrai do seu seio a hóstia (hóstia = leite = nutrimento) e a estende a uma freira clarissa, vai um longo percurso, que passa através das palavras de inúmeras místicas: de Clara de Assis, que sonha estar agarrada ao peito de Francisco, a Catarina de Siena, que exclama: «Convém-nos fazer como a criança, que, querendo leite, o obtém do seio da mãe. (...) Devemos agarrar-nos ao peito de Cristo crucificado, que é a mãe da caridade; e através da sua carne obter o leite com que alimentar a nossa alma» (Carta 86).

Este leite coincide metaforicamente com a hóstia. A hóstia também perfuma, tem um sabor doce, é desejada. Para algumas, constitui o seu único alimento.

Catarina de Siena: o tema do alimento

Dela e da sua forte personalidade se dizia que eram símiles à cor do vinho de Siena: tinto carregado. Catarina, filha de um tintureiro de Siena, eremita em casa e depois dominicana, é ao mesmo tempo mulher pública, empenhada em intensa atividade política e social, e mulher privada, que vive experiências extáticas intensas (é famosa a troca de corações com Jesus), bem como escritora de relevo. É grande a sua vontade em exprimir-se através da escrita, embora materialmente não escreva, mas dite. O amor é o fulcro de *Diálogo da Divina Providência*, ou, melhor, o «perfeito amor», veiculado pelo conhecimento de si mesmo: quem se conhece a si mesmo encontra Deus e a bondade de Deus em si mesmo «e ama-a». Deus, para Catarina, refere-se tanto

a Cristo crucificado, com quem estabelece uma íntima fusão esponsal (matrimónio místico), como ao Deus-mãe que a alimenta e a abraça ternamente. Não é só o leite que constitui um alimento essencial, também o sangue, fecundo princípio de vida, lhe serve de alimento. Nas suas *Cartas*, o sangue alimenta e é bebido; nos seus milagres eucarísticos, aquilo que lhe fica na boca, ou que dela sai, é sangue, de tal modo que na iconografia oficial será frequentemente retratada com os lábios sujos do sangue de Cristo, que chupa da mão ferida pelos pregos. Se na Idade Média o sangue é considerado algo de sujo, ligado aos atos de infligir ou de sofrer violência, na sua linguagem, pelo contrário, prevalece uma consideração absolutamente positiva: o sangue é salvação, especialmente o sangue de Cristo, derramado sobre a cruz para a redenção do homem; o mesmo sangue que, ao esguichar das suas costas feridas, banhou e converteu São Longino. Numa miniatura que se pode encontrar no interior de uma cópia ilustrada da sua *Vida*, escrita por Raimundo de Cápuia (c. 1330-1399), Catarina é representada nua aos pés da cruz e sobre o seu corpo flagelado escorrem os mesmos riachos de sangue que escorrem do corpo de Jesus. A imagem visualiza e resume de forma exemplar as muitas metáforas ligadas ao sangue presentes nas *Cartas*: «*Ponetevi in su la mensa della croce ed ine tutti ebri di sangue*» – «Juntai-vos ao banquete da cruz e ide todos ébrios de sangue» e ainda: «O glorioso e prezioso Sangue, tu se' fatto a noi bagno, e unguento posto sopra le ferite nostre» – «Ó glorioso e precioso Sangue, tu és a água com que nos lavamos e unguento para as nossas feridas» (*Carta 73*).

Por detrás deste sangue, deste sofrimento inaudito, no meio de tanta crueldade, as místicas têm a certeza de que o amor se manifesta.

V. também: *O poder das mulheres*, p. 266; *Eckhart e a mística renana*, p. 391;

Comunicação e escrita religiosa: hagiografia, predicação, espiritualidade, p. 587;

A literatura do Além: viagens e visões, p. 591;

Jacopone da Todi e a poesia religiosa, p. 595.

O PRIMADO DA POESIA

A ÉPICA

de Paolo Rinoldi

Nos séculos XIII e XIV, a produção épica vive uma dialética entre permanência (métrica, temas «fortes», princípios compositivos) e renovação (maior espaço concedido a temas romanescos ou cortesões); os textos são muito numerosos, cada vez mais complexos, frequentemente organizados em ciclos, enquanto os manuscritos se tornam mais ricos e luxuosos. A épica conseguirá assim chegar à imprensa e gozará, mais do que os romances arturianos, de grande divulgação popular até ao século XIX.

Coordenadas introdutivas

Nos séculos XIII e XIV, a épica é caracterizada tanto por uma linha de continuidade como por profundas transformações, na medida em que certas tendências já existentes no século XII vão encontrando um desenvolvimento mais complexo e amplo, alcançando inclusivamente resultados muito afastados do ponto de partida.

Estes textos, frequentemente através da prosificação do século XV (sendo famosa a que provém da corte dos duques de Borgonha), chegam à imprensa, aos catálogos de livros dos vendedores ambulantes do século XIX e entram no património popular quer francês (*Les Quatre Fils Aymon*, *Huon de Bordeaux*, *Ogier*) quer espanhol (*Romancero*) e italiano (através dos poemas cavallheirescos, ou mesmo fantásticos e do teatro de marionetas).

As coordenadas em que é conveniente assentar a descrição do fenómeno épico são: a explosão demográfica, a ciclização e a abertura a temas e formas romanescas.

No que diz respeito às literaturas em língua vulgar, o século XIII é, em geral, um século de enorme força propulsiva: nascem novos géneros e cresce de modo vertiginoso o número de manuscritos produzidos. O século XIV, em

comparação com o precedente, é de ajustamento, mas não de inércia.

Riqueza demográfica significa, antes de mais, que o texto épico passa a fazer parte de um sistema a que progressivamente se juntam numerosos «irmãos», com os quais se interliga (fenómeno da ciclização); ao mesmo tempo, entra em contacto fecundo com outros géneros (sobretudo o romance).

Ambos os fenómenos podem ser interpretados quer de um ponto de vista «genético» quer através da «história da tradição» (atentemos no exemplo das *chansons* em língua d'oïl, ou seja, as que têm origem no norte de França).

«Geneticamente» observa-se com frequência que uma cantiga é composta com base numa perspectiva cíclica, como introdução ou complemento de outras canções preexistentes, das quais retoma as personagens e as situações: por exemplo, textos como *Les Enfances Guillaume* e *Les Enfances Vivien* narram a infância (daí o título), a adolescência e as primeiras provas do futuro herói; textos como *Hervis de Metz*, por outro lado, narram a gesta do padre de Garin, protagonista da cantiga *Garin de Loherenc* (na épica, há a expressão feliz: «os filhos geram os pais»); a obra *Moniages* («monastizações»), pelo contrário, incide sobre as últimas etapas da vida do herói, que termina a sua vida como monge (*Moniages Guillaume*, *Moniages Rainouart*). Despontam sempre com mais frequência temas apenas levemente abordados nas canções mais antigas: o amor (fixa-se no *tópos* da bela moira que, apaixonada pelo seu paladino, se converte ao cristianismo), o fantástico bretão (fadas, filtros mágicos), crenças folclóricas próximas das narrativas populares (por exemplo, o tema típico de algumas *enfances*: o herói nasce exilado e é educado num ambiente social que não é o seu – como o mercantil –, mas segue o instinto do sangue e acaba por ser reconhecido pela sua gente graças ao valor demonstrado), uma maior atenção concedida ao mundo cortês e aos seus ritos, o gosto pelo didático ou enciclopédico e o tom moralista. Ou seja, numa leitura atenta, a ciclização dá igualmente resposta ao gosto romanesco: o de narrar a biografia do herói desde o nascimento até à morte (gosto alheio à tradição épica mais antiga, concentrada num período altamente significativo da sua vida).

Ao mesmo tempo, mas não sob o ponto de vista da composição, são sempre mais frequentes os manuscritos cíclicos que os copistas ou os reorganizadores juntam a canções posteriores, originalmente sem nenhuma relação entre si, nalguns casos justapondo-as, noutros retocando-as com cortes e acréscimos de diferentes dimensões, a fim de as harmonizar; de modo análogo, no que diz respeito às relações com o romance, são sempre mais numerosos os manuscritos que englobam *chansons de geste*, romances, textos de narrativa

breve, crónicas, etc., denotando a existência de um público substancialmente homogêneo para os diferentes géneros.

A épica em língua d'oïl

No século XIII, fundamentalmente na continuidade do século precedente, a épica em língua d'oïl é muito rica (muitas canções são tradicionalmente datadas dos séculos XII e XIII), constituindo um excelente laboratório para a verificação das tendências acima mencionadas, que hoje já não são consideradas como sinal de degeneração em relação a uma qualquer pureza primitiva (que nunca existiu), mas como aceno de vitalidade de um género que soube transformar-se sem perder a sua própria identidade. Contudo, não se deve igualmente cair num revisionismo total: as canções tendem a tornar-se em média mais longas, complexas e, sobretudo no século XIV, não faltam exemplos de textos em que a multiplicação de personagens e episódios dá ideia de uma acumulação arbitrária. Mas, como sempre, importa distinguir obras medíocres de obras que obedecem a uma estética transformada.

O período que abarca os séculos XIII e XIV corresponde a uma época cíclica, compilatória e «enciclopédica» por excelência, e não somente para a épica; um núcleo cíclico é facilmente reconhecível também no século XII, porém, o fenómeno cresce em importância pelo número de canções envolvidas e pela complexidade dos mecanismos de escrita: basta pensar no ciclo de Guilherme d'Orange (que chega a atingir mais de 20 textos, quase todos presentes nos manuscritos mais ricos), no ciclo dos *Lorenos* (quatro canções) ou nos ciclos mais tardios, como o de *Huon de Bordeaux* ou de *Renaut de Montauban*.

Não é possível aqui dispor o elenco das canções mais famosas ou representativas da renovação e do enriquecimento do género épico; recordemos o ciclo de *Huon de Bordeaux* pelos seus elementos fabulosos (e o aparecimento não episódico de uma personagem arturiana: a fada Morgana), os elementos paródicos do ciclo *Moniages* (o herói entre os monges caracteriza-se pelo seu forte apetite e atitudes pouco penitenciais), ou ainda a paródia escatológica do genial *Audigier*, herói da «parte inferior do corpo».

Uma característica macroscópica do *corpus* em língua d'oïl é a recriação de *chansons* preexistentes, tanto no século XIII como nos séculos seguintes: paralelamente ao *Roland* assonado, coexistem as versões rimadas; textos em *décasyllabes* são refeitos em alexandrinos (muitas canções estão envolvidas neste processo, como *Ami et Amile*, *Girart de Roussillon*, canções do ciclo das cruzadas, etc.). Não se trata apenas de atualização métrica, mas também de

transformações mais profundas: por exemplo, a cena breve e intensa de Alda, a bela prometida de Rolando, que face à notícia da morte do amado decide que a vida já não vale a pena ser vivida e morre (através de um supremo esforço de concentração e anulação das suas energias vitais), é potenciada nos textos em rima.

As molduras (batalhas, oposições nós/outros, virtudes guerreiras) e a estrutura em *laissez* permitem reconhecer o texto épico, que ainda exhibe, nas canções compostas no século XIV, arcaísmos «de género»; além disso, desde a sua origem, as *chansons* mantêm uma ligação à «verdade histórica», reivindicada mesmo em textos puramente fictícios, de tal modo que, no final do século XIV, para celebrar a gesta de Bertrand du Guesclin (1320-1380), condestável de França, o troveiro Cuvelier d'Arras (?-c. 1390) escolhe a forma da canção de gesta em lugar da crónica ou da narrativa biográfica.

A mesma dialética entre permanência e inovação é reconhecível a nível formal: se o princípio da *laisse de décasyllabes* ou de alexandrinos permanece inalterado, as *laissez* podem transformar-se em corpos muito diversos em extensão, dinâmicas internas e na estrutura; além disso, surge um artifício totalmente novo: o *vers orphelin* (um verseto hexassílabo final, órfão por não rimar com os anteriores)

A épica occitânica e castelhana

Caracterizada pela presença de *corpora* de um modo geral sempre modestos e de difícil datação, a épica occitânica e castelhana coloca-nos perante um intrincado novelo de tradição de manuscritos e recriações tardias, de dificuldades em estabelecer as relações entre a tradição e os textos épicos que chegaram até nós e de uma enorme influência francesa. Como exemplo de épica occitânica recordamos *Guerra de Navarra*, do final do século XIII, com ritmo de crónica, e que revitaliza as potencialidades da épica enquanto discurso «sobre o presente», e dois poemetos «rolandianos» copiados ainda no final do século XIV (mas sem que possamos distinguir se estamos perante provas de vitalidade ou recuperações do antigo). A épica castelhana é florescente em recriações (o *Poema de Fernán González* é uma reelaboração tardia, com fins propagandísticos, de um texto anterior), mas é literalmente absorvida pelos textos de crónica em prosa dos séculos XIII e XIV (e mesmo depois), colocando problemas previsíveis e frequentemente insolúveis de ordem histórico-filológica.

A épica germânica

Nibelungenlied, copiado para pergaminho no início do século XIII, inaugura um século de extraordinária riqueza: os ciclos dos Nibelungos, o *Kudrun* e o preenchido ciclo de Dietrich (Teodorico, *o Grande*), em que é costume dividir a matéria germânica, têm numerosas ramificações igualmente no século XIV, estando, por seu turno, frequentemente relacionados com textos e/ou cantos de séculos anteriores (por exemplo, *Hildebrandslied* é o primeiro texto a mencionar a lenda de Teodorico). Nas primeiras décadas do século XIII, Snorri Sturluson (1178-1241) compõe a sua saga, que recolhe sagas reais islandesas (de que existem exemplos também no século XII e que, obviamente, assentam em lendas anteriores), género que no decorrer do século contará com numerosos textos em prosa, frequentemente organizados ciclicamente (recordamos tão-somente, do século XIII, *Karlamagnús Saga*, de tema rolandiano.)

A épica franco-véneta

O nordeste de Itália é, desde o século XIII, permeável às literaturas a norte dos Alpes, em particular à poesia trovadoresca, a ponto de alguns trovadores de língua-mãe italiana preferirem usar a língua d'oc (ou seja o occitânico) nas suas composições (por exemplo, Sordello); com um desfasamento de algumas décadas e com o auge na primeira metade do século XIV, o fenómeno verifica-se igualmente em relação à língua francesa. Desde o século XIII que um número considerável de textos franceses são copiados em Itália (*chansons de geste*, romances em prosa, textos didáticos, etc.), contudo, será a área véneta a especializar-se numa produção literária épica. Aqui, não só se verifica um progressivo acostamento aos modelos da língua d'oïl mas também a criação de uma língua literária específica, denominada franco-véneta. A etiqueta levanta, porém, bastante polémica: trata-se de uma *Koiné* suprarregional, de base francesa, com numerosas interferências (a nível lexical e fonético) dos dialetos vênets (nem sempre facilmente distinguíveis) e de traços latinizantes e também toscanos. Não obstante, a forma literária franco-véneta é confirmada pela sua grande homogeneidade (independentemente do dialeto do autor), ainda que, obviamente, esteja sempre num equilíbrio entre o prestígio da tradição (francesa) e a necessidade de comunicação (sabemos através de tradições indiretas que estes textos eram cantados nas praças e nas cortes). Das cópias de textos franceses produzidas no nordeste de Itália com matizes dialetais (por exemplo, o códice V7 de *Roland*), evolui-se para códigos

bastante mais audazes e «mistos» do ponto de vista linguístico ou caracterizados por recriações mais profundas (por exemplo, o famoso manuscrito da Biblioteca de São Marcos de *Geste Francor*), até se chegar a obras originais, como *Entrée d’Espagne*, composta nas primeiras décadas do século XIV por um anónimo paduano, que narra precisamente a entrada do exército de Carlos Magno (742-814) em Espanha, sendo, portanto, o pródromo da derrota de Roncesvalles. Esta obra, por seu turno, constituirá um texto fundamental para as várias *Spagne* produzidas nos séculos XIV e XV e, conseqüentemente, para o poema cavallheiresco italiano de Boiardo (1440/1441-1494) e de Ariosto (1474-1533). Noutras regiões, os resultados são de nível inferior: recordemos tão-só Niccolò da Verona (século XIV), autor de uma continuação de *Entrée*, de *Pharsale* – recriação de *Faits des Romains* – e do poemeto religioso *Passion*, bem como Niccolò da Casola (século XIV), autor de *Guerra d’Attila*.

V. **também:** *Poesia e política*, p. 625; *Poesia narrativa, didática, alegórica*, p. 650.

A LÍRICA NA EUROPA

de Giuseppina Brunetti

A lírica dos trovadores é o primeiro movimento poético e cultural da Europa moderna. A partir das cortes meridionais de França, rapidamente se internacionaliza difundindo-se para norte (Inglaterra, Suíça e Alemanha), este (até às cortes húngaras), oeste, nas diversas cortes da Península Ibérica, e para sul, na Itália setentrional, e, em seguida, na corte siciliana de Frederico II da Suábia.

A expansão da poesia dos trovadores

A difusão da poesia dos trovadores na Europa é um acontecimento imprevisto e penetrante: logo a partir dos últimos anos do século XII assiste-se à irradiação do modelo occitânico para numerosas e diferentes regiões do continente. Do mesmo modo que as regiões francesas de língua d’oïl se haviam aberto a novas formas poéticas e os troveiros tinham acolhido e elaborado o modelo trovadoresco, também outras regiões importantes, entre 1170 e o final do século, apreendem completamente a forma poética occitânica: é o caso de regiões românicas, como a Península Ibérica e a Itália, de regiões a oriente e,

em particular, da área nórdica e germânica, que, com os *Minnesänger*, desenvolve uma forma específica de lírica cortês e de *fin'amor*. A irradiação do modelo trovadoresco deve, portanto, entender-se em termos de imitação e confronto, mas, como resulta do próprio termo «irradiação» – que pressupõe a difusão de uma energia através de raios que penetram de modo diverso, dependendo da natureza e das condições da matéria que os recebe –, deve ser analisado mais propriamente como um processo de adaptação que, com o tempo, permitirá elaborações sensivelmente diversificadas nas diferentes regiões da Europa.

Um dos trovadores mais originais e importantes, particularmente versado na experimentação linguística e formal, é sem dúvida Raimbaut de Vaqueiras (c. 1155- *post* 1205), que compôs um texto bastante significativo, um descordo, *Eras can vei verdeiar* («Ora, quando vejo verdejar»), que é igualmente (primeiro exemplo em absoluto) uma composição plurilingue, provavelmente escrita na corte do marquês Bonifácio de Monferrato (c. 1150-1207) entre 1197 e 1201, ou seja, nos anos imediatamente anteriores à quarta cruzada. Ora, neste texto, para representar as forças discordantes do seu coração, Raimbaut realiza uma contraposição de idiomas por estrofes organizadas desta forma: provençal (I), italiano (II), francês (III), gascão (IV), galaico-português (V). Não restam dúvidas de que, além das intenções compositivas específicas e do propósito imediato (*in primis*, a ocasião política da cruzada e a homenagem, através das línguas, aos soberanos dos diversos reinos), o texto se possa igualmente considerar exemplo de uma horaciana *concordia discors*, ou seja, da unidade literária *versus* fragmentação linguística e, ao mesmo tempo, da celebração da própria existência dessas línguas que, a partir da matriz trovadoresca, encontrarão a sua expressão lírica específica.

A região ibérica

O mais antigo trovador peninsular que a história conhece é João Soares de Paiva (c. 1140-?), português (expoente da nobreza da região do Douro, mas vassalo do rei de Aragão e da Catalunha através de um feudo em terra aragonesa), e ativo entre 1169 e 1200. É-lhe atribuída a autoria de seis (perdidas) *cantigas de amor*, a forma mais próxima da *canço* trovadoresca, e de um sirventês (*cantiga de escárnio*) que chegou até nós: *Ora faz ost' o senhor de Navarra*. A presença de trovadores provençais nas cortes de Leão e Castela é uma hipótese bastante plausível; todavia, ocorre chamar a atenção para o facto de já num texto relativamente antigo, a galeria satírica *Cantarai d'aquestz*

trobadors, o trovador Peire d'Alvernhe (fl. 1149-1170) nomear um tal «Guossalbo Roitz» (hoje identificado como Gonzalo Ruiz, irmão de Pedro Ruiz de Azagra), ou seja, designar um poeta de origem castelhana, ligado ao rei de Navarra (o mesmo Gossalbo, provavelmente nomeado por Bertran de Born num sirventês). Em que língua versejava não é possível saber, mas não é difícil deduzir que, na época, a poesia vulgar na região ibérica já se deveria ter afirmado e estar florescente.

A lírica galaico-portuguesa espraia-se por toda a península até ao ano de 1354, data da morte do seu último seguidor, Pedro de Barcelos (1287-1354), filho bastardo do célebre Dom Dinis (1261-1325). O *corpus* é composto por cerca de 2000 textos, dos quais 1700 são de inspiração profana, elaborados por 153 poetas. A lírica galaico-portuguesa é revelada por um número bastante exíguo de testemunhos manuscritos (três cancioneiros – dos quais apenas um remonta à Idade Média – mais um *descriptus* e cinco fragmentos). Às *cantigas profanas* devemos acrescentar as *Cantigas de Santa Maria*, que são mais de 400 poesias dedicadas à Virgem, atribuídas a Afonso X (1221-1284), rei de Castela e de Leão desde 1252, escritas na década de 60 do século XIII; a lírica profana e a lírica religiosa apresentam aqui, como em outras regiões geográficas, expressões diferentes e interligadas, embora a própria génese e formação da lírica galaico-portuguesa se deva igualmente relacionar com o fenómeno das peregrinações a Santiago de Compostela (testemunhado pelas *cantigas de romaria*). A maior parte das *Cantigas de Santa Maria* tem um carácter narrativo e relata os milagres feitos pela Virgem; as restantes, intercaladas com as primeiras, são de teor mais lírico (*cantigas de loor*) e reportam-se em grande parte à tradição litúrgica e paralitúrgica das laudas. A interferência do género lírico e do género narrativo na esfera hispânica encontra-se tanto na poesia castelhana, *Historia Troyana Polimétrica*, como na aragonesa, *Razón Feyta d'Amor*, e sobretudo na obra de Gonzalo de Berceo (c. 1197-c. 1264), natural de La Rioja – por exemplo, em *Milagros de Nuestra Señora* ou em *Duelo de la Virgen* –, e também, definitivamente, na obra-prima de Juan Ruiz (c. 1283-c. 1350), *Libro de Buen Amor* (primeira metade do século XIV). Com o último, a poesia castelhana inaugura também um género peculiar, só parcialmente semelhante à pastorela: a *cáica de serrana*.

A *cantiga de amigo*, canção em que fala a mulher, constitui, por seu turno, um género específico da lírica galaico-portuguesa sem correspondência no romance, evidenciando, pelo contrário, analogias com as *haraġiat* moçárabes. Por fim, textos peculiares da Península Ibérica são igualmente as *cantigas de*

escárnio e maldizer, de tema satírico, escritas em *vituperium* que, quase na esteira da antiga licenciosidade das fesceninas, dão continuidade ao género trovadoresco do sirventês.

A lírica autóctone catalã está, pelo contrário, estreitamente ligada à occitânica e, sobretudo, à coroa de Aragão (Afonso II, o rei poeta, Pedro II e, depois, Jaime II e Pedro III). Também os dois cancioneiros trovadorescos (V, do século XIII, e Sg) de origem catalã são copiados em ambientes próximos da corte régia. O recente descobrimento de textos (sobretudo *dansas*) nos registos notariais de Castelló d'Empúries confirma plenamente essa proximidade, construindo uma ponte entre o registo «baixo» do trovador catalão Cerverí de Girona (fl. 1250-1280) e *Cançonet de Ripoll* (c. de 1330): a pequena recolha de poesia catalã ligada à renovação das formas líricas. O último grande poeta em língua catalã em estreita dependência dos trovadores é o valenciano Ausiàs March (c. 1397-1458), autor de mais de 2000 versos e de 80 canções de tema especificamente amoroso.

O traço característico da nova poesia será a distinção entre poesia cantada (*cantiga*, mais tarde *canción*) e a poesia lida (*dezir*, como o francês *dit*), esta última oscilando entre a lírica de amor e a especulação filosófico-moral ou alegórica. O filão popular será, porém, predominantemente entregue à *serranilla* (especialmente mais tarde, na corte aragonesa de Nápoles, com Carvajal) e ao *villancico*, que ainda penetrará no grandioso teatro de Gil Vicente (c. 1465-1539) e de Lope de Vega (1562-1635).

Os Minnesänger

A certeza do retomar dos modelos líricos pelos poetas alemães acontece no vinténio 1170-1190, precisamente na mesma época em que os troveiros elaboram o seu próprio código lírico a partir da matriz trovadoresca. Estes poetas denominam-se *Minnesänger*, ou seja, cantores de *Minne*, palavra que designa o amor cortês e que se encontra etimologicamente ligada ao termo latino *mens* (como mais tarde, *mutatis mutandis*, o dantesco «intelecto de amor»).

Entre os primeiros poetas recorde-se Friedrich von Hausen (1150/1160-1190), o renano Ulrich von Gutenberg (século XIII) e o próprio Henrique VI (1165-1197, imperador desde 1191). As cruzadas – sem dúvida a quarta (1202-1204, preparada desde 1199) e provavelmente já a terceira (1189-1192) – foram possivelmente os acontecimentos que proporcionaram um contacto duradouro entre mundos tão distantes. Com efeito, seguindo os seus senhores (Ricardo

Coração de Leão, Filipe Augusto, Frederico, *Barba-Ruiva*), deveriam afluir e encontrar-se poetas romanos e germânicos: por exemplo, o troveiro Conon de Béthune (c. 1150-c. 1220), poderoso feudatário artesiano, ou o próprio Raimbaut, enquanto o *Minnesänger* Friedrich von Hausen morrerá em batalha no Oriente, em maio de 1190.

Com efeito, a ligação dos poetas alemães com as regiões de língua d'oïl e com as meridionais, demonstrável através de *contrafacta* específicos e de repetições pontuais, parece essencial e fundamental. Todavia, é necessário precisar que os contactos entre a área romana e a área germânica são muito anteriores, e os vestígios de uma tradição mais antiga (em especial a pequena estrofe *Las, qui non sun sparvir astur*, «Ah, porque não sou eu um gavião ou um açor», datada do último terço do século XI e dotada de uma pátina linguística germânica) parecem denunciar as ligações com a zona específica de Poitiers.

Uma das regiões particularmente florescentes para a poesia dos *Minnesänger* é a área do lago de Constança e, genericamente, da atual Suíça, de onde são provenientes muitos poetas e onde foi produzido – em Zurique, a cargo da família Manesse, na primeira metade do século XIV – o belíssimo *codex* que agora se encontra em Heidelberg e que conserva grande parte da produção poética dos *Minnesänger*.

Entre as características mais típicas da poesia dos *Minnesänger* está, precisamente, o conceito de *Minne*, que denuncia, relativamente ao trovadoresco *fin'amor*, uma maior espiritualidade, assim como o correlacionado *Frauendienst* («serviço de vassalagem do amor») denota um exercício muito mais profundo de dedicação desinteressada e fidelidade à dama. Mais tarde, afirmar-se-ão duas tendências diferentes que conduzirão, por um lado, a uma linha poética objetivo-realista e, por outro, a uma linha classificável como clássico-mitológica e mais estritamente alegórica. Estes dois últimos traços serão, além do mais, característicos da tradição poética inglesa (geralmente mais tardia), encontrando-se presentes sobretudo nos textos de Geoffrey Chaucer (1340/1345-1400), John Gower (c. 1330-1408) e John Lydgate (c. 1370-c. 1450).

A área italiana

Especialmente depois da diáspora que se seguiu à cruzada albigense e em concomitância com o início do luminoso reino meridional de Frederico II da Suábia, a Itália torna-se uma terra acolhedora para os trovadores exilados e

para a sua memória poética: nas regiões do Nordeste organizam-se muitos dos cancioneiros líricos que sobreviveram até aos nossos dias e que, acima de tudo, graças ao trovador de Quercy, Uc de Saint Circ (*fl.* 1211-1257), são enriquecidos com *vidas* e *razos*. Como os seus colegas catalães, os poetas medievais de origem italiana adotam como instrumento de expressão a própria língua dos trovadores, ou seja, o vulgar d'oc. Entre aqueles cuja obra não se perdeu destaca-se o bolonhês Rambertino Buvaletti, comprovadamente ativo no primeiro quarto do século XIII, que exerceu diversos cargos por conta da comuna de Bolonha e figura em numerosos documentos na qualidade de podestade de várias cidades do norte de Itália (Parma, Milão, Brescia, Génova, etc.). O poeta, mais obscuro, Peire de la Cavarana (ou Caravana) parece, pelo contrário, já ativo no final do século XII. Além destes, e também italianos, contam-se o veneziano Bartolomeo Zorzi, autor, entre outras obras, de uma sextilha; Nicoletto da Torino e, entre os mais célebres, Lanfranco Cigala, Luchetto Gattilusio, Percivalle, Simone Doria e Bonifaci Calvo. Porém, o mais célebre trovador italiano foi, sem dúvida, Sordello (?-1269), que viveu longos períodos fora de Itália, nas cortes provençais, depois dos aventurosos feitos relacionados com o rapto de Cunizza da Romano (1198-1279), ingressando mais tarde no séquito de Carlos de Anjou (1226-1285, rei desde 1266) em Nápoles. Celebrado por Dante (1265-1321) no «Purgatório», e incluído no abraço que o liga sentimentalmente ao seu conterrâneo Virgílio (70 a.C-19 a.C.), Sordello escreveu textos de amor, mas igualmente poesias políticas e o poemeto didascálico conhecido como *Ensenhamen d'onor*.

O único texto de Peire de la Cavarana que chegou até aos nossos dias tem como data aproximada o ano 1195; datam também do final desse século as primeiras provas em italiano compostas por Raimbaut de Vaqueiras (estrofes II do descordo acima citado e *Contrasto* bilingue com a mulher genovesa: *Domna, tant vos ai preiada*). A esses mesmos anos (1180-1210) remonta igualmente a canção *Quando eu stava in le tu' cathene*, transcrita num pergaminho de Ravena e descoberta no final dos anos 30 do século XX, mas só recentemente publicada. Neste texto são notórias as ligações com a tradição occitânica, mais do ponto de vista lexical e temático do que do métrico. Do mesmo modo, uma outra descoberta recente de versos de amor escritos em vulgar italiano, transcritos em Placência no início do século XIII, contribuiu para enriquecer a complexa *facies* poética que a Itália meridional terá apresentado entre o final do século XII e o início do século XIII. É datado de poucos anos depois (1234-1235) o testemunho encontrado, já adaptado ao

modo setentrional, de uma lírica de Giacomino Pugliese (século XIII), poeta da ilustre escola siciliana de Frederico II da Suábia. A nova poesia de arte italiana era, por isso, já florescente e conhecida – contemporânea, durante um período, dos trovadores; neste sentido, é interessante observar os primeiros testemunhos de uma «influência» de sentido contrário, ou seja, dos trovadores italianos aos *trobadors* – e estava definitivamente aberto o caminho para o surgimento da lírica italiana moderna, o *stil novo*, de Cavalcanti (c. 1250-1300) e Dante. Assim, na Toscana, no cancionero mais rico que conserva a memória lírica dos italianos do século XIII (o manuscrito Vaticano lat. 3793), está conservada a *translatio* da Provença para Itália: com efeito, na primeira folha do códice está copiada a canção *Madonna dir vo voglio*, do notário Giacomo da Lentini (c. 1210-c.1260); uma cantiga de amor que, ainda que muito diferente do seu modelo, foi reconhecida como uma tradução exata da lírica trovadoresca *A vos midonç voill retraire en cantan*. Por fim, mas não por último, a canção de amor em questão é precisamente do único trovador «salvado» por Dante e colocado luminosamente no seu «Paraíso»: referimo-nos a Folquet de Marselha (? -1231), trovador ítalo-francês (segundo a *Vida*), que, pelo menos, na construção historiográfica dos cancioneros, une passado e presente e é indicado, no reconhecimento da tradição lírica, como uma raiz significativa para a nova poesia italiana da *Scuola*.

V. também: *A lírica em Itália*, p. 617; *Poesia e política*, p. 625;
Poesia narrativa, didática, alegórica, p. 660;
A ars nova francesa e Guillaume de Machaut, p. 860.

A LÍRICA EM ITÁLIA

de Giuseppe Ledda

Uma poesia lírica de tema amoroso com base no modelo trovadoresco amadurece mais tarde em Itália do que em outras regiões da Europa. A iniciativa principia na corte de Frederico II da Sicília e dali nasce a experiência da escola poética siciliana, transposta na segunda metade do século XIII para a Toscana, onde assume características autónomas e onde se destaca a figura de Guittone de Arezzo. Em parte ligado a este poeta e às formas século-toscanas, o bolonhês Guido Guinizelli renova a lírica recorrendo à introdução de uma linguagem doutrinal e ao desenvolvimento de novos temas, como a delicadeza e a mulher angélica.

Estas novidades são absorvidas pelos poetas florentinos mais novos, entre os quais se contam Guido Cavalcanti e Dante Alighieri, que dão início à experiência do stil novo.

A lírica trovadoresca em Itália

Originária da Provença, a poesia trovadoresca difunde-se pela Europa e desencadeia a génese de uma lírica de tema amoroso em muitas línguas europeias. Em Itália, o nascimento de uma poesia em vulgar é mais tardia, florescendo entretanto a produção de lírica trovadoresca em provençal. As cortes do norte de Itália são hospitaleiras para os trovadores provençais, acolhidos sobretudo nas cortes da Ligúria e da Lunigiana, de Monferrato e da Marca de Treviso. Esta presença intensifica-se depois da cruzada albigense, que provoca uma espécie de diáspora trovadoresca. Mas, além da presença de trovadores provençais, é igualmente significativa a atividade de trovadores italianos que escrevem em provençal, operando junto das cortes (Sordello da Goito, em Treviso) ou nos ambientes citadinos (Rambertino Buvalelli, em Bolonha; Lanfranco Cigala e Percivalle Doria, em Génova).

Contudo, foram recentemente introduzidos novos elementos no quadro acima descrito com a descoberta pelo filólogo Alfredo Stussi de uma canção, *Quando eu stava in le tu' cathene*, que remonta aos anos 1180-1210 e é proveniente da Itália setentrional. O modelo é notoriamente o da lírica provençal, mas sem lhe ser totalmente fiel. A descoberta é significativa, uma vez que testemunha a existência de uma lírica de tema amoroso em vulgar italiano anterior ao nascimento da escola poética italiana.

A escola poética siciliana

A iniciativa consciente de promover um movimento literário unitário recorrendo a uma língua vulgar regional italiana amadurece na corte siciliana de Frederico II da Suábia (1194-1250, rei da Sicília desde 1198 e imperador desde 1220), em ambiente cultural de grande riqueza, devido à presença de literatos e estudiosos das línguas latina, grega e árabe. Frederico II promove os estudos jurídicos e retóricos, mas também os filosóficos e científicos. Serão precisamente os membros da Magna Cúria de Frederico, colaboradores do imperador na condução política do Estado, juntamente com o próprio imperador, a dar vida à atividade poética. É conhecida, e está documentada, a atividade política de alguns expoentes da escola poética siciliana no seio da corte: Pietro della Vigna (1190-1249) é um homem de relevo, Giacomo da

Lentini (c. 1210-c. 1260) é um notário, assim como Guido delle Colonne (c. 1210-*post* 1287). A respeito de outros expoentes de identificação mais difícil, podemos apenas conjecturar o seu relacionamento com a cúria, como o caso de Stefano Protonotaro (século XIII) parece com toda a probabilidade indicar. Outros exemplos de rimadores pertencentes à escola poética siciliana são Giacomino Pugliese (século XIII) e Rinaldo d'Aquino (c. 1227-c. 1281). De qualquer modo, a iniciativa de usar um vulgar local parece estar relacionada com a vontade de dar uma expressão poética autónoma e reconhecível ao Estado de Frederico. A uma forte identidade política deveria corresponder uma experiência literária igualmente forte e inesquecível.

A definição de «sicilianos» não está forçosamente relacionada com a proveniência dos poetas, ainda que alguns fossem realmente oriundos da Sicília. Refere-se, pelo contrário, à participação nesta iniciativa da Magna Cúria, que tinha no reino da Sicília o seu núcleo original. Na realidade, os expoentes da escola poética são também oriundos de outras regiões da Itália meridional. De resto, a própria corte de Frederico tinha um carácter móvel. Na qualidade de imperador, gostava de passar períodos mais ou menos longos nas suas várias residências situadas em diversas partes do reino quer na Sicília quer no continente. O período máximo de florescimento da poesia siciliana está delimitado entre os anos 1230 e 1250, pese embora o facto de não faltarem propostas que antecipam o seu início em alguns anos e de alguns rimadores continuarem ativos após a morte do imperador.

O papel de mestre, provável precursor e personalidade poética mais relevante do grupo, pertence reconhecidamente a Giacomo de Lentini, dito o *Notaro* (notário), a quem igualmente se deve o *corpus* poético mais extenso: cerca de 40 textos entre canções, cançonetas, descordos e sonetos. Giacomo é considerado o inventor da forma métrica do soneto: trata-se de um forma breve (14 versos na versão *standard*), fechada e regulada na sua estrutura interna, mas ao mesmo tempo aberta a uma ampla possibilidade de variações, permitindo um desenvolvimento dos temas mais rápido e menos difícil, mesmo a nível estilístico, em comparação com a canção de estilo elevado, sendo particularmente indicada para as trocas de rimas de correspondências e de tenções. Entre os outros autores evidencia-se pela sua singularidade a figura de Guido delle Colonne, autor de cinco canções, duas das quais em hendecassílabos, elogiadas por Dante (1265-1321) devido à elevação da sua estrutura métrica e do seu estilo.

É evidente a continuidade de temas, de estruturas métricas e de estilo em

relação à tradição trovadoresca. Todavia, são igualmente significativas as novidades introduzidas. Entre as mais importantes conta-se a separação operada entre música e poesia: as canções trovadorescas eram verdadeiras canções acompanhadas por música e destinadas ao canto. Os poetas sicilianos escrevem a sua poesia para ser exclusivamente lida e a palavra poética torna-se autónoma do acompanhamento musical. No plano métrico, além da invenção do soneto, também se destacam novidades na estrutura das canções, como, por exemplo, a eliminação da dedicatória ou *tornada* (estrofe final que contém a dedicatória), na qual o poeta habitualmente se dirigia ao destinatário do poema aproveitando para referir temas de atualidade política. Do mesmo modo se assiste ao abandonar do sirventês de tema civil e político: estas temáticas, relevantes no quadro sociopolítico conturbado e vivaz das cortes provençais, e também das cortes da Itália setentrional, não são já admitidas no contexto de um estado unitário e fortemente centralizado como o de Frederico II. Neste sentido, os sicilianos operam no plano temático uma seleção do repertório trovadoresco, concentrando-se exclusivamente na lírica elevada de tema amoroso, com a renúncia de alguns géneros menos elevados, como a canção da alba e a pastorela (ainda que os temas e a estrutura da pastorela se possam encontrar em *Contrasto*, de Cielo d'Alcamo).

Assim, os poetas sicilianos dedicam-se exclusivamente ao *amor fino* (tradução da expressão provençal *fin'amor*), indagando de forma intensa a psicologia amorosa a partir das convenções e das temáticas do amor cortês. O tema amoroso é desenvolvido num plano de abstração e estilização, sem recorrer a quaisquer confissões autobiográficas. Recupera-se igualmente, ainda que alheia ao contexto social, a tradicional metáfora feudal que representa uma relação de serviço amoroso, não faltando o motivo tradicional dos «maldizentes» que ameaçam o amor com os seus boatos, enquanto se recorre cada vez menos ao artifício do *senhal* (pseudónimo poético da mulher retratada). Quanto à representação da mulher, os sicilianos levam a cabo o processo de desmaterialização da beleza feminina, que atingirá o seu auge com o tema da mulher angélica do *stil novo*. No plano retórico assume relevância o recurso às similitudes naturalistas, propostas com uma sensibilidade «científica» derivada da atenção concedida à ciência pela Magna Cúria.

A língua usada é um siciliano que, com base nas indicações de Dante em *De Vulgari Eloquentia*, geralmente se define como «ilustre», ou seja, aligeirado dos seus regionalismos mais vincados e elevado através do modelo regrado fornecido pelo latim, além de nobilitado e enriquecido por provincialismos e

galicismos de tradição literária. Contudo, só conhecemos parcialmente a sua forma linguística original, porque os textos nos foram transmitidos através de códices toscanos do final do século XIII, onde os copistas sujeitaram as formas sicilianas a sistemáticas intervenções «toscanizantes». É possível reconstruir parcialmente a forma original dos textos sicilianos através da transcrição da cançoneta *Pir meu cori alligrari*, de Stefano Protonotaro, efetuada pelo filólogo Giovanni Maria Barbieri (1519-1574), no século XVI, a partir de um manuscrito atualmente perdido. Elementos posteriores sobre esta língua provêm da descoberta recente, por Giuseppina Brunetti (1964-), de um fragmento da canção *Resplendente stella de albur*, de Giacomino Pugliese, inserido num códice (atualmente em Zurique) copiado em 1234 no norte de Itália sem a mediação toscana. Trata-se da transcrição mais antiga que se conhece de textos sicilianos, em que é possível identificar, sob a pátina setecentista sobreposta pelo copista, os traços linguísticos originais.

Os poetas «sículo-toscanos»

Com a morte de Frederico em 1250 e a derrota de Manfredo (1231-1266) na batalha de Benevento (1266), que ditou o fim do poder suábio, conclui-se igualmente a experiência da escola poética siciliana. Todavia, o ensinamento dos sicilianos é acolhido por um conjunto de rimadores emilianos e, sobretudo, toscanos, que dão vida a um complexo movimento poético, que os estudiosos denominaram de «poesia sículo-toscana» para indicar a sua continuidade em relação à primeira lírica em vulgar italiano, mas também a autonomia e a transferência geográfica e linguística para a região toscana. Não se trata, portanto, de uma experiência unitária definível como «escola», mas de uma pluralidade de vozes. A diferente situação sociopolítica das comunas toscanas ativas, muito distinta do Estado centralizado de Frederico II, conduz a uma série de consequências que se refletem igualmente no repertório temático e nas escolhas métricas. Os temas políticos, excluídos da lírica siciliana, são recuperados pelos sículo-toscanos com base no modelo do sirventês provençal. São também retomados alguns dos outros géneros provençais, como a pastorela, afastados da seleção siciliana. Quanto às formas métricas, os sículo-toscanos acolhem a proposta do soneto, que se impõe como uma das formas canónicas, e desenvolvem-no em novas variantes. Por outro lado, recuperam diretamente formas métricas da tradição trovadoresca ausentes nos sicilianos, como a balada, que passará a fazer parte do cânone métrico italiano.

No plano linguístico faltará a marca unitária na orientação rumo a uma língua

homogénea reconhecível nos sicilianos, sendo mais fraca a tendência para formas de vulgar «ilustre». Estes poetas surgem por vezes mais próximos dos acontecimentos locais, de tal forma que Dante os censurará pelas soluções propostas demasiado «municipais» e pela incapacidade de tenderem para modelos mais elevados, regrados e unitários.

Quanto às individualidades, o lucense Bonagiunta Orbicciani (c. 1220-c. 1290), que será citado por Dante no «Purgatório» no quadro de uma perspetivação do desenvolvimento da lírica dos sicilianos até ao *stil novo* dantesco («Purgatório», XXIV, 19-63), desempenha um papel importante. Bonagiunta está próximo dos sicilianos e parece exercer uma função mediadora na direção de experiências mais autónomas. Comparado com Guittone (c. 1235-1294), com quem parece partilhar a recuperação de temáticas políticas e morais, evidencia uma prelação por um estilo claro e linear, afastado das soluções difíceis do rimador aretino. A sua posição de relevo é igualmente testemunhada pela participação em várias tenções poéticas, evidenciando-se a troca com Guido Guinizelli (c. 1235-1276), em que no soneto *Voi ch'avete mutata la mainera* reprova as novidades introduzidas e, particularmente, a excessiva «*sottigliansa*» (subtileza intelectual). À obscuridade consequente que reconhece no estilo de Guinizelli, Bonagiunta contrapõe o exemplo do florentino Chiaro Davanzati (1230/1240-c. 1280), outra das personalidades eminentes entre os século-toscanos, caracterizado por um estilo claro e ligeiro, na continuidade dos modelos sicilianos.

Contudo, a figura mais relevante é, sem dúvida, a de Guittone de Arezzo. O episódio central e marco decisivo na vida deste poeta aretino é a sua «conversão» e ingresso, cerca de 1265, na ordem laica dos Cavaleiros de Santa Maria (os denominados «Frades Alegres». À primeira parte da sua vida e carreira poética pertencem textos que desenvolvem a temática amorosa nos moldes tradicionais e também um conjunto de composições dedicadas a temas políticos, com notória participação apaixonada, polémica e militante. Na segunda fase, a temática política e civil é encarada com uma perspetiva mais ponderada e universalizante, juntando-se-lhe textos sobre temas morais e religiosos. No entanto, quer na primeira fase quer na segunda, os textos de Guittone são sobretudo caracterizados por um estilo artificioso, rebuscado e obscuro, rico em jogos de palavras, aliteraões, rimas incomuns e difíceis, construções sintáticas complexas, que aproximam o rimador aretino das experiências provençais de *trobar clus*, cujo expoente máximo é Arnaut Daniel (c. 1150-c. 1200).

Devido ao seu virtuosismo estilístico e às suas grandes capacidades de experimentação, Guittone converte-se rapidamente no mestre admirado e imitado de um grupo de rimadores definidos pelos críticos como «guittonianos». Entre os mais relevantes podem citar-se: Meo Abbracciavacca, de Pistoia, Inghilfredi, de Luca, o pisano Panuccio dal Bagno e o florentino Dante da Maiano. Porém, o mais significativo é provavelmente o outro florentino, Monte Andrea (século XIII), que rivaliza com Guittone no estilo artificioso, obtendo resultados de grande valor. Na realidade, nenhum dos poetas do final do século XIII pode considerar-se imune à influência exercida pelo poeta aretino, nem sequer Guinizelli, que, no entanto, foi iniciador da «nova maneira» do *stil novo*, nem mesmo Dante, apesar de nunca ter deixado de ser seu crítico.

Guido Guinizelli e o *stil novo*

Além da Toscana, a cidade de Bolonha mostra-se igualmente muito ativa no desenvolvimento da poesia lírica, sendo sede da prestigiosa universidade e palco de uma rica e multifacetada atividade cultural no âmbito retórico, filosófico e científico, além de jurídico. Ali desenvolvem a sua atividade poetas de língua d'oc, como Rambertino Buvaelli (c. 1175-1221), e é igualmente nesta cidade que se encontra prisioneiro, desde 1249 até à sua morte, ocorrida em 1272, Enzo (1224-1272), rei da Sardenha desde 1239 e filho ilegítimo de Frederico II, e também autor de textos poéticos que seguem as regras da escola siciliana; outros poetas também ativos nesta cidade inspiram-se na lírica siciliana e provençal. Entre os últimos, distingue-se o notário Guido Guinizelli (c. 1235-1276), de quem chegou até nós um *corpus* com cerca de 20 obras, entre canções e sonetos. À primeira vista, não parecem diferir da maneira de escrever cortês e «guittoniana» dominante na Toscana, porém, num número reduzido de composições emergem novos elementos. É possível que a presença da cultura universitária bolonhesa tenha produzido uma sensibilidade retórica específica e promovido a integração de elementos doutrinários na lírica de tema amoroso. As trocas entre Florença e Bolonha eram particularmente ricas e ativas no século XIII. Não surpreende, por isso, que as novidades propostas por Guinizelli tenham encontrado uma receção positiva e um bom desenvolvimento nos poetas florentinos mais jovens. O modo de fazer poesia inaugurado por Guinizelli e seguido em Florença por Guido Cavalcanti, Dante Alighieri e outros poetas, como Lapo Gianni, Dino Frescobaldi, Gianni degli Alfani e o denominado «Amigo de Dante», identificado com Lippo Pasci de Bardi, e

ainda Cino de Pistoia, é tradicionalmente designado pela crítica por *dolce stil novo*, de acordo com a célebre definição dantesca («Purgatório», XXIV, 55-57).

A novidade da poesia de Guinizelli, mesmo que limitada a um número exíguo de textos, é imediatamente notada pelos seus contemporâneos. Bonagiunta Orbicciani, em particular, intervirá criticando-lhe a excessiva «*sottigliansa*» (subtileza intelectual) do estilo, ou seja, a dificuldade da sua poesia deriva do uso de conceitos obscuros de origem doutrinal, com léxico filosófico-científico e fórmulas bíblicas.

De um modo geral, a partir da experiência inovadora de Guinizelli, mas considerando igualmente os resultados posteriores, podemos indicar algumas características do movimento, que todavia nunca chegará a assumir uma unidade e homogeneidade suficientes para representar uma verdadeira «escola poética». Apesar de todos os poetas *stilnovistas* se empenharem intensamente na vida política e civil da época, em continuidade com os sicilianos e em oposição a Guittone e aos século-toscanos, da sua poesia está arredada qualquer temática que não seja estritamente amorosa. O amor encontra-se no centro da reflexão poética e é examinado sobretudo nas suas ligações com o «coração gentil», além da sua capacidade de guiar o poeta através de um percurso de elevação espiritual. O seu distanciamento em relação a Guittone e aos guittonianos é igualmente evidente, acima de tudo ao nível linguístico, estilístico e retórico. Procura-se a brandura do estilo, obtida através de uma seleção lexical que exclui todo o tipo de forma municipal ou popular. A sintaxe é simples e linear e os artifícios retóricos, típicos da lírica guittoniana, são evitados em prol de um modelo de harmonia e ligeireza. Porém, o recurso a um léxico filosófico e científico e a inserção de imagens doutrinárias tornam o estilo, mesmo na sua simplicidade aparente, nada fácil ou imediato, exigindo do leitor um nível cultural elevado.

Em comparação com a tradição siciliana e cortês da lírica de amor, só alguns temas se preservam, enquanto outros, como os tipicamente provençais dos «maldizentes» ou da recompensa de amor, são abandonados. Ao invés, outros temas se desenvolvem e adquirem nova força. Deste modo, a análise psicológica do enamoramento é aprofundada através da visão e da tomada de posse, pela imagem da mulher e do amor que a acompanha, da mente e do coração do poeta. A imagem da mulher angélica, que nos sicilianos era apenas uma hipérbole, assume nova força e nova intensidade em Guinizelli, e o tema do elogio transcende a dimensão cortês, carregando-se de significados mais profundos, também através do recurso à linguagem da mística. Outro dos temas

cuja valorização se acentua é o da saudação da mulher e o seu poder salvífico.

A canção *Al cor gentil rempaira sempre amore* é considerada o «manifesto» do *stil novo*, porquanto fixa com perenidade alguns destes temas fundadores. Desde o primeiro verso que se sublinha a relação necessária entre a gentileza, ou seja, a nobreza de espírito, e o amor: somente quem interiormente é nobre pode amar, não lhe sendo possível, aliás, não amar. Assim, a presença de amor certifica a nobreza de espírito do poeta. Tal princípio é ilustrado por intermédio de várias analogias extraídas da linguagem naturalista e científica que alcança imagens cosmológicas, por seu turno igualmente alimentadas por uma linguagem da «metafísica da luz» e da mística franciscana. A figura da mulher angélica assume uma função fundamental. Guinizelli compara a mulher às inteligências angélicas que transmitem a vontade divina desencadeando no amante um processo de aperfeiçoamento moral e de elevação espiritual. Além disso, esta ação nobilitante e salvífica é exercida pela mulher não apenas perante o poeta, mas, através da sua aparição milagrosa, também face a todos os que recebem a sua saudação. Comparada com a tradição cortês, a figura da mulher surge agora como uma visão mística, privada quase de atributos físicos e, pelo contrário, descrita sobretudo nas suas virtudes espirituais e morais. Por isso, adquire uma nova força a assimilação final da mulher como um anjo do céu pelo poeta que se dirige a Deus: «*Tenne d'angel sembianza/che fosse del tuo regno;/non me fu fallo, s'in lei posi amanza.*» (Assemelhava-se a um anjo/do Teu reino;/não cometi pecado algum, se o meu amor lhe dirigi).

Guido Cavalcanti

Guido Cavalcanti (c. 1250-1300) foi muito provavelmente o precursor do novo estilo em Florença, logo seguido por outros poetas, entre os quais se destaca o jovem Dante Alighieri. Todavia, o *stilnovismo* de Cavalcanti é só parcialmente assimilável ao ensinamento de Guinizelli. Se na poesia do primeiro é certamente notória a mesma brandura de estilo e o retomar de alguns temas do último, como os da saudação e do elogio, bem como a assunção de conceitos e terminologia de origem filosófica, científica e bíblica, a conceção do amor que emerge das líricas de Cavalcanti é, porém, muito diferente: o amor é visto como uma força irracional e avassaladora, que se apodera da mente do amante e provoca um desnorreamento interior e um sofrimento angustiante.

Na célebre canção *Donna me prega*, Cavalcanti indaga a natureza do amor com o auxílio de uma rigorosa terminologia filosófica, emergindo uma posição oposta relativamente à preconizada pela *Vita Nova* dantesca. Não se sabe qual

das duas obras tem precedência cronológica, mas, em qualquer dos casos, a oposição entre elas é evidente. Segundo Cavalcanti, que se inspira na filosofia do aristotelismo radical, o amor não é uma «substância», ou seja, uma entidade autónoma, mas um «acidente», uma propriedade, e envolve especificamente não a alma racional, mas a alma sensitiva do homem, dando origem a um dramático e destrutivo conflito com o intelecto, a cujo controle racional o amor foge completamente.

Este conflito interior é representado dramaticamente por Cavalcanti através da encenação de um conjunto de «fantasmas» e «diabretes», que são personificações das diversas faculdades da alma, dos sentidos internos e externos, dos espíritos vitais do indivíduo, mas igualmente das paixões, das partes do corpo e dos atos envolvidos no enamoramento. Daqui resulta a representação objetiva e dramática de um sujeito dividido e lacerado. Os temas *stilnovistas* do elogio e da saudação são na maioria das vezes representados por Cavalcanti com um cunho pessimista e dolente. A aparição da amada é só aparentemente reconfortante, pois na realidade transtorna o poeta contribuindo para que seja dominado por uma paixão angustiante, ou deixando-o cair no estupor e na subjugação provocados pela incompreensão racional de tal aparição. Todavia, mesmo a expressão do amor doloroso é obtida através de uma realização estilística simples e delicada, com soluções sintáticas harmoniosas e lineares. A delicadeza das formas parece querer limitar e racionalizar a angústia, as lacerações e os estupores provocados pela presença dramática do amor.

O *corpus* de Cavalcanti é constituído por cerca de 50 textos: além das canções e dos sonetos, sobressai a predileção pela balada, presente com 11 exemplos. Paralelamente às líricas onde se manifesta a conceção do amor dolente, subsistem textos pertencentes a um registo mais ligeiro, em que Cavalcanti trata temas e motivos menos dramáticos, evidenciando uma habilidade singular na representação de paisagens campestres e imagens naturais.

O *stil novo* de Cino da Pistoia

Cino da Pistoia (c. 1270-c. 1337) desempenha um papel singular na continuidade da lírica italiana. Alguns anos mais novo do que Dante, leva por diante a experiência da lírica *stilnovista* quando os mestres começam a faltar: Cavalcanti morre em 1300 e Dante desvia-se na direção de outras experiências literárias. Cino assume-me, por isso, como precursor do *stil novo*, mas, ao

mesmo tempo, consegue com a sua atividade passar o testemunho da tradição lírica à geração de Petrarca (1304-1374) e Boccaccio (1313-1375). No extenso *corpus* deste poeta (cerca de 165 textos, mais outros de atribuição duvidosa), a poética *stilnovista* declina-se em formas doces e melodiosas, com prevalência de uma tonalidade melancólica e uma atenção particular concedida à análise dos mecanismos psicológicos e aos temas da memória, que anuncia os desenvolvimentos petrarquianos mais complexos.

V. também: *A lírica na Europa*, p. 611; *Dante Alighieri*, p. 632; *Francesco Petrarca*, p. 645;
O século XIV italiano e Francesco Landini, p. 867;
A dança dos séculos XII e XIV: dança e poesia, p. 885.

POESIA E POLÍTICA

de Camilla Giunti

A poesia de tema político reflete a relação que se desenvolve entre o poeta e o poder instituído e que se expressa numa ampla paleta de formas e de géneros. O poeta pode estar diretamente envolvido nos acontecimentos evocados, ou pode agir segundo as ordens de um mecenas. Praticada de acordo com a métrica tradicional da lírica, como a canção, a balada e o soneto, e na forma do sirventês, a poesia política está fortemente relacionada com a atualidade dos acontecimentos históricos, que regista com intenção ora polémica, ora celebrativa, ou puramente crónica.

Os poetas e o poder

Na Idade Média não existe uma ciência política autónoma, nem se codificam formas textuais especificamente destinadas à comunicação política; contudo, em diversas realizações literárias pertencentes a uma ampla gama de géneros, da tratadística à historiografia, da poesia à narrativa, pode reconhecer-se uma reflexão de tipo político. Em muitos casos, a literatura nasce do contacto com os centros de poder e contém em si mesma, de forma mais ou menos evidente, os traços da relação entre os autores e o poder vigente. Por exemplo, o trovador catalão Cerverí de Girona (fl. 1250-1280) atribui à poesia uma função de serviço, e o poeta assume o papel de servidor do rei. O texto poético que aborda temas de carácter político é, quase sempre, um texto de ocasião, que

nasce de uma dada contingência e que, por isso, está fortemente ancorado à atualidade. A poesia política pode ter diversos destinatários e desempenhar diversas funções. O poeta pode dirigir-se ao seu mecenas para lhe enaltecer as virtudes ou exortá-lo a cumprir determinadas ações; pode igualmente lançar invectivas contra os seus adversários políticos ou incitar a própria facção, pode evocar um acontecimento bélico glorioso ou desastroso, ou lamentar a perda de um guerreiro de valor. Alguns textos são escritos a título pessoal, outros sob encomenda, por vezes, com uma intenção propagandista mais ou menos consciente. Em determinados casos, a poesia coloca-se efetivamente ao serviço da autoridade pública para valorizar a sua imagem e persuadir os leitores das suas boas intenções. Na área romança, e sobretudo na Península Itálica, uma realidade política fortemente diversificada e em contínuo movimento originou uma produção literária igualmente complexa, de onde emerge com particular vigor a lírica política, alimentada pelos conflitos comunais que atingem a Itália centro-setentrional.

Métrica e géneros

Entre os textos que de alguma forma interpelam a esfera política incluem-se as mais variadas criações, como, por exemplo, as poesias de inspiração religiosa e moral, ou as canções de cruzadas francesas e provençais. A *chanson de geste* insere-se no âmbito de uma «poesia militante», ainda que não esteja ancorada na atualidade, mas podendo ainda assim servir de instrumento de celebração do poder instituído. Entre as formas métricas assinala-se o sirventês, que, nascido no final do século XII, é amplamente praticado ao longo dos séculos XIII e XIV em composições de tema histórico-político ou moral, até à elaboração de temas fortemente estereotipados, por um lado, no elogio e, por outro, na difamação. Entre os trovadores que compõem sirventeses ou canções políticas em língua d'oc assinalam-se Bertran de Born (fl. 1175-1202) e alguns trovadores que combateram na cruzada albigense, como Gui de Cavaillon (fl. 1200-1229). Além destes, o sirventês do século XIII está bem representado em Peire Cardenal (fl. 1205-1272), cujo *corpus* poético abarca diversas composições de carácter moral e político.

Entre os trovadores italianos da região setentrional e padana, que imitam a poesia provençal escrevendo em língua d'oc, é particularmente significativa a figura de Sordello da Goito (?-1269), escolhido por Dante (1265-1321) para protagonista do canto «político» do «Purgatório» (VI). Além de um conjunto de líricas de amor, Sordello deixou-nos vários sirventeses de tema político,

entre os quais se destaca *Compianto in morte di Blacatz*, que o poeta dedica ao seu nobre e valoroso protetor. Fazendo uso do esquema retórico do compadecimento e do motivo do coração comido, Sordello passa em resenha reis e condes da época, denunciando-lhes a ignávia numa feroz invetiva. A mensagem política surge ocasionalmente em textos com uma estrutura dialógica, como a *tenção* e o *partimen*, que, no entanto, sendo caracterizados pelo seu virtuosismo verbal, são praticados na maioria das vezes como *divertissements* de corte.

Na esfera italiana, entre os sirventeses cronistas assinala-se *Serventese dei Lambertazzi e dei Geremei* (1280), que, composto por um jogral guelfo participante nos acontecimentos, transmite a atmosfera da contenda cruel entre gibelinos (Lambertazzi) e guelfos (Geremei) na cidade de Bolonha. Também o soneto, com uma métrica de correspondência amplamente difundida, cedo se presta a veicular o dize-tu-direi-eu da polémica política. Exemplar é o tom particularmente inflamado dos sonetos que o gibelino Rustico Filippi (c. 1230-c. 1300) escreve contra os adversários guelfos e, da parte oposta, os que o guelfo Folgóre da San Gimignano (c. 1270-c. 1330) dirige contra os pisanos. Oriunda de Luca é, pelo contrário, a produção poética de inspiração essencialmente política de Pietro dei Faitinelli (c. 1285-1349), notário guelfo, exilado de 1314 a 1331, que vive um período de lutas comunais ferozes. Entre a métrica da nossa poesia, também a balada se adequa não só ao âmbito amoroso, mas igualmente ao religioso (na forma de lauda) e ao político, com predominância do cariz cronista e moral. Neste sentido, é particularmente significativa a anónima *Sovrana ballata placente* (1267), que, fundindo termos do reportório cortês amoroso com termos do reportório guerreiro, chama às armas os seguidores de Conradino da Suábia (1252-1268), devido à sua entrada em Itália.

Os poetas funcionários

A lírica de tema político ou de atualidade não existe no âmbito da escola siciliana. A corte imperial de Frederico II (1194-1250, imperador desde 1220), grande centro de produção cultural que está na génese da primeira tradição poética em língua vulgar, é frequentada por poetas funcionários, na sua maioria notários, isto é, trabalhadores na gestão do poder. Já não são poetas de profissão como os trovadores provençais ou do norte de Itália, não compõem sirventeses políticos que exortam ou aconselham o imperador, produzem uma poesia de tema predominantemente amoroso, que se propõe como expressão da

política cultural imperial. Em âmbito comunal encontram-se funcionários que operam como «trabalhadores intelectuais» na composição de crônicas e histórias oficiais. Desta produção de tipo institucional aproxima-se a recolha poética do Anónimo genovês (fl. 1270-1310), um «poeta funcionário oficial» (provavelmente um notário) que nos deixou no Códice Molino uma espécie de «livro poético-histórico-citadino»: um *corpus* de poesias (147 em vulgar genovês e 34 em latim) que abarca composições religiosas, descrições realistas e relatos de acontecimentos políticos e militares do município. Poesia e política, além disso, podem coexistir e fundir-se igualmente nos mais altos cargos administrativos: é o caso, por exemplo, do imperador Frederico II e dos podestades poetas, que representam de forma exemplar a dupla qualidade do homem de governo, depositário do saber dizer e do saber fazer.

V. também: *Jacopone da Todi e a poesia religiosa*, p. 595; *A poesia cómica e satírica, a paródia* p. 628; *Dante Alighieri*, p. 632; *Poesia narrativa, didática, alegórica*, p. 660.

A POESIA CÓMICA E SATÍRICA, A PARÓDIA

de Giuseppe Ledda

O estilo cómico é desfrutado em variadas experiências literárias, satíricas, paródicas e realistas. No âmbito da poesia narrativa, o espaço cómico é assegurado sobretudo pelos fabliaux da área francesa. Também a poesia lírica apresenta géneros cómicos, que cantam os amores por mulheres de condição social inferior ou exprimem uma intenção satírica. Na Toscana do século XIII, desenvolve-se uma importante poesia cómico-realista cujos máximos representantes são Rustico Filippi e Cecco Angiolieri.

Literatura cómica e poesia narrativa

Na literatura latina medieval o espaço do estilo cómico, médio-baixo, é ocupado por várias experiências, em que a poesia «goliarda» desempenha um papel importante. Também os tratados de poética reconhecem a importância dos níveis estilísticos medíocres e inferiores: o estilo médio-baixo deverá ser aplicado, *per convenientia*, a argumentos e personagens não elevados. Deste modo, em paralelo com a literatura de louvor, que versa sobre temas nobres, subsiste igualmente uma literatura de vitupério, que se centra em argumentos e

personagens social e moralmente inferiores. Por vezes, não existe propriamente uma separação de estilos, mas uma junção paródica dos mesmos. O espaço da literatura cômica compreende, por isso, várias tipologias: a poesia de escárnio, nas modalidades da sátira, do vitupério, do impropério, do tom jocoso ou polémico; a poesia goliarda, com preferência pelos amores sensuais, os jogos e as bebidas de taberna; a paródia, que retoma linguagens e situações da literatura culta invertendo-lhe os valores; a literatura «realista» que tende para uma representação menos idealista do real.

Esta multiplicidade de tipologias observa-se igualmente na literatura em língua vulgar, em que a presença de aspetos cômicos já se verifica nos géneros literários cultos. Até mesmo nos poemas épicos franceses se incluem *intermezzos* burlescos, como o episódio dos cozinheiros em *Chanson de Roland* (vv. 1816-1829), enquanto a presença de elementos cômicos é frequente nas *chansons* do ciclo de Guillaume (c. 1280-c. 1349). Manifesta paródia do poema épico é o poemeto *Pèlerinage de Charlemagne* (meados do século XII), que descreve a viagem de Carlos Magno (742-814, imperador desde 800) e dos 12 pares a Constantinopla: longe do contexto épico, os heróis são representados como uma companhia barulhenta de comensais fanfarrões. O poemeto «heroico-cômico» *Audigier* remonta, por sua vez, ao final do século XII; aqui, a paródia é evidenciada pela conjugação de elementos épicos e referências escatológicas.

A narrativa breve em francês antigo apresenta, paralelamente aos *lais* fiéis ao modelo de Maria de França (c. 1130-c. 1200), outros *lais* que demonstram uma intenção paródica. Em alguns casos regista-se um nivelamento realista e burguês da atmosfera original maravilhosa e cortês, como em *Lai de l'Ombre* («*Lai* da Sombra»), de Jean Renart (século XII). Há outros casos em que se assiste a uma representação burlesca dos temas da literatura romanesca. *Lai d'Ignaure* (inícios do século XIII) apresenta uma paródia do tema do coração comido, substituído pelo membro viril. *Lai du Trot* («*Lai* do Trote») inverte o tema da punição infernal das mulheres infiéis descrevendo a pena reservada às mulheres que não se entregam ao amor físico. *Lai d'Aristote* («*Lai* de Aristóteles») de Henri d'Andeli (século XIII) reelabora em modo paródico os materiais do ciclo de Alexandre, escarnecendo do filósofo ao mostrá-lo seduzido pela amante do imperador, que o obriga a efetuar atos humilhantes, como o de a carregar às costas como se fosse um cavalo: demonstração trocista da onipotência do amor sensual. De igual modo, mas em modalidades mais complexas, a cantilena *Aucassin et Nicolette* (final do século XII, início do

século XIII) combina vários gêneros, e os elementos temáticos do *lai* e do romance são parodiados.

Porém, o gênero da poesia narrativa breve francesa programaticamente votado à representação cômica é o *fabliau* («fabela»), que se desenvolve no final do século XII e no século XIII. A contraposição em relação ao *lai* pode advir em dois modos: pela deformação dos ideais e dos temas cortes e cavaleirescos, ou pela representação dos estratos sociais médio-baixos. No primeiro caso, o rebaixamento paródico é obtido colocando o herói cavaleiresco numa situação pouco honrosa; no segundo, dá-se o inverso, é uma personagem humilde que tenta assumir comportamentos cavaleirescos. Contudo, o processo paródico pode incluir igualmente os esquemas romanescos, sobretudo o clássico triângulo amoroso: o cavaleiro, a mulher do rei e o rei (recorde-se Lancelote, Guinevere e o rei Artur; ou Tristão, Isolda e o rei Marco). No *fabliau*, ao invés, o marido é um burguês ou um camponês e, em vez do cavaleiro, figura o padre ou o estudante, mas o amor é destituído de qualquer tipo de idealização e reduz-se a uma pura satisfação dos apetites sexuais. Sobreviveram cerca de 130 *fabliaux*, na maior parte anônimos. Entre aqueles de que se conhece a autoria, sobressaem os *fabliaux* de Rutebeuf (fl. 1250-1285).

Sátira social e paródia literária caracterizam *Roman de Renart*, compilação de contos em verso originalmente autônomos, compostos entre 1175 e 1250. Narra as aventuras de animais personificados, entre os quais a raposa *Renart*, o lobo *Isengrin* e o leão *Noble*. Na obra justapõem-se a fábula de tradição esópica e a fábula satírica, e igualmente a poesia alegórica. A intenção é a representação crua da psicologia humana e dos mecanismos sociais. Através da máscara animal surgem as motivações reais dos comportamentos: a fome, o sexo, a violência, o medo, o poder, encenados sem nenhuma atenuante ou elevação estilística.

Poesia cômica e sistema lírico

No sistema lírico, a par da canção cortês, também se podem encontrar experiências de nível estilístico mais baixo, com modalidades diversas nas várias realidades linguísticas. Na poesia provençal, à lírica amorosa junta-se o sirventês, de tema político-social, não raramente marcado por uma ressentida tonalidade satírica. Na lírica galaico-portuguesa têm lugar as *cantigas de escárnio* e as *cantigas de maldizer*, poesias satíricas e burlescas fundadas no *effictio in improprium* (retrato com fins de reprovação) de personagens

históricas ou de tipos sociais.

Num outro plano encontram-se os géneros líricos que desenvolvem o tema amoroso em níveis mais baixos, já que a mulher pertence a um estrato social inferior. O poeta-amante já não está obrigado a observar as regras cortesãs e visa explicitamente satisfazer o seu desejo sexual. O caso clássico é o da pastorela francesa em que o poeta encontra no campo uma pastora com quem mantém um diálogo que finaliza habitualmente com a sedução, mas, por vezes, também com a rejeição. É notória a distância relativamente ao modelo cortês e também a função paródica em relação ao *fin'amor*, assente no paradoxo da insatisfação do desejo.

À pastorela francesa corresponde na lírica castelhana do século XIII a *cántica de serrana* («canção de serrana»), com um acréscimo de rusticidade e também de disponibilidade sexual da mulher. Entre os autores do género avulta Juan Ruiz (c. 1283-c. 1350), a quem se deve *Libro de Buen Amor* (*Livro do Bom Amor*). O «bom amor» é o divino, que se contrapõe ao *amor louco*. Com o pretexto de ilustrar os perigos do amor sensual, Ruiz acaba no entanto por descrever uma longa sequência de aventuras eróticas. O poema é caracterizado pela combinação de métricas e oferece uma *summa* do património narrativo romanceado reescrito sob a forma de um subtil jogo paródico.

Na área italiana, o contraste, que põe em cena um diálogo entre o poeta e a mulher, é igualmente uma das modalidades do estilo cómico. Já se encontra no final do século XII, no trovador Raimbaut de Vaqueiras (c. 1155-pós 1205), cujos contrastes alternam as palavras do poeta em provençal com as da mulher em genovês. A tentativa de sedução visa a conquista sexual e, por isso, o uso da linguagem cortês configura-se como uma paródia da poesia amorosa culta. Em alguns casos, é igualmente inserida uma paródia vernacular com o recurso a expressões dialetais. É o que sucede na canção de Castruccio Fiorentino, *Una fermana iscoppai da Cascioli* («Na proximidade de Cascioli encontrei uma rapariga de Fermo»), de meados do século XIII, em que a mulher é uma serva do campo da região das Marcas, ou ainda em *Contraste della Zerbitana*, da região centro-meridional adriática.

O mais célebre entre os contrastes da região italiana é o de Cielo d'Alcamo (século XIII), *Rosa fresca aulentissima*, datável entre 1231 e 1250. Neste texto são parodiados o estilo e a linguagem da lírica siciliana, apresentando-se o diálogo entre o poeta sedutor e a mulher, primeiro esquiva e altiva, depois sempre mais aquiescente, até à conclusão em todos os sentidos «cómica». Com efeito, a última fala da mulher diz: «*A lo letto ne gimo a la bon'ora.*» (Para a

cama encaminhem-nos finalmente).

A poesia cómico-realista na Toscana

Nas mesmas décadas em que na Toscana se dá uma importante evolução da poesia cortês, que culminará na grande época do *stil novo*, regista-se igualmente uma pluralidade de experiências literárias do estilo médio-baixo. Esta poesia, cómica quanto ao nível estilístico, é também definida como «realista» pelo seu enraizamento na animada realidade citadina das comunas toscanas e pela representação dos aspetos mais vis da existência. Aliás, é o propósito de sátira e vitupério que leva precisamente a escolher os aspetos negativos do real e a deformá-los em chave caricatural. Esta poesia é também definida como «jocosa» pelo seu intuito burlesco. Entre os seus protagonistas de relevo encontra-se o florentino Rustico Filippi (c. 1230-c. 1300), cuja obra se divide entre a poesia amorosa condizente com os modelos cortesões e a poesia cómica. Nos seus sonetos jocosos, Rustico é sobretudo um mestre do retrato satírico, efetuado com tonalidades fortemente caricaturais e linguagem expressiva: as suas personagens são representadas na sua fealdade física repugnante e nos seus vícios torpes e degradantes, muitas vezes recorrendo a alusões obscenas instiladas pelo uso do jargão.

Ainda mais relevante é o senês Cecco Angiolieri (c. 1260-*ante* 1313), cuja produção é variada e complexa. Em alguns dos seus textos destaca-se o retomar de temas jocosos da poesia goliarda, sobretudo a exaltação da tríade «a mulher, a taverna e o dado (o jogo)». Associa-se frequentemente o motivo canónico da falta de dinheiro e a recriminação perante a avareza paterna, mas o ódio antipaterno é levado ao extremo da dureza. Os sentimentos antissociais estendem-se por vezes até chegarem a uma hiperbólica e grotesca misantropia universal, como no célebre soneto *S'io fosse fuoco, arderei l'mondo*. Outros textos parodiam a poesia *stilnovista*: as mulheres angélicas são burlescamente parodiadas em poesias que cantam, com linguagem *stilnovista*, o amor infeliz por Becchina, uma mulher grosseira, sensual e caprichosa.

Inversamente, os sonetos de Folgóre de San Gimignano (c. 1270-c. 1330) sobre os 12 meses e os dias da semana colocam-se num plano temático do realismo sonhador. Folgóre oferece para cada mês uma lista das atividades mais aprazíveis, das vestes mais requintadas, da comida mais deliciosa e dos ambientes mais confortáveis. A sociedade burguesa procura reviver os aspetos superficiais e exteriores do mundo cortês. Mas essa operação presta-se a ser parodiada, como, por exemplo, pelo jogral Cenne de la Chitarra (?-c. 1336),

que subverte o sonho em pesadelo, listando as atividades mais desagradáveis, as companhias e os ambientes mais ordinários, as situações mais fastidiosas e a comida mais repugnante.

No século XIV, aos rimadores toscanos, que continuam com resultados repetidos a exercitar igualmente o género cómico, junta-se um grupo de poetas perusinos, entre os quais se realça Marino Ceccoli (?-c. 1369), que desenvolve em chave cómica o tema amoroso. Pertence igualmente ao século XIV *Detto del villano* (*Dito dos vilões*), de Matazone de Caligano (século XIV), poemeto em vulgar lombardo que representa um dos primeiros exemplos de «sátira do vilão».

V. também: *A lírica na Europa*, p. 611; *A lírica em Itália*, p. 617.

DANTE ALIGHIERI

de Giuseppe Ledda

Dante Alighieri está entre as personalidades mais significativas da cultura medieval que encontra na sua obra a sua summa e, ao mesmo tempo, a sua superação. No prosímpro Vita Nova concretiza as razões profundas do stil novo, mas, em seguida, aventura-se igualmente em experiências líricas pertencentes a diversos níveis estilísticos: as rimas cómicas, as «petrose», as doutrinais. As últimas são comentadas em prosa em Convívio, tratado filosófico em vulgar, enquanto em De Vulgari Eloquência oferece um tratado de retórica e poética. Político militante e por essa razão exilado de Florença durante 20 anos e até à sua morte, compõe igualmente um tratado político em latim: Monarquia. O tema político está também presente em A Divina Comédia, onde descreve uma viagem ao Além e, com base nessa perspectiva ultraterrena, representa toda a realidade num poema universalista e enciclopédico apoiado por uma pluralidade de estilos.

A vida

Dante (1265-1321) nasce em Florença no seio de uma família da pequena nobreza. Não se conhece muito da sua formação, porém, sabe-se que frequenta os ambientes literários florentinos nos primeiros anos da década de 80, estreitando uma amizade poética com Guido Cavalcanti (c. 1250-1300).

Entretanto, em 1285, casa com Gemma Donati (?-1329/1332) e participa na vida militar da cidade. Remonta ainda a este período uma estada em Bolonha. Em 1290 morre Beatriz, a mulher a quem havia dedicado a maior parte das suas rimas. Segue-se um período de desordem, que consegue ultrapassar graças aos estudos filosóficos. Remonta aos anos seguintes a composição de *Vita Nova*, obra em que compila algumas das rimas escritas para Beatriz inserindo-as numa moldura de prosa. A partir de 1295, participa de forma ativa na vida política da cidade exercendo diversos cargos. Em 1300, com a eleição para prior, a sua carreira pública atinge o cume. Florença é, naquela época, atormentada pelo conflito entre guelfos negros, favoráveis às relações com o papado, e guelfos brancos, fação a que Dante pertencia, mais propensos a uma política de autonomia. Em novembro de 1301, enquanto Dante se encontra em Roma como embaixador junto do papa, os negros tomam o poder com o apoio dos enviados papais. Como consequência, tem início uma sequência de processos sumários contra os brancos, e Dante, que ainda não regressara a Florença, é condenado, primeiro, a uma multa e ao exílio e, em seguida, à morte e ao confisco dos bens (10 de março de 1302). Começa, portanto, o exílio do poeta. Une-se aos outros brancos exilados para regressar à sua cidade pela força das armas, mas, quando se apresenta a ocasião de acordar a paz, empenha-se a fundo nas negociações. Como resultado do mau êxito abandona igualmente os companheiros, que pretendem continuar com a luta armada, sendo depois derrotados na batalha da *Lastra* (1304). Isolado, ao poeta não resta senão a esperança de uma amnistia que consinta um regresso à pátria e, entretanto, procurar hospitalidade nas cortes e cidades da Toscana e do norte de Itália. Remontam aos primeiros anos de exílio as obras *Convivio* e *De Vulgari Eloquentia*, interrompidas quando iniciara, cerca de 1306-1307, a composição de *A Divina Comédia*.

Em 1310 dá-se uma viragem decisiva: Henrique VII (1278-1313, imperador desde 1312) desloca-se a Itália para ser coroado em Roma pelo papa e reforçar a autoridade imperial sobre os territórios italianos. Dante coloca no imperador todas as esperanças de restabelecimento da paz nas cidades italianas flageladas pelas guerras civis. Participa com entusiasmo nesta fase política, escrevendo epístolas em latim dirigidas aos diversos atores da cena política (*Epístolas* V, VI, VII). Mas o sonho imperial acaba com a morte imprevista de Henrique em 1313.

A possibilidade de regressar a Florença graças a uma amnistia inviabiliza-se igualmente devido às humilhantes condições impostas pela comuna aos

exilados (1315). Dante passa longos períodos em Verona, hóspede de Cangrande della Scala (1291-1329), transferindo-se depois para Ravena, provavelmente em 1318, onde trabalha na conclusão do seu poema. Data destes anos uma troca de epístolas em verso e redigidas em latim com Giovanni del Virgilio (séculos XIII-XIV), onde Dante retoma o género da écloga e a *Quaestio de Aqua et Terra*, um tratado em latim sobre a relação entre a água e as terras emersas. Em 1321, de regresso de uma embaixada a Veneza, adoece com malária e morre em Ravena entre os dias 13 e 14 de setembro.

As rimas juvenis e *Vita Nova*

Na década de 80 do século XIII, Dante principia a sua aprendizagem poética. Pertencem a esta fase algumas rimas onde se mostra sensível à lição de Guittone (c. 1235-1276) e se aventura nas formas da lírica cortês. Mas depressa se aproxima de Guido Cavalcanti, à época um poeta afirmado, e em conjunto buscam inspiração, com alguns outros amigos, nos ensinamentos de Guido Guinizelli (c. 1235-1276). A poesia de Dante começa a concentrar-se à volta de Beatriz, mas a morte da mulher amada, em 1290, provoca um período de crise, de que o poeta se liberta graças à composição de *Vita Nova*, em torno dos anos 1293-1295.

Dante seleciona e ordena as suas poesias juvenis, intercalando textos poéticos com partes em prosa. As poesias configuram um percurso autobiográfico ideal, a história exemplar do amor por Beatriz e da poesia que o canta. A obra apresenta-se como um prosímetro, onde a prosa tem a função narrativa de integrar as fases da história e também a função exegética de explicar e comentar os significados da rima. Os textos poéticos são, ao todo, 31: 25 sonetos, cinco canções e uma balada. O título tem o significado literal de «vida juvenil», apesar de ser complementado com a alusão de «vida nova» em sentido paulino, ou seja, renovada pela experiência do amor.

A obra, que o autor define como «libelo», principia com a declaração da intenção de transcrever tudo o que está escrito no «livro da memória». A narração tem início por ocasião do primeiro encontro com Beatriz, quando o poeta tinha nove anos, prosseguindo com o segundo encontro, nove anos depois. A presença do número nove, ideal de perfeição, contribui para envolver os acontecimentos numa luz simbólica e para lhes conferir um valor universal. O nove é o número de Beatriz; ela é, aliás, «um nove», ou seja, «um milagre».

Ao segundo encontro segue-se um sonho que o poeta descreve no soneto *A ciascun'alma presa e gentil core*, enviado a alguns rimadores, entre os quais

Guido Cavalcanti: daqui nasce a amizade entre ambos. Porém, Dante decide esconder o seu amor por Beatriz para proteger a sua amada. Por isso, começa a compor poesias dirigidas a uma outra mulher e, depois, a uma outra ainda. Contudo, fala desses amores em termos pouco honrados e Beatriz, indignada, deixa de o cumprimentar. Quando Dante se vê privado da saudação de Beatriz, é quando se apercebe de que era nela que residia a sua própria beatitude de salvação. Contudo, nesta fase, já não consegue tolerar a visão de Beatriz e, na sua presença, perde os sentidos. Quando uma das amigas dela o questiona sobre o sentido do seu amor, uma vez que nem a visão da amada suporta, a resposta do poeta marca um ponto de viragem: o fim do seu amor está «nas palavras que louvam a minha dama». Por isso, decide tomar os louvores a Beatriz como matéria exclusiva da sua poesia. Nasce, assim, a canção *Donne ch'avete intelletto d'amore* e, em seguida, alguns sonetos (entre os quais o célebre *Tanto gentile e tanto onesta pare*). Nestes textos, Dante louva a mulher como intermediária do divino, capaz de conduzir o amante a Deus. Porém, já na secção do livro dedicada aos louvores se pressagia a proximidade da morte de Beatriz. A segunda parte principia com expressões de luto pela morte da amada, ainda que o poeta encontre consolação nos olhares de uma mulher «piedosa» e «gentil». Parece que a partir daqui poderá nascer um novo amor, mas eis que Beatriz surge ao poeta numa visão. Segue-se o arrependimento por se ter afastado e retoma o amor por Beatriz, primeiro, em tom de luto e, depois, como celebração da sua celeste beatitude. Com efeito, o último texto poético, o soneto *Oltre la spera che più larga gira*, apresenta Beatriz no paraíso e a dor pela sua morte é superada pela felicidade da sua salvação.

O libelo encerra com um último parágrafo, em que o poeta declara ter recebido uma «visão admirável», no seguimento da qual decide não mais escrever sobre Beatriz enquanto não for capaz de «se lhe referir dignamente» numa obra em que espera «dizer dela o que nunca foi dito de nenhuma». A *Commedia*, em certa medida, será o cumprimento desta promessa, mas num modo totalmente imprevisível naquele momento.

Vita Nova, juntamente com a poética do louvor, marca o apogeu do *stil novo*. A transformação da amada em beata do paraíso abrirá em seguida a porta a novas metáforas da mulher angélica e da ideia do amor como processo de elevação espiritual.

Experiências cómicas e rimas *petrose*

O livro de *Rimas* não foi organizado pelo autor, mas composto por filólogos

que recolheram as poesias não incluídas em obras mais vastas. Além das rimas de aprendizagem e das que foram excluídas de *Vita Nova*, podem identificar-se alguns núcleos posteriores à redação do libelo. A tenção com Forese Donati (anterior a 1296) consta de três sonetos de Dante e outros três de Forese, e os poetas, nos moldes típicos da poesia burlesca, trocam acusações infamantes com linguagem ordinária e obscena. Dante mostra vontade de experimentar diferentes níveis linguísticos e não apenas o elevado da lírica *stilnovista*. Traços desta experiência podem igualmente encontrar-se em *Commedia*. Se fosse da autoria de Dante, *Fiore*, uma adaptação de *Roman de la Rose* em 232 sonetos, poderia também inserir-se neste filão de experimentação cómica. Todavia, a paternidade dantesca da obra é questionada.

Porém, o fruto mais significativo da fase experimental posterior a *Vita Nova* é formado pelas quatro canções que os críticos denominaram rimas «petrose», por se acharem centradas no amor por uma mulher tão impiedosa, que é metaforicamente definida como uma pedra e inclusivamente chamada *Pietra* (Pedra). A hostilidade e o carácter duro da mulher requerem, por sua vez, seguindo o princípio da *convenientia* entre estilo e matéria, uma linguagem severa e amarga.

O carácter desta mulher é oposto ao carácter benigno e humilde de Beatriz, e o estilo severo opõe-se ao estilo doce das rimas *stilnovistas*. Da mesma forma, se o amor por Beatriz promovia uma elevação moral e espiritual, neste caso, o amor é sensual e passional e não eleva rumo a uma espiritualidade, antes arrasta para os desejos do corpo.

O estilo rigoroso e difícil relaciona-se com o magistério do trovador Arnaut Daniel (c. 1150-c. 1200) e, de facto, a forma da sextilha, inventada por Arnaut, pode ser encontrada em dois textos: a verdadeira sextilha *Al poco giorno e al gran cerchio d'ombra* e a canção *Amor, tu vedi ben che questa donna*, que se pode definir como uma sextilha dupla. Nestes textos, assim como na outra canção, *Io son venuto al punto de la rota*, dominam as atmosferas de inverno: ao gelo da paisagem corresponde o gelo no coração da mulher avessa ao amor, e a sua dureza encontra igual correspondência na obstinação com que o poeta insiste num amor infeliz e também na fixação obsessiva do tema, provocada pela repetição em rima das mesmas palavras.

Foi no passado atribuída uma interpretação biográfica às «petrose»; hoje, tendencialmente, associa-se à mulher empedernida a representação de uma arte poética difícil e rigorosa. Todavia, o plano literal não pode ser completamente excluído, sob pena de se perder a representação da «Pedra» severa como

antítese da «gentilíssima» Beatriz.

As rimas «doutrinais» e *Convivio*

Uma nova experiência, destinada a ter desenvolvimentos mais vastos, são as rimas doutriniais. Algumas canções de tema amoroso, cronologicamente e estilisticamente próximas das rimas *stilnovistas*, adquirem valor doutrinal através da interpretação alegórica que lhes é conferida em *Convivio*. (*Voi che 'ntendendo il terzo ciel movete* e *Amor che ne la mente mi ragiona*). Outras rimas, posteriores ao exílio do poeta, revelam já, a nível literal, temas doutriniais, como em *Le dolci rime d'amor ch'i' solia*, sobre a nobreza; *Poscia ch'Amor del tutto m'ha lasciato*, sobre a graciosidade; *Doglia mi reca ne lo core ardire*, sobre a liberalidade; *Tre donne intorno al cor mi son venute*, sobre a justiça, e onde surge igualmente o tema autobiográfico do exílio.

Estas rimas doutriniais entram, ou deveriam entrar, num novo prosímetro, *Convivio*, cuja composição se inicia nos primeiros anos de exílio (em 1303-1304, os primeiros três livros; entre 1306 e 1308, o quarto). Segundo o projeto inicial, a obra consistiria no comentário literal e alegórico a 14 canções, cada uma dedicada a uma virtude ou a um outro argumento filosófico-moral. O projeto foi abandonado após a elaboração de um tratado proemial e de três tratados. A prosa tem um carácter doutrinal e didático, uma vez que a exegese das canções se abre a divagações de cariz filosófico, científico e teológico.

O título da obra, explicado no tratado proemial, alude à metáfora da ciência enquanto alimento espiritual: o autor anuncia querer preparar um banquete para os que desejam o conhecimento, mas do qual se encontram excluídos porque não entendem o latim ou por causa das obrigações da vida civil e familiar. Para se dirigir a este público decide usar a língua vulgar, ação inovadora para uma obra de teor filosófico. No segundo tratado, Dante comenta a canção *Voi che 'ntendendo il terzo ciel movete*. O poeta está entristecido pela morte de Beatriz, mas surge uma nova «dama gentil» por quem nasce um novo amor. Na interpretação alegórica é explicado que esta mulher simboliza a filosofia, porque o poeta, após a morte de Beatriz, encontrou consolação nos estudos filosóficos. O terceiro tratado comenta a canção *Amor che ne la mente mi ragiona*, uma canção de amor reconduzível à poética do louvor. A exposição alegórica proporciona uma discussão sobre as modalidades e os limites do conhecimento humano.

Quanto à canção *Le dolci rime d'amor ch'i' solia*, não é necessária a exposição alegórica. O quarto tratado enfrenta o tema da nobreza, porém,

oferece sobretudo uma ampla discussão histórico-filosófica sobre o império, na qual maturam algumas posições que Dante continuará a manter inalteradas nas suas epístolas civis, em *Commedia* e em *Monarquia*.

De Vulgari Eloquentia

Nos primeiros anos de exílio, Dante dedica-se igualmente à composição de *De Vulgari Eloquentia* (A Eloquência do Vulgar), um tratado escrito em latim sobre a composição de obras em língua vulgar, que abre com uma introdução sobre a natureza e a história da linguagem. Uma distinção fundamental é a que existe entre os vulgares, línguas naturais desenvolvidas a partir da confusão babélica e submetidas à diversificação no espaço e no tempo, e as «gramáticas», ou seja, as línguas artificiais inventadas pelos estudiosos para remediar a corruptibilidade e a irregularidade das línguas vulgares. Na Europa meridional, em particular, formaram-se as três línguas do *sì*, *d'oc* e *d'oïl*, respetivamente, o italiano, o provençal e o francês vulgares. A «gramática» inventada pelos estudiosos corresponde ao latim, entendido como uma língua artificial, estável e regulada, não sujeita à mudança.

Concentrando-se nos aspetos específicos, Dante tenta encontrar o vulgar supremo de Itália, o «vulgar ilustre», ou seja, capaz de iluminar os conceitos que exprime e, ao mesmo tempo, os escritores que o usam. Dante analisa um por um os vulgares locais obtendo porém resultados negativos: todos apresentam alguma coisa do vulgar ilustre, mas não coincide inteiramente com nenhum deles. É, pelo contrário, coincidente com a língua usada pelos poetas da escola siciliana (que Dante lia em transcrições toscanas) e pelos poetas *stilnovistas* bolonheses e toscanos, mas não pelos poetas século-toscanos nem por Guittone d'Arezzo, os últimos acusados de preferências municipais e dialetais.

Além de ser ilustre, o vulgar supremo deverá ser igualmente *cardinale*, ou seja, um modelo de regularidade para os vulgares locais; mas também áulico e curial, ou seja, a linguagem da corte real (*aula*) de Itália e da sua corte de justiça (*curia*). Embora não haja uma corte real e uma cúria em Itália, os homens dignos de fazer parte delas, ainda que dispersos, estão unidos pelo uso do vulgar ilustre.

No segundo livro, Dante examina as características do vulgar segundo os diferentes níveis estilísticos. Na base desta análise encontra-se a teoria dos três estilos: alto, medíocre e baixo, e o princípio da *convenientia*, ou seja, da correspondência entre estilo e matéria. Contudo, a obra ficou interrompida no

segundo livro e a única parte desenvolvida versa sobre o vulgar elevado ou trágico. A este nível corresponderia no plano linguístico o vulgar ilustre e, a nível temático, os três temas de maior importância, os três *magnalia* (coisas grandes): *salus* (salvação), *venus* (amor) e *virtus* (virtude). Ter-se-ia, por isso, poesia de tema bélico, amoroso e moral. Sobre o plano métrico, o verso mais adaptado ao estilo trágico seria o hendecassílabo e a forma estrófica mais nobre a da canção. A construção sintática deveria ser elevada e o léxico selecionado deveria ter em atenção os efeitos sonoros.

Um tratado político: *Da Monarquia*

Passados os primeiros anos de exílio, o quarto tratado de *Convivio* constitui um ponto de viragem no amadurecimento das concepções políticas de Dante. Pela primeira vez, sustenta a necessidade e a providencialidade das instituições imperiais e a eleição divina do povo romano para esta missão, posições reafirmadas em *Commedia* e em algumas *Epístolas* (V, VI, VII). A concepção do império é finalmente discutida num tratado político: *Monarquia* ou *Da Monarquia*, cuja datação é fonte de discussão entre os estudiosos (de 1310/1313 a 1318). O tratado divide-se em três livros e inclui técnicas de argumentação lógico-filosóficas e testemunhos bíblicos, históricos e jurídicos.

No primeiro livro, Dante demonstra que a humanidade necessita do império para alcançar a paz universal e a felicidade na vida terrena. Como detém o domínio universal, o imperador está isento de cobiça, origem dos conflitos entre os homens. Por isso, dirime as controvérsias de acordo com a justiça.

No segundo livro, Dante sustenta que o povo romano foi providencialmente eleito por Deus para guiar o império universal. Demonstra-o a própria vida de Cristo, que reconheceu o poder imperial romano no momento do seu nascimento e da sua morte, decretada por um tribunal romano: para que o seu sacrifício pudesse redimir toda a humanidade, a condenação deveria provir de uma autoridade legítima e universal.

A questão das relações entre as duas instituições universais, a Igreja e o império, é abordada no terceiro livro. Dante reconhece a ambos os poderes funções de guia, cada um na sua esfera respetiva. O homem deve perseguir dois fins e, por isso, Deus ordenou dois guias: o imperador para guiar o homem no sentido de alcançar a felicidade terrena e o papa para o guiar na direção da felicidade eterna. O poder do imperador provém diretamente de Deus e, por isso, é totalmente independente do papa. Isto não quer dizer, contudo, que o primeiro não deva ao segundo uma reverência filial por causa da superioridade

do fim para onde o papa conduz a humanidade.

Commedia

Durante os anos de exílio, Dante amadurece a criação de uma obra nova que, de certa forma, constitui igualmente o cumprimento do anúncio que encerra *Vita Nova*. Mas antes de conseguir alcançar Beatriz no paraíso, o poeta imagina realizar uma viagem através do inferno e do purgatório. A partir da perspectiva do Além, representa e julga o mundo em todos os seus aspetos, impulsionado por uma forte tensão moral, política e religiosa.

As primeiras duas canções são completadas antes de 1315-1316; o «Paraíso» é composto nos anos seguintes. O título da obra é *Commedia* ou *Comedia* ou, acentuado à grega, *Comedià*. Este é o título usado por Dante dentro da obra e referenciado por toda a tradição manuscrita. O adjetivo «divina» surge pela primeira vez numa edição impressa em 1555. O sucesso do falso título *Divina Comédia*, obtido ao longo dos séculos, é um indício da dificuldade do título original. Ainda que fundado sobre uma contínua combinação de estilos, o poema retira o seu nome do estilo humilde, com o objetivo de afirmar ideologicamente a humildade do texto, com uma escolha radicada na cultura retórica cristã. Mas a «comédia» será em seguida definida no «Paraíso» como «poema sagrado» e «poema sacro»: é precisamente devido a esta escolha humilde de ser uma «comédia» que a obra se pode tornar um «poema sacro». Na cultura cristã, a humildade é a virtude que permite elevar as pessoas de um modo autêntico.

Commedia funde em si mesma uma multiplicidade de géneros literários. Insere-se, antes de mais, na tradição da literatura de viagens e visões do Além, mas, na sua arquitetura sumista, acolhe igualmente elementos da poesia alegórico-didática e de numerosos géneros da literatura religiosa: do profetismo à escrita mística, passando pela poesia dos hinos e das laudas até à predicação e à hagiografia.

Logo nos primeiros versos do poema, a presença simultânea das primeiras pessoas do singular e do plural (*nostra vita/mi ritrovai*) (nossa vida/eu me encontrei) revela que a história que se inicia diz respeito às vicissitudes de um «eu» que é também um «nós», de um determinado indivíduo que é igualmente um representante da humanidade. Ao sentido literal junta-se, portanto, um sentido alegórico. Não obstante os significados alegóricos, o sentido literal tem uma força extraordinária e renova continuamente a sua veracidade. É por isso que o alegorismo de *Commedia* pode ser equiparado ao da Bíblia, cujos

acontecimentos narrados são igualmente verdadeiros no plano literal. Além disso, na construção polissémica de *Commedia* verificou-se a presença de técnicas de significação figurativa, de acordo com a dialética de prefiguração e preenchimento.

Commedia é um poema composto por tercetos em versos hendecassílabos, seguindo o esquema ABA BCB CDC... YZY Z. Estes tercetos denominam-se *dantescos* porque a sua criação se ficou a dever a Dante, ou encadeados, porque cada terceto, graças ao sistema das rimas, está ligado quer ao anterior quer ao seguinte. Os tercetos estão agrupados em *cantos* de dimensão variável, de 115 a 160 versos, num total de 14 233. O poema está dividido em três *cantigas* ou *canções*, cada uma composta por 33 cantos, à exceção da primeira que tem mais um canto que serve de próêmio à obra, num total de 100. O número três, símbolo da divindade, e o número 100, símbolo da perfeição e totalidade, caracterizam o poema na sua estrutura externa.

Uma obra sumista como *Commedia*, que pretende representar o mundo terreno e o Além que o completa, e que com divagações doutrinárias percorre todos os campos do saber e mobiliza uma língua rica e dúctil capaz de se desdobrar numa pluralidade de temas, situações e registos. Cada uma das cantigas tem o seu próprio carácter estilístico, mas na realidade há uma infinidade de variações: mesmo no «Inferno» existem momentos de estilo elevado e o meio-termo estilístico do «Purgatório» tem várias tonalidades, enquanto o «Paraíso», em paralelo com o registo sublime, apresenta frequentemente a violência expressiva e «cómica» das invetivas proféticas. A variação, portanto, vai muito além da prescrição da *convenientia* estilo/matéria e aplica uma pluralidade de estilos como combinação de matriz agostiniana e bíblica.

Também sobre o plano linguístico, a vontade de representar a totalidade do real leva à mobilização de todos os recursos disponíveis. A base é o florentino, mas juntam-se arcaísmos, tecnicismos, regionalismos, provincialismos, galicismos e latinismos de todo o tipo, além de neologismos, necessários para descrever uma realidade que nunca tinha sido representada.

A viagem no Além

Commedia é a narração na primeira pessoa de uma viagem ao Além feita na primavera de 1300, ano do primeiro jubileu, com a idade de 35 anos. O protagonista está perdido numa selva e descobre o modo de sair subindo a um monte, mas o caminho é-lhe barrado e, enquanto se embrenha novamente na

selva, a alma do poeta latino Virgílio (70 a.C.-19 a.C.) vem ao seu encontro. Explica-lhe que a ascensão ao monte da felicidade lhe está vedada e que deverá empreender uma «outra viagem» e visitar os reinos dos mortos. A conquista da felicidade paradisíaca pressupõe o conhecimento e a superação do mal. Dante duvida que lhe seja consentido realizar essa viagem, mas, depois de Virgílio lhe garantir a autorização divina, o poeta prossegue em direção ao inferno. Porém, das duas perguntas que Dante coloca a Virgílio: «*Ma io, perché venirvi? O chi 'l concede?*» (Mas eu, porque hei de vir? Quem tal me consente?), Virgílio responde apenas à segunda: «Consente-o Deus através da intervenção de “três damas abençoadas”, Maria, Lúcia e Beatriz.» A pergunta sobre o fim da viagem, comparável às viagens de Eneias e de São Paulo, permanece por enquanto sem resposta. Eneias e São Paulo são modelos de viagens ultraterrenas consentidas por Deus aos vivos por causa da missão que lhes confiou no regresso: respetivamente, a fundação de Roma e do império, e o fortalecimento da fé. A resposta à pergunta sobre a missão associada à viagem será finalmente dada por Beatriz, quando encontra Dante no paraíso terrestre. A Dante foi confiada uma missão profética: observar e escutar tudo aquilo que se lhe apresenta, e fixá-lo na memória, a fim de, ao regressar, escrever um livro em que deverá contar tudo aos homens, com o intuito de os converter e colocar no caminho da salvação. A investidura profética será em seguida confirmada por outros beatos que encontrou durante a sua ascensão paradisíaca: o avoengo Cacciaguida, São Pedro Damião, São Tiago, São João e São Pedro.

O inferno é uma voragem em forma de cone invertido onde os diversos tipos de pecadores são punidos segundo o princípio do «contrapeso», ou seja, de correspondência, por contraste ou por analogia, da pena ao pecado. Ultrapassada a porta, mas ainda fora do inferno delimitado pelo rio Aqueronte, encontram-se os pusilânimes. Do outro lado do rio começa a sucessão de círculos em que o inferno está dividido. De facto, além das crianças mortas antes de serem batizadas, encontram-se ali os pagãos virtuosos, desprovidos de pecados pelos quais deveriam ser punidos no inferno, mas igualmente privados do batismo e da fé que possibilita a salvação. Numa zona privilegiada do limbo estão os «grandes espíritos», ou seja, aqueles que, mesmo carecendo de fé cristã, cultivaram ao mais alto nível as virtudes humanas e, em particular, a magnanimidade.

Depois do limbo, o inferno divide-se em três grandes zonas. Na primeira são punidos os pecadores por incontinência, que não souberam usar a razão para controlar os impulsos naturais: luxuriosos (II círculo); gulosos (III círculo);

avaros e pródigos (IV círculo); iracundos e acidiosos (V círculo).

Do outro lado da fronteira marcada pelos muros da «cidade de Dite», encontram-se os pecadores culpados de pecados de malvadez, que se caracterizam por usar a razão com o intuito de realizar o mal. No VI círculo estão os hereges e os epicuristas, seguem-se os violentos (VII círculo), subdivididos em três girões, dependendo de terem sido violentos contra o próximo (tiranos, assassinos e ladrões); contra si mesmos (suicidas e dissipadores); ou contra Deus, a natureza e a arte (blasfemos, sodomitas e usurários).

O VIII círculo, onde são punidos os que fizeram uso da razão para enganar o próximo, está separado dos restantes por um precipício. Aqui, os fraudulentos estão distribuídos por dez fossos concêntricos ou bolsas: rufiões e sedutores; aduladores; simoníacos; adivinhos; traficantes; hipócritas; ladrões; conselheiros de fraude; semeadores de discórdia; falsários.

No fundo de um poço situa-se o IX círculo, onde os traidores estão enterrados na lagoa gelada do Cocito, distribuídos por quatro zonas: os traidores dos parentes (Caina); da pátria (Antenora); dos hóspedes (Tolomea); dos benfeitores (Judeca). No fundo do inferno, cravado no centro do Cocito, está Lúcifer, grotesca paródia de Deus a quem quis usurpar o poder: «três faces tem a sua cabeça» e com cada uma das suas bocas devora um traidor: Bruto e Cássio, traidores de César, e Judas, traidor de Cristo.

Lúcifer está enterrado no centro da Terra: ultrapassado o seu corpo, Dante e Virgílio começam a subir até reemergirem no hemisfério oposto ao das terras emersas. Ali, nos antípodas de Jerusalém, eleva-se sobre o oceano uma ilha-montanha, onde está situado o purgatório e, no seu cume, o paraíso terrestre.

No purgatório podem encontrar-se pecadores tão graves como no inferno e o que os diferencia não é a gravidade dos pecados, mas o arrependimento: os primeiros arrependeram-se e dirigiram-se a Deus em busca de perdão. Deus perdoou-lhes, mas devem completar o processo penitencial purificando-se através das penas purgatórias. Entre a praia e a montanha encontram-se os que por variados motivos tardaram a manifestar o seu arrependimento e que têm de esperar antes de ser admitidos no verdadeiro purgatório, constituído por sete cornijas concêntricas escavadas em redor da montanha onde se punem os sete pecados capitais: soberba, inveja, ira, preguiça, avareza, gula e luxúria. A duração da estada das almas em cada uma das cornijas pode ser abreviada graças à penitência e aos atos de misericórdia realizados em vida, mas também pela oração e pelas ações de sufrágio praticadas por alguém em seu benefício,

por fiéis ainda em vida em virtude do princípio da comunhão dos santos. Por este motivo, as almas pedem a Dante que revele aos seus familiares as condições do purgatório. Além de suportarem uma pena regulada pelo contrapeso, as almas são igualmente submetidas a um processo de edificação através de exemplos extraídos da Bíblia, da história antiga e da poesia clássica: exemplos negativos dos vícios punidos, mas também exemplos positivos da virtude contraposta ao pecado, a fim de promover a repulsa pelo vício e o amor pela virtude. Dante envolver-se-á pessoalmente durante a travessia do purgatório. De facto, antes de entrar, um anjo guardião traça na sua fronte sete «P», sinal dos sete pecados capitais, que, à medida que Dante for saindo de cada uma das cornijas, irão sendo apagados por outro anjo, enquanto se ouve o canto de uma das «beatitudes».

Por cima da sétima cornija, Dante e Virgílio alcançam o paraíso terrestre, onde surge diante dos viajantes uma belíssima e misteriosa mulher, Matelda, que os conduz à visão de uma procissão simbólica, cujos elementos representam a manifestação do espírito de Deus na história. No fim da procissão surge finalmente Beatriz, cuja aparição coincide com o desaparecimento de Virgílio. A bem-aventurada reprova Dante pelo período de desencaminhamento que se seguiu à sua morte e guia-o durante um processo de confissão, penitência e purificação.

Do cimo do paraíso terrestre, Dante e Beatriz principiam a sua ascensão celeste, que atravessará os nove céus antes de alcançar o Empíreo, que é a sede do paraíso e de Deus. Mas, porque o Empíreo é uma realidade puramente espiritual, não pode ser conhecido diretamente por Dante, que, enquanto ser humano, o conhece somente por intermédio dos sentidos. Por isso, e tendo em consideração as suas capacidades limitadas, os beatos que maior influência exerceram na sua vida vêm ao seu encontro. Deste modo tornam-se perceptíveis aos sentidos as distinções que regulam as beatitudes celestes. Nos primeiros três céus encontram-se os beatos que realizaram o bem através de um véu terreno: no céu da Lua estão os que não cumpriram os votos; no céu de Mercúrio estão os espíritos ativos movidos por ambições mundanas; no de Vénus encontram-se os espíritos amantes, vítimas de amor terreno. Do quarto ao sétimo céu encontram-se os beatos que realizaram de modo cristão as virtudes cardeais: os sapientes estão no céu do Sol; os combatentes pela fé, no de Marte; os justos, no céu de Júpiter e os contemplativos, no de Saturno. Depois dos sete planetas surge o céu das estrelas fixas, onde Cristo vem ao encontro de Dante, e em seguida, a Virgem Maria. Neste céu, Dante é

submetido a um exame sobre as três virtudes teologais – fé, esperança e caridade – pelos apóstolos Pedro, Tiago e João. No nono céu, o Primum Mobile, o Céu Cristalino, o maior dos céus corpóreos, que transmite o movimento às esferas inferiores, Dante contempla as hierarquias angélicas. Por fim, alcança o Empíreo, onde pode observar os anjos e os beatos na sua própria realidade. Aqui, um novo guia toma o lugar de Beatriz: São Bernardo (1090-1153) conduz Dante à contemplação do Empíreo e, em seguida, depois de ter pedido a ajuda da Virgem, à visão de Deus.

Commedia narra uma viagem ao Além e a «moldura viatória» assume nela uma grande importância. Todavia, é igualmente importante o espaço dialógico que se abre em cada encontro com uma série de discursos de segundo nível pronunciados pelas personagens encontradas. E não se trata apenas de intervenções narrativas, em que as personagens evocam as suas vicissitudes biográficas, mas igualmente de intervenções proféticas e doutrinárias. As modalidades em que se realizam os encontros-diálogos são múltiplas. São descritos encontros de grande tensão dramática, porquanto envolvem Dante enquanto personagem e não somente como testemunha e viajante representante da humanidade, mas também como indivíduo com as suas próprias paixões e história. Os factos políticos ocupam um espaço específico, interligando-se com os acontecimentos autobiográficos do exílio, inseridos por sua vez no poema através do instrumento retórico das profecias pronunciadas pelas almas que conhecem o futuro.

Os guias da viagem

Depois da vã tentativa de subir sozinho ao monte da felicidade, Dante, na sua viagem ao Além, está sempre acompanhado por um guia. Virgílio condu-lo através do inferno e do purgatório até ao paraíso terrestre, sendo depois substituído por Beatriz. O comentário tradicional segundo o qual Virgílio representa alegoricamente a razão é em certa medida válido, mas deverá ser completado com uma valorização do sentido literal, da historicidade e individualidade da personagem. Virgílio é um poeta e a poesia é a atividade que mais honra alcança, prémio da virtude. Virgílio representa, portanto, a humanidade nos seus mais altos feitos terrenos, nas virtudes premiadas pela honra. Os temas da poesia, da virtude e da honra têm grande relevo no limbo, onde, juntamente com Virgílio, se encontram os que, ainda que fora da fé cristã, realizaram as virtudes humanas ao mais alto nível. Porém, é igualmente o poeta de Eneias e do império, que assume um papel determinante na

conceção política de Dante. Além disto, no VI livro da *Eneida*, Virgílio descreve a descida de Eneias ao inferno. Portanto, a escolha de Virgílio é igualmente a escolha de um poeta do Além. Na Idade Média, Virgílio era também considerado um profeta de Cristo, pela possibilidade de interpretar em sentido cristão a IV *Écloga*. Dante desfruta desta possibilidade contando que o poeta latino Estácio (40-96), graças à leitura do texto virgiliano, se teria convertido ao cristianismo merecendo a salvação. Mas se o texto virgiliano ilumina Estácio na direção da fé, Virgílio, paradoxalmente, permanece na sombra, surgindo assim como um profeta involuntário que anuncia Cristo, mas atribui um sentido limitado e terreno às suas próprias palavras. E no segundo e terceiro cantos, a recuperação de textos virgilianos, cada vez menos frequente, é orientada no sentido de limitar a autoridade do texto citado ou para a correção dos seus significados.

Do mesmo modo, a interpretação alegórica de Beatriz, diversamente entendida como a fé, a revelação, a graça, a sabedoria divina, a teologia, deve ser revista tendo em consideração a sua individualidade de mulher amada pelo poeta, agora beata no paraíso, que se desloca do Empíreo para salvar o seu «amigo». Beatriz desce ao limbo assumindo de imediato a função cristológica e redentora que lhe será reconhecida no Empíreo: «*Tu m'hai di servo tratto a libertate*» (De servo me trouxeste à liberdade, «Paraíso», XXXI, 85). Poder-se-á, portanto, aplicar uma perspectiva figurativa à Beatriz de *Vita Nova*: se já antes da morte fomenta no amante uma elevação espiritual, agora, enquanto beata do paraíso, esta potencialidade renova-se e revigora-se. No paraíso terrestre, Beatriz substitui Virgílio e conduz Dante à confissão e ao cumprimento do processo penitencial, tornando-o digno de ascender ao céu. Esta ascensão pode iniciar-se no cimo da montanha. Beatriz fixa os olhos no Sol e Dante crava o seu próprio olhar nos olhos de Beatriz. A luz divina refletida na mulher amada eleva Dante ao céu.

O amor de e por Beatriz eleva Dante até ao Empíreo, onde um novo guia o conduz à contemplação do verdadeiro paraíso. É a passagem da teologia à mística, da fé à contemplação, da revelação à beatitude, representada por São Bernardo de Claraval, autor de importantes obras de devoção mariana e de teologia mística. O santo dirige uma oração à Virgem para que interceda junto de Deus e Dante possa alcançar a visão da divindade.

V. também: Bonifácio VIII e o primado da Igreja, p. 48; Dante filósofo, p. 385;

A literatura do Além: viagens e visões, p. 591; A lírica em Itália, p. 617;

Poesia e política, p. 625; Francesco Petrarca, p. 645; Giovanni Boccaccio, p. 672; Geoffrey

FRANCESCO PETRARCA

de Loredana Chines

Provavelmente o primeiro a poder ser definido como letrado no sentido moderno do termo, Francesco Petrarca alia à sua própria produção um constante diálogo com os grandes autores clássicos latinos, evidenciando uma paixão pelos livros e uma dedicação filológica já de cariz humanista. Rerum Vulgarium Fragmenta – cancionero que recolhe as líricas em vernáculo, na sua maioria dedicadas ao amor por Laura – é uma obra orgânica e acabada que se tornará, a partir do século XVI, o modelo de referência de grande parte da tradição lírica.

A biografia entre realidade e ficção

Ernst Hatch Wilkins (1808-1966), o mais célebre biógrafo de Petrarca (1304-1374), conta um episódio curioso da juventude de Petrarca. Destinado pelo pai Ser Petracco ao estudo da jurisprudência, Francesco obstinava-se a dedicar o tempo à leitura dos clássicos, provocando a ira do pai, que, para o punir, lançou ao fogo um manuscrito de Virgílio (70 a.C.-19 a.C.) e outro de Cícero (106 a.C.-43 a.C.), para logo a seguir, compadecido pelas lágrimas do filho, os salvar, já um pouco queimados, da destruição. Este precoce e emblemático acontecimento prefigura, por um lado, o destino do primeiro verdadeiro letrado em *stricto sensu* da nossa cultura e, por outro, revela já a íntima paixão pelos livros que fará de Petrarca o primeiro verdadeiro filólogo e bibliófilo «humanista». Por estas razões, o Petrarca poeta, consagrado como fundador do género lírico e primeira voz do eu da tradição literária italiana, jamais se poderá separar do leitor intelectual atento e omnívoro de autores clássicos.

Possuímos numerosas informações da vida de Petrarca, inferidas das pistas contínuas que o poeta deixa na sua produção literária, a que devemos juntar os «retratos» sugestivos de si mesmo que o poeta pretende passar para a posteridade tecendo com arte a trama da sua própria autobiografia. Em Petrarca, existe, aliás, uma vontade de compor uma imagem unitária de si mesmo, traçando um desenho ascensional (da sedução sensual à libertação dos vínculos das paixões terrenas) que, contudo, deixa escapar frequentemente sinais incontrolados de incertezas e de maldisfarçadas recaídas. Assim, no

próprio retrato delineado em *Posteritati* defende, não sem alguma perplexidade dos filólogos, nunca ter cedido às tentações da carne depois dos 40 anos; e com a mesma tensão de autorrepresentação «ideal» visa, sempre na mesma carta, narrar a parábola das próprias leituras e atividades intelectuais, do terreno ao divino, da sedução juvenil dos pagãos à atenção ortodoxa prestada aos autores cristãos; porém, na realidade, o caminho não é assim tão linear.

A vida

Petrarca nasce em Arezzo, a 20 de julho de 1304, filho do notário florentino Petracco dell'Incisa, guelfo branco exilado como Dante (1265-1321) em 1302 na sequência da vitória dos guelfos negros, e de Eletta Canigiani. Quando Francesco tem apenas sete anos, a família transfere-se para Pisa e, no ano seguinte, para Avinhão, sede do papado, onde o pai encontra serviço junto da corte papal; na vizinha Carpentras, onde a família se instala, Francesco completa os primeiros estudos de gramática, retórica e dialética sob a orientação de mestre Convenevole da Prato (c. 1270-c. 1338). Por vontade do pai, segue os estudos jurídicos, primeiro em Montpellier, em 1316, e depois, entre 1320 e 1326, na Universidade de Bolonha. Nesta cidade, para onde vai juntamente com o seu irmão Gherardo e o amigo Giacomo Colonna (c. 1300-1341), Petrarca apaixona-se pelo estudo dos clássicos e da poesia.

Após a morte do pai, regressa a Avinhão, onde contacta de perto com a elegância mas também com a corrupção da corte (frequentemente denominada «Babilónia», que critica nos sonetos «antibabilónios» de *Canzoniere*, na sexta égloga de *Bucolicum Carmen* e em algumas cartas *Sine Nomine*). Mas será precisamente em Avinhão, fazendo jus ao testemunho poético registado nas folhas do seu livro mais amado, o códice das obras de Virgílio, que, a 6 de abril de 1327, na igreja de Santa Clara, Petrarca vê pela primeira vez a mulher que amará durante toda a vida e que celebrará nas líricas de *Canzoniere*: Laura, cuja existência histórica, por mais de uma vez confirmada pelo próprio poeta, se dá por certa. Entre 1327 e 1330, liga-se à poderosa família Colonna, com Giacomo e com o irmão Giovanni, um dos mais influentes representantes do clero italiano na cúria pontifícia. Cerca de 1330, ingressa nas ordens menores com o intuito de assegurar uma renda que lhe permita dedicar-se aos estudos. Sob o serviço do cardeal Giovanni Colonna, Petrarca tem oportunidade de realizar numerosas viagens pela Europa, de visitar as bibliotecas mais ricas, de conhecer os políticos e intelectuais mais ilustres da época e de frequentar os locais onde se movimentam. Entre a primavera e o verão de 1333, faz a sua

primeira longa viagem atravessando França, Flandres, Brabante e Alemanha; visita Gante, Paris, Liège (onde descobre dois discursos perdidos de Cícero), Aix-la-Chapelle e Colónia. Quando regressa a Avinhão, encontra o monge agustiniano Dionigi da Borgo San Sepolcro (c. 1300-1342), que se tornará seu amigo e confidente, e que lhe oferece, para seu conforto, um exemplar de *Confissões*, de Santo Agostinho (354-430).

Em 1335, obtém de Bento XII (1280/1285-1342, papa desde 1334) o primeiro benefício eclesiástico; neste período recebe igualmente a proteção de Azzo da Correggio (1303-1364). Remontam a estes anos as estadas frequentes em Roma, onde é hóspede da família Colonna; de regresso a França, no verão de 1337, nasce-lhe um filho natural, Giovanni, de uma mulher desconhecida, e no outono retira-se para a paz solitária de Vacluse. É aí que o poeta começa a compor o poema épico *Africa*, centrado na figura de Cipião, o *Africano* (235 a.C.-184/183 a.C.), em hexâmetros latinos, de acordo com o modelo de Virgílio, e *De Viris Illustribus*. Ambas as obras ficarão inacabadas, ainda que sejam os projetos mais ambiciosos de Petrarca, aqueles em que o poeta depõe todas as suas esperanças de glória. Será precisamente *Africa* a proporcionar-lhe o reconhecimento e a glória: em 1340, as universidades de Paris e de Roma oferecem-lhe simultaneamente a coroação poética, mas opta por aceitar o convite da segunda. No ano seguinte, Petrarca desloca-se a Nápoles, onde se submete ao exame de Roberto de Anjou (1278-1343, rei desde 1309), que lhe confere o doutoramento numa cerimónia no Capitólio em Roma. A estes anos remonta igualmente o primeiro projeto documentado de ordenamento das poesias em vulgar. Em 1343, procura de novo refúgio entre o silêncio de Vacluse, onde lhe nasce a filha Francesca, cuja mãe, também neste caso, é desconhecida. No mesmo ano é enviado a Nápoles em delicada missão diplomática pelo cardeal Giovanni Colonna. Depois de ter estado em Parma, na corte Correggio, onde se dedica a escrever *Rerum Memorandarum Libri* (*Livros de Gesta Memoráveis*), encontra-se em Verona, em 1345, onde descobre, na Biblioteca Capitolare, *Cartas a Ático*, *Cartas a Bruto* e *Cartas ao Irmão Quinto*, de Cícero, que serão fonte de inspiração para o volume epistolar *Familiars*. No ano seguinte regressa à Provença, onde se dedica à composição de *Del Vita Solitaria*, obra em que elogia a tranquilidade e a paz espiritual, e começa a escrever as 12 élogas de *Bucolicum Carmen*. Em novembro de 1347, desloca-se a Itália, muito provavelmente a caminho de Roma, onde fervilham os tumultos no seguimento do fracasso da revolta de Cola di Rienzo (c. 1313-1354), que Petrarca havia conhecido e, num primeiro momento,

apoiado; dedica-se nestes anos à composição de *Secretum*. A peste que grassa na Europa (1348-1349) marca profundamente Petrarca, que sofre gravíssimos lutos: a morte de Laura (6 de abril de 1348) e a de muitos amigos são pesarosamente apontadas nas folhas do seu volume de Virgílio. Em 1350, enquanto se desloca a Roma por ocasião do jubileu, passa por Florença, onde conhece Boccaccio (1313-1375), com quem estabelecerá uma profunda amizade intelectual. No ano seguinte encontra-se em Parma e, depois, em Pádua, onde é hóspede de Francesco da Carrara (1325-1395) e onde recebe a visita de Boccaccio, que lhe oferece, em nome da comuna, a cátedra na Universidade de Florença, mas sem sucesso. Regressa pela última vez à Provença, onde a eleição de Inocêncio VI (?-1362, papa desde 1352) deteriora as relações do poeta com a cúria, lançando as setas controversas das suas cartas *Sine Nomine* contra os seus expoentes máximos. Em maio de 1353, troca definitivamente a Provença por Itália e estabelece-se em Milão, a convite do arcebispo Giovanni Visconti (c. 1290-1354), ao serviço de quem viaja, em 1356, para Praga, junto de Carlos IV (1316-1378, imperador desde 1355) e, em 1361, para Paris. Nesse mesmo ano, após a morte do filho Giovanni, abandona Milão e estabelece-se em Veneza e, em seguida, em Pádua, onde se lhe junta a filha Francesca com o marido e os filhos. Em 1370, durante uma viagem a Roma, sofre uma síncope que coloca a sua vida em perigo. Retira-se para Arquà, nas colinas eugêneas, onde continua a cuidar das suas obras até ao último momento. Morre durante a noite entre 18 e 19 de julho de 1374, na véspera de completar 70 anos, depois de compor *Trionfo dell'Eternità* e de rever a redação definitiva de *Canzoniere*.

O bilinguismo

A consagração de Petrarca como o primeiro grande autor da lírica vulgar italiana fica a dever-se sobretudo a Pietro Bembo (1470-1547) nas primeiras décadas do século XVI. Mas a notoriedade europeia de Petrarca, antes da aclamação da sua obra por Bembo, respeita principalmente à produção latina, preponderante em relação à sua produção em vulgar. De facto, não restam dúvidas de que, para Petrarca, a língua da alma, da confissão íntima, continuava a ser o latim: foi em latim que redigiu as apostilas de carácter filológico, e também íntimo e autobiográfico, nas margens dos seus manuscritos, incluindo os da sua obra em língua vulgar. Nas seguras e consolidadas formas do latim, tuteladas pela «autoridade» dos antigos, Petrarca move-se com mais espontaneidade e confiança para compor obras de

argumento filosófico e erudito, e, acima de tudo, abandona-se sem hesitações expondo as suas mais secretas reflexões, as suas mais lacerantes contradições; o vulgar «jovem» é um código linguístico que não goza da tutela dos autorizados «pais». Assim, quando recorre ao vulgar, o poeta é mais cauto, submetendo-o constantemente ao crivo do seu rigor, preocupado, por sua vez, em posicionar-se como modelo para os vindouros.

Canzoniere

Canzoniere, de Petrarca, distingue-se de todas as expressões poéticas precedentes pela vontade de se apresentar como «obra unitária», propositadamente construída para narrar uma experiência biográfica e poética exemplar e irrepetível. De facto, é difícil encontrar antecedentes para um «livro de poesia» com uma arquitetura tão consciente e estudada, em que a estrutura é por si mesma significativa, uma narração do eu. *Rerum Vulgarium Fragmenta* (*Fragmentos de Coisas em Vulgar*), comumente conhecido por *Canzoniere*, inclui 366 composições, número que contém duas vezes o 6 e uma vez o 3, o número perfeito. A soma dos seus algarismos (3+6+6) tem como resultado 15, cuja soma (1+5) é novamente 6. Os críticos observaram igualmente no número 366 uma referência específica ao calendário: de facto, se excluirmos o primeiro soneto que tem a função de prómio, sobram 365 líricas, uma para cada dia do ano, narrando a parábola de uma liturgia existencial totalmente terrena. De resto, é o próprio Petrarca que revela a importância que tem para ele o número 6, apontando o dia 6 de abril de 1327 e o dia 6 de abril de 1348 como as datas fatídicas, respetivamente, do enamoramento e da morte de Laura. O princípio da «variedade» constitui um elemento de grande inovação que regula a estrutura compositiva do livro e diz respeito quer ao aspeto temático (sem prejuízo da centralidade do tema amoroso) quer ao métrico. Além dos 317 sonetos, encontramos 29 canções, 9 sextinas, 7 baladas e 4 madrigais, cuja distribuição ao longo do livro, longe de ser arbitrária, mostra uma vontade de conferir um significado particular à escolha de uma forma métrica em detrimento de outra em determinado ponto do livro. A obra está dividida em duas secções: a primeira abrange as líricas *in vita* (em vida) e a segunda abrange as líricas *in morte* (em morte) de Laura.

Os textos de *Canzoniere* são os que foram fixados por Gianfranco Contini (1912-1990) na sua edição crítica de 1964. O filólogo tem em consideração a última forma do texto consignado, por vontade do autor, nas folhas do manuscrito Vaticano Latino 3195, em parte com intervenções do punho do

próprio autor (autógrafo), em parte pelo copista Giovanni Malpaghini (c. 1346-1417), sob a supervisão do autor (ideógrafo). Contudo, antes de chegar à sua forma final, *Canzoniere* foi alvo de longuíssima elaboração e objeto de contínuas revisões do poeta. Testemunho de extraordinária importância deste percurso criativo é constituído por um outro importante manuscrito, apelidado «Codice degli abbozzi» (Código dos esboços) (o manuscrito Vaticano Latino 3196), que contém textos de *Canzoniere* numa forma anterior à composição final. Este manuscrito permite-nos entrar na oficina poética de Petrarca, confrontar as diversas redações do texto e verificar as suas diferentes «lições». Além disso, está ricamente acompanhado de apostilas, anotações e intervenções gráficas do punho do próprio Petrarca, que, fazendo luz sobre o seu modo de trabalhar, deixam transparecer uma fortíssima tensão «diária» da sua atividade intelectual.

Canzoniere é, antes de mais, o diário do amor por Laura, que é mulher de vários rostos, ora com poder salvífico, ora com a dureza «petrosa» de uma beleza cruel e indiferente, imagem sedutora que o poeta coloca no cenário ameno de Vaucluse, com contínuos altos e baixos de esperanças e desilusões, com voos de desejo e duras quedas na realidade, com aspirações de libertação das correntes da paixão e difícil acesso à espiritualidade pura. A morte de Laura, decorrente da peste de 1348, constitui um acontecimento emblemático que o remete introspectivamente para as suas experiências de homem e poeta. De facto, o tempo da peste é o tempo da morte que subtrai os afetos e que exorta a refletir sobre o passado e os erros que se cometeram (o amor sensual por Laura foi um «erro de juventude» que o afastou da dedicação a Deus e que somente lhe valeu vergonha e arrependimento), mas serve igualmente para recolher os fragmentos da própria alma lacerada, como os que estão esparsos na sua própria poesia. Desta vontade de dar um sentido à sua parábola terrena e deixar uma marca da sua atividade intelectual nasce a revisão não apenas de *Canzoniere* mas também de importantes obras em latim, como as recolhas epistolares. Por outro lado, o «sentimento do tempo» e da fragilidade existencial é o núcleo que faz desencadear a poesia de Petrarca. E precisamente porque pertence ao fragmento temporal finito e irrepetível da experiência terrena, o «erro» amoroso do poeta configura-se como exemplar e confronta-se continuamente com o eterno, que Petrarca nunca se esquece de almejar.

Trionfi

A ânsia de compor e retificar subjacente à redação de *Canzoniere* reflete-se

igualmente na outra obra em vulgar de Petrarca: *Triumphus (Trionfi – «Triunfos»)* em tercetos dantescos. O título alude aos triunfos que se celebravam na antiga Roma em honra dos generais vitoriosos que desfilavam pelas estradas da cidade seguidos pelos despojos e pelos prisioneiros de guerra. O primeiro triunfo na ordem final, mas não o mais antigo, é *Triumphus Cupidinis (Triunfo da Paixão)*, composto a partir de 1352; sobre ele, o autor diz narrar o que viu em sonhos, inserindo-se deste modo no género literário das visões. Em *Triunfo da Paixão*, dividido em quatro capítulos, o general vitorioso é Cupido, trazendo atrás de si a fila interminável dos «vencidos pelo amor», a que se junta o próprio poeta. Segue-se *Triumphus Pudicitie (Triunfo da Pudicícia)*, composto entre 1343 e 1347: Laura, ajudada pelas suas Virtudes, derrota Cupido, acorrenta-o e encarcera-o no templo da Pudicícia em Roma. O terceiro triunfo, *Triumphus Mortis (Triunfo da Morte)*, de que se conhecem apenas dois capítulos, é inspirado na morte de Laura. Se a morte triunfa sobre a vida, sobre a morte pode triunfar a Fama, protagonista do quarto triunfo (*Triumphus Fame*, composto após 1351), em que Petrarca trabalha intensamente, mas sem nunca o ter concluído. A ideia para os dois últimos triunfos, *Triumphus Temporis (Triunfo do Tempo)* e *Triumphus Aeternitatis (Triunfo da Eternidade)*, 1374, está ligada aos anos da velhice. Do mesmo modo que a Fama poética, à qual Petrarca confia a sua eterna memória, triunfa sobre a morte, também o Tempo e a sua fuga destruidora apagam a Fama, bem terreno e frágil; mas, por sua vez, o Tempo físico e terreno do homem sucumbe à dimensão da Eternidade, onde o poeta espera rever Laura.

Secretum

Secretum é uma obra «secreta»: o texto, de facto, permanece realmente secreto; os amigos mais próximos têm provavelmente alguma informação sobre ele, mas só será conhecido e divulgado depois da morte de Petrarca. Trata-se de uma espécie de «diário íntimo» em que o poeta, que noutras obras traça o seu autorretrato idealizado, revela as suas dilacerações interiores, os seus conflitos nunca aplacados e as inquietações de uma alma atormentada por contradições. Petrarca pretendeu situar a ação deste diálogo entre 1342 e 1343, mas, na realidade, conforme demonstrou o filósofo espanhol Francesco Rico, foi composto em 1347, revisto em 1349 e profundamente reelaborado em 1353. Os seus protagonistas são Petrarca e Santo Agostinho, de cuja leitura o poeta nunca se separou, encontrando em *Confissões* o mesmo conflito interior do homem dividido entre a paixão e a verdade da fé. Agostinho (*alter ego* do

poeta) está pronto a desmascarar Francesco na presença de uma figura feminina silente e misteriosa, a Verdade, face às mil justificações que o homem sabe criar para si mesmo a fim de perseguir os bens terrenos e de se render perante o caminho mais difícil e impérvio da renúncia ao mundo e à fé; o santo apanha em falta o poeta e evidencia-lhe as fraquezas terrenas (o amor por Laura, a paixão pela glória terrena, a acídia). A estrutura orgânica e não fragmentada da obra, dividida em três livros, juntamente com o uso de um latim estilisticamente cuidado revelam uma atitude ambígua do poeta em relação a este libelo íntimo: por um lado, quer que permaneça pessoal e secreto; por outro, parece clara a sua intenção de confiar a esta obra o papel de revelação única e extraordinária logo após a sua morte.

As recolhas epistolares

Petrarca completara há pouco 40 anos quando, em 1345, descobre *Cartas a Ático*, de Cícero, na biblioteca de Verona. No poeta, já predisposto a deixar memória da sua própria autobiografia pessoal e intelectual através de obras organicamente organizadas, ganha corpo a ideia de reunir e ordenar as suas cartas escritas em latim: daí nasce o *corpus* monumental das 350 epístolas, divididas em 24 livros, *Familiars*. Além de Cícero, os outros dois modelos subjacentes a esta obra de Petrarca são Séneca (4 a.C.-65 d.C.) e Plínio, o Novo (60/61-c. 114). Todos os *corpora* das epístolas petrarquianas, tanto em prosa (*Familiars*, *Seniles*, *Sine Nomine*) como em verso (*Epystole*), se distinguem pelo longo trabalho de elaboração micro ou macroestrutural, de reescrita, de fusão, de revisão linguística e estilística, por vezes de «deslocação» de uma epístola de um lugar para outro da mesma recolha (ou de uma recolha para outra). Os estudiosos que, como Vittorio Rossi, Giuseppe Billanovich, Ernest Wilkins e outros, se ocuparam da reconstrução da estratigrafia compositiva das cartas em prosa revelaram-lhe o carácter de artifício literário, de verdade por vezes fictícia construída na elaborada tecedura das epístolas, perceptível igualmente na datação muitas vezes falsa, atribuída *a posteriori* às cartas, a fim de lhes encontrar uma colocação adequada na arquitetura exemplar da obra. Deste modo, fundem-se verdade e ficção, ideal e real, acontecimentos que historicamente tiveram lugar e outros apenas imaginados, destinatários verdadeiros e grandes personagens do passado.

A década de 60 do século XIV é, para Petrarca, marcada por uma fase de grande sofrimento existencial. É neste estado de espírito que se dispõe a compor *Seniles* (*Senis*), destinadas a falar da velhice, do sofrimento provocado

pelo desaparecimento dos entes queridos, da necessidade de sossego e de reflexão sobre a morte. Em *Seniles* (128 cartas divididas em 18 livros), Boccaccio desponta como interlocutor privilegiado, particularmente presente no último livro da recolha, que contém, entre outras coisas, a reescrita petrarquiana em latim da «Griselda» de *Decâmeron*.

Outras cartas em prosa não incluídas nas mencionadas recolhas receberam o nome de *Variae. Epistole*, em hexâmetros latinos compostos segundo o modelo horaciano e dedicado ao amigo (Marco) Barbato da Sulmona (66 cartas divididas em três livros), apresenta uma grande variedade temática. Nas 19 epístolas *Sine Nomine* (o título *Sem Nome* deve-se à falta de identificação dos seus destinatários por motivos de censura e de cautela), escritas na sua maioria em 1351, Petrarca insurge-se contra a corrupção da corte de Avinhão com um ímpeto polémico.

A efígie do espírito: *Africa*

Aos olhos dos modernos, *Africa* é simplesmente a obra erudita que concedeu a Petrarca a sua coroação poética (6729 hexâmetros, divididos em 9 livros, que têm por tema os acontecimentos e as personagens da segunda guerra púnica e que são reveladores de variados motivos e sugestões literárias, sobretudo Virgílio, Lívio, Cícero, Macróbio e Sílio Itálico). Porém, para o poeta, esta obra encerra a inquietude de um trabalho sem fim. Petrarca, de facto, confia a esta obra – destinada a ser o «retrato do seu espírito, como diz em *Familiar I*, 1 – não só a tarefa monumental de restaurar a língua e a civilização latinas, indicando a tradição e a identidade culturais de toda a Europa, mas também os contornos da sua interioridade e os traços do seu espírito, que para o homem medieval se identificam com a sua sapiência. Daqui deriva a ânsia da composição e a difícil elaboração que acompanham a redação do texto a partir de 1338, continuamente marcada por intervenções sucessivas e arranjos, que, porém, não conseguem eliminar a fragmentação e as assimetrias.

A legitimidade das fábulas poéticas: *Bucolicum Carmen*

O género bucólico conheceu um renascimento graças a Dante, que iniciara uma correspondência de écloas latinas com Giovanni del Virgilio (séculos XIII-XIV). Mas enquanto Dante experimenta este género com a finalidade de defender a escolha do vulgar em *Commedia*, com *Bucolicum Carmen* (*Carne Bucólico*, 1346-1357), Petrarca, pelo contrário, recupera o género bucólico por ser considerado de difícil acessibilidade e apenas compreendido por uma

minoria capaz de decodificar a mensagem poética escondida debaixo do véu de fábula bucólica. Nestas 12 églogas latinas surgem nomes e situações sob o pano de fundo do cenário pastoril, atrás dos quais se escondem pessoas e factos reais.

As obras polémicas e a dignidade da literatura

Com Petrarca, a literatura e a poesia afirmam-se como disciplinas de grande dignidade, em nada inferiores a ciências como a jurisprudência ou a medicina. É nesta perspetiva que devemos interpretar as posições polémicas que assume contra a filosofia aristotélica e os representantes da ciência médica, através das quais Petrarca defende não só o seu papel de letrado mas também a própria sabedoria da literatura, e reafirma com veemência a centralidade e a função da atividade intelectual, pondo em discussão as hierarquias tradicionais do saber e confiando essas conquistas às gerações do humanismo nascente. Em 1352, Petrarca compõe uma obra acentuadamente polémica contra os médicos, *Invective contra Medicum Quendam*, à qual se juntam outras reivindicações análogas. Tons não menos polémicos leem-se contra os juristas, e igualmente feroz é o ataque lançado em 1367 contra os averroístas, fortes defensores do aristotelismo escolástico, alvo polémico de *De sui ipsius et multorum ignorantia* (A ignorância própria e de tantos outros), onde o poeta reitera a superioridade da filosofia moral (que pretende alcançar as virtudes através do exercício das disciplinas literárias) sobre a filosofia natural. Outras obras menores de carácter polémico revelam a capacidade de o poeta elevar as sugestões ocasionais e contingentes dos debates conduzindo reflexões mais profundas e universais sobre a cultura e a civilização do homem.

A grandeza dos antigos e a «incuriosidade» dos modernos

Na sequência da coroação poética de 1341, Petrarca dedica-se à redação de um volume de *exempla*, ou seja, de grandes exemplos morais provenientes da história e da literatura latinas. Nasce, deste modo, em 1343, seguindo o modelo do historiador latino Valério Máximo (século I), os quatro livros (mais um fragmento do quinto) de *Rerum Memorandarum Libri* (*Livros de Gesta Memoráveis*), que o poeta deixou inacabados em 1345. A atenção dedicada às grandes empresas do mundo clássico nasce da consciência que à extraordinária grandeza dos antigos corresponde a mediocridade embaraçante dos contemporâneos; é desejo do poeta que, através destes exemplos, a sua época «curiosíssima» do efémero e, pelo contrário, «incuriosa» das disciplinas válidas

possa acordar do torpor em que dorme. O mesmo espírito está subjacente a um outro monumento da erudição petrarquiana: *De Viris Illustribus* (*Os Homens Famosos*). Esta obra, iniciada em 1338, compreendia numa primeira fase 23 biografias de personalidades da romanidade, a que se juntaram 12 vidas de figuras bíblicas e mitológicas.

Os tratados filosófico-morais e religiosos e o diálogo com os autores

Se bem que esteja obrigado a aceitar uma sucessão de missões diplomáticas que implicam deslocações contínuas e a manter relações assíduas com as cortes dos poderosos, o ideal de vida de Petrarca – diversas vezes confirmado nas suas obras – é de recolhimento solitário, de dedicação aos estudos literários e à reflexão religiosa na paz campestre. Em 1346, sob a sombra dos bosques de Vaucluse, o poeta dá início à redação dos seus dois livros que estavam destinados a ser sucessivamente revistos e emendados até 1371. Em *De Vita Solitaria* (*A Vida Solitária*), elogia o recolhimento nos estudos e na oração e o contacto livre e vivificante com a natureza, a fim de se alcançar a paz interior e a superação das paixões mundanas. Em 1347, regressado da sua primeira visita ao irmão Gherardo no mosteiro de Montrieux, Petrarca inicia a composição de *De Otio Religioso* (*A Vida Serena dos Religiosos*), que reescreverá até 1356: uma conversação epistolar sobre o tema agostiniano da vida monástica e contemplativa, com a ajuda de *exempla* de homens ilustres retirados de fontes clássicas e bíblicas.

Todavia, a obra de temática filosófico-moral que obterá um vasto consenso europeu nos séculos seguintes é *De Remediis Utriusque Fortuna* (*Os Remédios da Boa e da Má Sorte*), um tratado de dois livros, composto em forma de diálogo entre 1354 e 1366, onde se advertem os ensinamentos morais de muitas vozes da época clássica, que apelam à força interior do sapiente face à boa e à má fortuna.

A tensão religiosa que alenta a oração à Virgem no final de *Canzoniere*, como em *De Vita Solitaria* ou em *De Otio Religioso*, encontra uma correspondência nos sete *Psalmi Penitenciales* (*Salmos Penitenciais*), compostos entre 1342 e 1343, seguindo o modelo dos salmos de David, mas percorridos por profundas inquietações de tipo agostiniano.

Itinerarium ad Sepulcrum Domini Nostri Ihesu Christi (*Itinerário até ao Sepulcro de Nosso Senhor Jesus Cristo*) revela, pelo contrário, uma natureza geográfico-religiosa. Aqui, com o auxílio de fontes clássicas, é ilustrada a importância dos lugares de peregrinação. Petrarca compõe esta obra em 1358

para que acompanhasse na viagem à Terra Santa o amigo Giovanni Mandelli, que o poeta não havia querido seguir devido à sua reserva habitual às deslocações.

Temos a sorte de possuir uma boa parte dos códices que pertenceram ao poeta preenchidos com anotações pelo seu próprio punho, que revelam a sua extraordinária «fome» de livros. Nos seus epistolários estão contidas inúmeras e apaixonadas referências a estas descobertas, às leituras, ao infatigável trabalho filológico e aos muitos autores por ele conhecidos, como Lívio, Virgílio, Plínio, o Velho, Cícero, Quintiliano, Séneca e Agostinho.

V. também: *Bonifácio VIII e o primado da Igreja*, p. 48; *O papado de Avinhão*, p. 53;
A receção dos clássicos, p. 579; *A lírica em Itália*, p. 617; *Dante Alighieri*, p. 632.

O GOSTO DA NARRAÇÃO

O ROMANCE

de Giuseppina Brunetti

As características que o romance assumira no decorrer do século XII são parcialmente retomadas e profundamente remodeladas durante os séculos XIII e XIV. Se assistimos, por um lado, à confirmação de protagonistas e acontecimentos notáveis (Lancelote, o Gral, etc.), ampliados excessivamente e inseridos em processos narrativos vastos e complexos, também graças ao novo instrumento da prosa (Vulgata, Tristan en Prose, etc.), por outro, o romance pode agora acolher uma corrente decididamente realista (Jean Renart) ou declinar-se como uma summa enciclopédica do mundo conhecido (Roman de la Rose). Por fim, a partir do século XIII, registrar-se-á a expansão constante do romance em regiões diferentes fora do domínio d'oïl.

O conhecido e o novo

O romance, fixado no século XII na sua forma caleidoscópica, adquire progressivamente, durante os séculos XIII e XIV, diversas aceções que o conduzirão até ao Renascimento e para lá deste. Será somente a partir do século XIII que este género se afirmará de forma significativa em regiões fora do domínio d'oïl.

As principais características desta mutação, numa dialética de base que combina constantemente o *conhecido* com o *novo*, podem resumir-se do seguinte modo (porém, as linhas de fuga poderão ser mais numerosas):

1) Paralelamente ao que sucede com o género épico e a ciclização das *chansons*, assiste-se à realização de vários processos narrativos em prosa (prosificações), dedicados à vida de homens exemplares (*Continuation Gauvin, Lancelot-Cycle, Tristan en Prose*) e a objetos-símbolo (*Quête du Graal*). A técnica compositiva, cada vez mais afinada, é a do *entrelacement*.

2) Surge e confirma-se uma corrente realista que contribui para que o género

concentre a sua atenção em factos e acontecimentos concretos, atuais ou historicamente documentados (Jean Renart, Gerbert de Montreuil, *Tirant lo Blanch*).

3) Com a afirmação do modelo universitário, do aristotelismo e das exigências de um novo público, o romance aspira cada vez mais à totalidade: assim, no seguimento do modelo das *summae*, confirma-se o modelo enciclopédico, o romance dos romances.

A afirmação da prosa neste género dá resposta a duas exigências importantes, mais tarde vistas como implícitas na sua forma: a prosa apresentava-se com o crisma da autenticidade (por oposição ao artifício dos versos) e, ao mesmo tempo, da moralidade (através da prosa veicula-se melhor um conteúdo de tipo ético-moral). Estas características confluíam depois num outro nó significativo: por um lado, a recuperação da dimensão histórica dos episódios arturianos (tema inicial e próprio, por exemplo, do romance historiográfico de Robert Wace), como a luta entre bretões e saxões, a cronologia dos acontecimentos relativos ao Gral confiado a José de Arimateia, indicado como antepassado em linha materna de Galahad, etc.; por outro, a intenção simbólica que unia as *ambages*, as aventuras errantes dos romances com o paradigma do amor trovadoresco, e acolhia igualmente a visão mística e profética, teleológica, relacionada sobretudo com a lenda do Gral. O símbolo de tais ligações é a própria figura de Lancelote, que a tradição precedente já elevara a protótipo exemplar: aqui estão interligados os grandes temas do amor cortês e do Gral (Lancelote descendente de David, o melhor cavaleiro do mundo; seu filho, o puro Galahad, destinado a levar a relíquia para o Oriente. Desta forma, tornar-se-ão onnipresentes, através de múltiplas referências e reevocações, a «cavalaria cortês» (que culmina precisamente na releitura das vicissitudes de Lancelote e Guinevere) e a «cavalaria celeste» (fechada na extasiada e mística *quête* – demanda – do santo Gral).

A dialética entre *conhecido* e *novo* é também constantemente exercida: por um lado, muitos destes romances recuperam figuras de cavaleiros e heróis definitivamente célebres (Gawain, Parsifal, Lancelote); por outro, os protagonistas de outros romances são cavaleiros desconhecidos cuja notoriedade durará pouco tempo, o do texto que lhes é dedicado (*Jaufré*, *Yder*, etc.). A estrutura dos romances que pertencem à primeira distinção é caracterizada ainda por uma arquitetura tendencialmente aberta, que agrega, sem uma hierarquia precisa, as várias aventuras do conhecido protagonista. Os romances que pertencem à segunda, pelo contrário, apresentam vetores

orientados, ou seja, uma estrutura ascendente e hierarquizada que culmina numa prova decisiva.

Relativamente à matéria arturiana recorde-se *Continuation Gauvain* (dedicada, precisamente, às aventuras do neto de Artur, a quem Chrétien de Troyes (fl. 1160-1190) dedicara a segunda parte de *Conte du Graal*) e *Continuation Perceval* (ou segunda continuação), na qual, não sem grande esforço, Parsifal coloca finalmente a sua questão e sucede ao Rei Pescador como guardião do Gral. *Lancelot Propre*, núcleo do ciclo, é um extenso e labiríntico romance em que os temas do amor e do Gral se interpenetram definitivamente. Há prolongamentos que devemos tomar em consideração, mas a matéria e as relações entre os textos são muito complicadas: em *Queste* e *La Mort de Roi Artu*, o prólogo é efetivamente constituído por *Estoire de Saint Graal*, que inclui, como premissa celeste da época arturiana, a história da família de João de Arimateia. Já no seu romance, cerca de 1200, Robert de Boron representara (cristianizando definitivamente o Gral laico) uma transferência significativa: o Gral de Jerusalém viajava até Inglaterra e, deste modo, a *translatio religionis* conciliava-se com as já nomeadas *translationes imperii e studii*.

A corrente realista

A expressão romanceada do real, a forma certamente mais «moderna» que a Idade Média conheceu, será apenas plenamente alcançada com Jean Renart, autor de *Escoufle* e de *Guillaume de Dole* (datáveis dos anos 20 e 30 do século XIII), além do esplêndido conto *Lai de l'Ombre*. A recusa da fábula e uma exigência da verdade conduzem a uma adesão ao real cada vez mais acentuada, por exemplo, em *Guillaume de Dole*, também denominado *Roman de la Rose* por a protagonista Lienor ter na perna uma mancha em forma de rosa; este romance é, além do mais, o primeiro a inserir textos líricos na sua estrutura, que escandam e enfatizam a articulação do enredo. O denominado imperador Conrado é realmente inspirado em Otão IV de Brunswick (1175/1176-1218, imperador de 1209 a 1215), assim como, por exemplo, a personagem Maurício, do romance contemporâneo em médio-alto-alemão *Moriz von Craûn*, reevoca o duque Maurício II de Craon (?-1196), que ainda era vivo quando no romance se narravam as suas proezas.

A distância mítica das histórias da Antiguidade ou do maravilhoso arturiano são, portanto, preteridas em favor de situações contemporâneas, de factos que evidenciam pelo menos uma certa verosimilhança com o quotidiano, e mesmo

o retomar de temas ou de imagens provenientes dos lendários mundos bretões são contextualizados em chave realista. Ainda que esta profunda exigência de verosimilhança não tenha um seguimento na evolução imediata do género (*Roman de la Violette*, *Roman du Châtelain de Coucy*, *Joufroi de Poitiers* e, em seguida, mais tardiamente e na região ibérica, *Tirant lo Blanch* e *Curia y Guelfa*), provocará no entanto um efeito a jusante, ou seja, na nova historiografia em língua vulgar. Relativamente ao romance enciclopédico, cujo protótipo ilustre é *Roman de la Rose*, de Jean de Meung (c. 1240-c. 1305), recordem-se os dois romances do franciscano catalão Raimundo Lúlio (1235-1316): *Blanquerna* (em que a narração da vida do protagonista, do eremitério ao pontificado, é uma ocasião para descrever as condições da vida humana) e *Fèlix* ou *Lubre de Meravelles*, que, em forma dialógica e em dez livros, oferece uma espécie de enciclopédia teológica e natural, um *speculum mundi*, que conjuga dimensão humana e divina e quase prefigura a grandiosa criação da *Commedia* dantesca.

De França à Europa

No século XIII regista-se a expansão do romance para regiões diferentes das relativas ao domínio d'oil, ou seja, as zonas de língua occitana do sul de França, no norte de Inglaterra e na Alemanha, em Itália e na Península Ibérica.

O romance *Jaufré* é o mais antigo dos poucos que existem em língua d'oc; narra os feitos de um jovem cavaleiro da corte do rei Artur a quem é dada a missão de vencer o malvado Taulat e que, como é usual, ao narrar acontecimentos de armas e de amores, interliga as histórias *oitânicas* aos vestígios de uma matéria arturiana mais mediterrânea (tema de Artur no Etna). Igualmente em língua d'oc está escrita *Flamenca* (1250-c. 1270), obra-prima da narrativa d'oc e primeiro romance social (a brilhante moldura das cortes do *Midi*, parcialmente quebrada pela cruzada albigense). A heroína, aprisionada durante anos numa torre pelo marido ciumento Archimbaut, é libertada de forma rocambolesca por um amante aventureiro que começa por conquistá-la na igreja, disfarçado de menino de coro.

A história italiana do romance francês está quase inevitavelmente ligada às célebres palavras de Francesca [«*Noi leggiavamo un giorno per diletto/ di Lancialotto come amor lo strinse*» (*Um dia a ler com ele me deleito/ de Lançarote o amor como o prendeu*), «Inferno», V, 127-128] e, em resumo, é a história de livros copiados e lidos, de bibliotecas e de autores. Mas se acima se acenou, por exemplo, aos Tristãos italianos e à Távola Redonda, é impossível

referirmo-nos ao romance em Itália sem o relacionarmos com outros géneros literários (por exemplo, os contos arturianos incluídos em *Novellino*), seguindo um percurso que naturalmente conduzirá a Boccaccio (1313-1375), a *Orlando Innamorato* e a Ariosto (1474-1533).

Também na Península Ibérica, de meados do século XIII até meados do século seguinte, se assiste ao desenvolvimento vigoroso do romance. Data de meados do século o romance mais antigo em castelhano que chegou até aos nossos dias: *Libro de Apolonio*, derivado de uma versão da *Historia* latina e escrito na métrica característica do denominado *mester de clerecía* («técnica culta dos clérigos»), ou seja, a quadra monorrima de alexandrinos (*cuaderna vía*). Contudo, na área castelhana, além das recriações do tema arturiano ou bretão, a atenção é principalmente dirigida para as temáticas cavaleirescas de cariz didático-moralista (*Libro de Alexandre*), ou enciclopédica. O primeiro romance original é *Caballero Zifar*, que narra os feitos de Zifar e de seu filho Roboán, intercalando-os constantemente com divagações didáticas, *exempla* e variadas outras narrativas. Remonta a meados do século XIV uma primeira (perdida) redação de *Amadis de Gaula*, o romance «bretão» mais célebre até Cervantes (1547-1616). Estas histórias, contudo, parecem ter perdido quase todo o seu fascínio: ainda que reconhecendo o seu valor «outonal», podem considerar-se como *summae* e, ao mesmo tempo, seus epígonos (regressando a França), *Perceforest* – uma imensa história da cavalaria de Alexandre a Artur – e o próprio *Méliador*, do histórico Froissart (1337-c. 1404).

V. também: *O Roman de la Rose*, p. 664; *As formas do conto breve*, p. 669; Giovanni Boccaccio, p. 672; Geoffrey Chaucer, p. 681.

POESIA NARRATIVA, DIDÁTICA, ALEGÓRICA

de Daniele Ruini

Contrariamente à produção didática em verso, que não é reconduzível a nenhum modelo literário unitário, antes se aplicando indiferenciadamente aos múltiplos campos do saber, a poesia alegórica dos séculos XIII e XIV assenta em expressões estilísticas específicas (como a personificação e a psicomaquia) herdadas dos poemas latinos platonizados da Escola de Chartres. Inicialmente de natureza ainda religiosa, os poemas alegóricos secularizam-se progressivamente,

abrindo-se sobretudo ao tema amoroso.

A poesia didática

A mais antiga produção didascálica em verso é de tipo moral-religioso e difunde-se em França logo a partir do século XII. Inclui uma corrente homilética que desenvolve a tradição medieval do *exemplum* e um *corpus* de traduções de escritos teológicos e morais latinos. A partir de meados do século XIII florescem os manuais de doutrina religiosa – como *La Lumière as Lais*, de Pierre de Peckham (?-1293), de 1267, compêndio teológico em verso que observa o esquema de pergunta-resposta, ou *Manuel des Péchés* (1270), inspirado pelas disposições de Inocêncio III (1160-1216, papa desde 1198) a favor de uma nova educação do baixo-clero – ao mesmo tempo que o sermão em verso evolui até assumir o carácter de uma verdadeira sátira social –, como em *Bible*, de Guiot de Provins (fl. séculos XII-XIII), do princípio do século XIII. Entre as recolhas de sentenças moralizantes, obterão grande sucesso as vulgarizações de *Disticha Catonis*.

Alguns textos em verso do filósofo e pai da literatura catalã Raimundo Lúlio (1235-1316), como *Lògica d'Algatzell* (1271-1274), são dedicados à didática religiosa e filosófica.

A Itália setentrional e central é, durante o século XIII, igualmente um centro de produção e consumo de poesia didática. A par de textos menores, emerge a figura do milanês Bonvesin de la Riva (c. 1240-c. 1315), autor de poemetos em quadras de versos alexandrinos dedicados a histórias exemplares, descrições escatológicas (*Libro delle Tre Scritture*) e debates (ou seja, debates dramatizados entre conceitos opostos, como alma e corpo, Deus e diabo, etc.).

Entre os textos de didática profana dirigidos aos vários campos do saber, algumas obras de vocação enciclopédica alcançam resultados artísticos dignos de nota. Destacam-se as várias traduções de *Elucidarium* e de *Imago Mundi*, de Honório de Autun (?-c. 1137) – como a tradução em língua d'oïl de Gualtério de Metz (século XIII) –, e alguns poemetos em língua d'oc, como o extensíssimo (34 597 octossílabos) *Breviari d'Amor* (1288-c. 1293), enciclopédia de fundo teológico do franciscano Matfre Ermengau (século XIII).

A didática mundana abrange uma produção abundante com a finalidade de facultar os princípios de comportamento adequados a determinadas classes sociais. Os primeiros exemplos deste tipo remontam ao *ensenhamen*, género da lírica trovadoresca em que os destinatários das normas de comportamento são as várias figuras que povoam a vida da corte. Exemplos deste género, em

âmbito francês, são as obras em verso de Robert de Blois (século XIII), como *Chastoiement des Dames* e *Enseignement des Princes* (meados do século XIII); e, em Itália, os textos de Francesco di Neri da Barbarino (1264-1348), *Reggimento e Costumi di Donna* e, dirigido aos homens, *Documenti di Amor*.

Pelo contrário, é predominantemente escrita em prosa a tratadística de tema amoroso, florescente em França a partir do princípio do século XIII, e onde se retoma o modelo ovidiano (*Ars Amandi* e *Remedia Amoris*) e o de *De Amore*, de André Capelão (século XII), a fim de enquadrar os debates sobre o tema que haviam diferenciado os romances e a lírica do século XII.

Os bestiários

O bestiário é um género de transição entre a didática e o poema alegórico. Inspirados nas traduções latinas do *Fisiólogo* grego (séculos II ou III d.C.), os bestiários interpretam as várias naturezas das plantas e dos animais através de uma leitura moral ou espiritual, tirando partido da possibilidade de uma leitura simbólica da natureza, ínsita na concepção paulina do universo, como manifestação visível de Deus. Os primeiros bestiários em verso são, em língua d'oïl, os de Philippe de Thaon (século XII), de 1121-1135, de Gervaise, de 1215, e *Bestiaire Divin* (1210-1211), de Guillaume le Clerc (século XIII), cujas interpretações alegóricas se ampliam até se transformarem em verdadeiros sermões morais. Em prosa é, pelo contrário, *Bestiaire d'Amour*, de Richard de Fournival (1201-c. 1260), cujo esquema habitual se ajusta à ilustração do comportamento do amante cortês. A este modelo referem-se os hendecassílabos soltos de *Mare Amoro*so (1270-c. 1280), poemeto anónimo realizado na Toscana, em que o amor infeliz do poeta se desenrola através de uma sequência de comparações com elementos do mundo animal e vegetal, ou com personagens históricas, mitológicas e literárias. Ao século seguinte remonta, pelo contrário, *Bestiario Moralizzato* (também denominado «de Gubbio», local onde foi encontrado», composto por 64 sonetos, em que a natureza diferente dos animais é interpretada sob o prisma de uma religiosidade edificante.

A poesia alegórica

Os primeiros exemplos de poesia alegórica romança surgem em França no final do século XII. São textos religiosos reconduzíveis à tradição homilética e exegética latina, entre os quais se contam as vulgarizações bíblicas, em que o comentário às Sagradas Escrituras se desenvolve até se transformar em conto alegórico autónomo. Inserem-se neste quadro *Vers de la Mort* (1193-1197), do

cisterciense Hélinand de Froidmont (c. 1160-c. 1229), litania repetitiva sobre o poder inexpugnável da morte.

A produção principal está, no entanto, ligada ao género do poema alegórico, revigorado no século XII graças às obras em latim dos poetas filósofos da Escola de Chartres, como *Cosmographia*, de Bernardo Silvestre (século XII), ou como *De Planctu Naturae* ou *Anticlaudianus*, de Alain de Lille (c. 1128-1203), que operam uma síntese entre alegorismo filosófico e exegese cristã da Bíblia. Estes textos retomam a estilística das grandes obras alegóricas tardo-antigas: a psicomaquia, ou seja, o conflito entre virtudes e vícios personificados; a apresentação de conteúdos didáticos sob a forma alegórica; a formulação de ensinamentos por abstrações personificadas.

Estas características podem ser encontradas nos poemas alegóricos produzidos em língua d'oïl no século XIII: *Armeüre du Chevalier* (fl. séculos XII-XIII), de Guiot de Provins, que oferece uma interpretação da armadura do cavaleiro; *Besant de Dieu* (1226-1227), poema satírico de Guillaume le Clerc, que recorre amplamente a motivos alegóricos; *Roman de Charité* (c. 1224) e *De Miserere* (c. 1230), do Recluso de Molliens (Barthélemy de Molliens-Vidane, século XIII), dedicados, respetivamente, à vã procura de uma caridade impossível de encontrar e à ilustração alegórica de preceitos morais; e *Château d'Amour* (1215-1235), de Robert Grosseteste (1175-1253), que interpreta o castelo como símbolo da Virgem.

A construção alegórica das obras de Raoul de Houdenc (século XIII) e de Huon de Méry (século XIII) é, pelo contrário, mais propensa à sátira e à autobiografia. Raoul é autor de dois poemas, *Roman des Eles* (início do século XIII) e *Songe d'Enfer* (c. 1210). O primeiro apresenta uma interpretação simbólica de um esquema figurativo tradicional, o das asas, em que cada asa simboliza uma das virtudes do cavaleiro perfeito (valentia, liberalidade, cortesia); o segundo texto amplia o *tópos* da viagem ultraterrena didático-alegórica, aqui empregue em chave satírica: o encontro infernal com as personificações dos vícios serve de pretexto para atacar a sociedade da época. Será porventura o primeiro texto narrativo francês a servir-se da ficção do sonho como verdadeira moldura narrativa. Encontramo-la igualmente em *Tournoiement Antéchrist* (1234-1240), de Huon de Méry, que narra a história da conversão do autor; o torneio a que o título faz referência é o que opõe o exército de Deus ao do anticristo.

Os temas e o estilo dos textos até aqui citados serão integralmente transpostos para o âmbito profano e amoroso no poema alegórico por

excelência da literatura medieval: *Roman de la Rose*, de Guillaume de Lorris (século XIII) – que compõe a primeira parte cerca de 1230 – e de Jean de Meung (c. 1240-c. 1305) – autor da segunda parte, de 1269 a 1278. O sucesso da obra dependerá em muito da grande divulgação, a partir de meados do século XIII, do modelo alegórico. Neste sentido, podemos recordar as várias *Voies de Paradis* (como as de Baudouin de Condé e Rutebeuf), que empregam o esquema da viagem ao Além; *Bataille de Sept Arts* (1236-1250), de Henri d'Andeli, que descreve o duelo entre as escolas de Orleães e de Paris sob a forma de luta entre a gramática e a dialética; as recriações alegórico-moralistas de *Roman de Renart* (*Renart le Bestourné*, de Rutebeuf, 1260-1270; *Renart le Nouvel*, de Jacquemart Gielée, 1289); e vários textos sobre a alegoria amorosa, como a anônima *Complainte d'Amour* e *La Prison d'Amour*, de Baudouin de Condé. Igualmente de tema amoroso são as principais obras em língua d'oc do século XIII, como *Cort d'Amor*, em que várias personificações ditam ensinamentos amorosos, ou *Chastele d'Amors*, alegoria da conquista amorosa. O modelo da psicomaquia, já aplicado na lírica provençal do século anterior, é retomado igualmente na segunda parte de *Canso de la Crozada* (1228-c. 1250), em que a guerra movida pelos barões franceses do Norte contra a heresia cátara difundida nas cidades meridionais se transforma no conflito que opõe as virtudes (encarnadas pelos nobres do Sul, dos quais o segundo autor, anônimo, é partidário) aos vícios.

Durante o século XIV, a poesia alegórica assume novas características, como a sátira contra a sociedade contemporânea da corte (*Roman de Fauvel*, de Gervais du Bus, 1310-1314, retocado em 1316 por Chaillou de Pesstain), ou a sistematização enciclopédica dos saberes através do esquema da viagem alegórico-didática em *Songe du Vieil Pelerin* (1386-1389), de Philippe de Mézières (c. 1326-1405). No que diz respeito ao filão amoroso, assinalam-se *Ovide Moralisé* (1321-1328), longa interpretação alegórica do livro V de *Metamorfoses*, e alguns textos de Guillaume de Machaut (c. 1300-1377), como *Dit dou Vergier* e *Fonteinne Amoureuse* (c. 1361), em que o modelo da *Rose* é retomado numa perspectiva elitista e aristocrática que já preanuncia o humanismo.

Mas será sobretudo a Itália a incorporar a herança dos modelos literários franceses a partir dos poemetos alegórico-didáticos do florentino Brunetto Latini (post 1220-1294), *Tesoretto* e *Favolello* (final do século XIII): o primeiro, em particular, reelabora os modelos alegóricos latinos e franceses, submetendo-os a intenções didascálicas que se reportam à ética comunal, com referências a

vicissitudes políticas pessoais do autor. Recriações explícitas de *Roman de la Rose* são dois poemetos alegórico-didáticos datáveis entre 1285 e 1290, e cuja autoria, segundo alguns, é atribuível a Dante Alighieri (1265-1321): *Detto d'Amore* e *Fiore*. A esses mesmos anos remonta igualmente o anónimo *Detto del Gatto Lupesco*, enigmático poemeto toscano que narra, em chave goliarda e paródica, a viagem alegórica do poeta, protagonista de aventuras de fundo arturiano que assumem valor religioso.

A recuperação da tradição alegórica atinge a máxima originalidade com a *Commedia* dantesca, cuja autoridade se reflete na produção alegórica dos outros dois expoentes das letras italianas do século XIV, Petrarca (1304-1374) e Boccaccio (1313-1375), para quem a alegoria se interliga com a exibição da erudição e o predomínio do artifício literário. Remontam às primeiras décadas do século XIV alguns textos menores, como a anónima *Intelligenza* e *L'Acerba*, do médico e astrólogo Francesco Stabili, também denominado Cecco d'Ascoli (c. 1296-1327), e *Dittamondo*, do exilado gibelino Fazio degli Uberti (1305/1309-c. 1367), composto entre 1345 e 1367. *Intelligenza* é um poema alegórico-didático em *nona rima* (estrofes de nove versos hendecassílabos), cujo amor do poeta por uma mulher que vive no Oriente (a Inteligência) serve de base para a criação de várias alegorias da vida intelectual. Enquanto este texto parece não sentir a influência dantesca, quer *L'Acerba* quer *Dittamondo* estão, ao contrário, estreitamente dependentes de *Commedia*. A primeira é um estranho poema de cariz enciclopédico em sextinas de hendecassílabos (ABACBC): dados astronómicos, astrológicos, alquímicos e naturalistas encontram-se reunidos segundo uma perspectiva totalizadora que se opõe explicitamente às *cose vane* e à *falsa scienza* do poema de Dante Alighieri, separando de forma clara teologia e natureza (da qual se ocupa unicamente). *Dittamondo* emprega a métrica dos tercetos dantescos para narrar uma viagem imaginária empreendida por conselho da Virtude e sob a orientação do geógrafo Solino (século III).

V. também: *Comunicação e escrita religiosa: hagiografia, predicação, espiritualidade*, p. 587;

A literatura do Além: viagens e visões, p. 591; *O Roman de la Rose*, p. 664.

O ROMAN DE LA ROSE

de Matteo Ferretti

Obra-prima do género alegórico, Roman de la Rose testemunha, desde logo na sua cronologia redatorial, as profundas transformações em curso na cultura e na sociedade francesas do século XIII. A primeira parte do poema (4085 versos) remonta às primeiras décadas do século – obra do desconhecido Guillaume de Lorris – e representa ainda o gosto e a sensibilidade do mundo alto-cortês. Diverso é o horizonte da extensa continuação de Jean de Meung (quase 18 000 versos), posterior à primeira parte em mais de 40 anos: entre enciclopedismo e sátira é a realidade burguesa e citadina que aparece em cena no romance. Rose, é preciso sublinhar, gozou de um enorme sucesso junto do público em toda a Europa, influenciando, entre outras, a poesia de Dante, Chaucer e Guillaume de Machaut.

Os dois autores

No grande empreendimento de *Roman de la Rose* – poema de amor alegórico de mais de 20 000 *octosyllabes* – participam dois poetas do século XIII, ambos naturais da região de Orleães. Do primeiro apenas sabemos o que escreveu o segundo: precisamente na parte central da obra (vv. 10 465-10 648 da edição Lecoy), Amor toma a palavra para entoar a elegia de Guillaume, natural de Lorris, o autor que começara o romance, interrompendo-o no verso «*car je n'ai mes aillieurs fiance*» («porque não tenho confiança em mais ninguém», v. 4058 (1225/ c. 1230). Segue-se uma profecia: a Guillaume está destinado suceder Jean Chopinel (c. 1204-c. 1305), «bebedor» (ou, noutros códices, Clopinel, ou seja, «coxo»: ambos os epítetos de cariz goliardo), de Meung-sur-Loire, que, decorridos mais de 40 anos, concluirá a tarefa (1269-c. 1278).

Relativamente a Jean, podemos acompanhar o seu percurso mesmo fora do texto. Clérigo, *magister*, forma-se no ambiente universitário de Paris – tendo provavelmente passado um período na Faculdade de Direito de Bolonha, nos anos 1265-1269 –, onde matura uma sólida preparação filosófica e teológica. Paralelamente à atividade poética (além de *Rose*, são-lhe atribuídos *Testament Maistre Jehan de Meun* e *Codicile Maistre Jehan de Meun*) desenvolve, com elevada qualidade, a de tradutor: seja dos modernos – entre os quais se destaca a correspondência entre Abelardo e Heloísa –, seja dos antigos – *De Re Militari*, de Vegécio, dedicado a João I de Brienne, conde de Eu, ou *Consolatio*, de Boécio (c. 480-525?), dedicado ao próprio Filipe IV, o Belo (1268-1314, rei desde 1285).

Roman de la Rose, de Guillaume de Lorris

O núcleo original de *Roman de la Rose* nasce da interseção de três correntes mestras da literatura medieval. A estrutura da obra, pensada como aventura onírica, é devedora da tradição de poemas alegóricos que brota com especial vitalidade na França dos princípios do século XIII, com fins de edificação religiosa, como *Songe d'Enfer* (c. 1210), de Raoul de Houdenc (século XIII), que antecipa o tema do sonho com que abre *Rose* (vv. 1-20), e *Tournoiement Antéchrist* (1234-1240), de Huon de Méry (século XIII), que junta, tal como faz Guillaume, narração alegórica e autobiografia ideal (vv. 21 e ss.).

Pertence à narrativa romanesca, especialmente de matéria bretã, o motivo da *quête*, «demanda» (neste caso da rosa), vetor dinâmico inserido para quebrar o imobilismo das primeiras e longas sequências alegóricas de vícios e virtudes (vv. 139 e ss.). Guillaume conhece certamente os romances arturianos de Chrétien de Troyes (fl. 1160-1190): assim, por exemplo, o episódio da fonte de Narciso, «miroës perilleus» (espelho perigoso, v. 1569) – já símbolo das insídias de amor em *Can Vei la Lauzeta Mover*, de Bernart de Ventadorn (c. 1130-c. 1195) –, remete para a prova da fonte encantada de *Chevalier au Lion* (1177-1181), de Chrétien. Ao mesmo tempo, o autor parece recordar-se do anónimo *Lai de Narcisse* (1165-1175), a primeira adaptação em língua vulgar do mito ovidiano.

Por fim, há a registar a influência decisiva da lírica cortês. Tal como o *fin'amor* dos trovadores e dos troveiros, o amor pela rosa é uma força que enobrece: *Roman* narra a educação sentimental do jovem protagonista. Uma «*Art d'Amors*» (v. 38): evocação da *Ars Amandi*, de Ovídio (43 a.C.-17/18 d.C.), mas também do tratamento medieval do tema amoroso, sem excluir traços da erótica clerical e goliarda – assim, a velha guardiã (vv. 3902 e ss.) recorda a *vetula* protagonista da comédia elegíaca médio-latina. Um percurso iniciático: da inclinação amorosa inspirada pela primavera (vv. 45-86), tema-chave tanto da lírica cortês como da parafolclórica (são muitos os contactos com o género da pastorela), ao encontro com as virtudes trovadorescas no jardim do Prazer (vv. 691 e ss.), acompanhado por música e danças que recordam as descrições dos divertimentos aristocráticos em *Guillaume de Dole* (1200-1228), de Jean Renart, e à submissão ao Amor segundo o ritual feudal (vv. 1879 e ss.). E eis que, como na corte, os inimigos do enamorado – o *lauzengier*, «maldizente», simbolizado por Malabocca, e o *gilos*, «ciumento», simbolizado pelo Ciúme – aprisionam a rosa numa fortaleza inexpugnável (vv. 3493 e ss.). O protagonista, desesperado por não poder estar junto dela,

irrompe num lamento (vv. 3975 e ss.) que faz eco da poesia de Jaufré Rudel (século XII), o cantor do *amor de lonh*, «amor à distância». O amor cortês, de resto, é um sentimento que se alimenta da contínua tensão do desejo e envilece com a conquista. Neste sentido, adquire particular interesse a hipótese (David F. Hult, *Self-Fulfilling Prophecies*) de que a incompletude do poema, não sendo acidental, seja, pelo contrário, fruto de uma escolha programática.

A grande novidade de Guillaume está em ter construído, sobre estes modelos literários, o primeiro *roman* exclusivamente centrado nos movimentos do coração humano, ao mesmo tempo que se afirma a ligação entre plano da realidade e plano da literatura, já antecipada no romance anónimo *Partenopeu de Blois* (c. 1188) e em *Bel Inconnu* (c. 1185), de Renaut de Beaujeu. Nestes, a realidade serve apenas de moldura à ficção do conto, quando os autores tomam a palavra para dedicar a obra à mulher amada, convidando-a, como leitora, a intervir a seu bel-prazer na narrativa. Em *Roman de la Rose*, Guillaume faz coincidir, de forma mais radical, sonho e vida do escritor («no sonho nada se passou que não tivesse realmente acontecido», vv. 28-29). Não é ainda uma autobiografia poética, como será mais tarde *Vita Nova*, de Dante, por serem demasiado abstratos e convencionais os caracteres do argumento de *Rose*, mas uma surpreendente dilatação romanesca do eu da lírica cortês, no seguimento da linha de mediação entre formas líricas e narrativas inaugurada em *Guillaume de Dole*, de Jean Renart, e em *Roman de la Violette* (1227-1229), de Gerbert de Montreuil, que inserem textos líricos no corpo do romance fingindo que são as personagens a recitá-los, na tentativa de prolongar, sob uma nova roupa literária, a utopia de uma sociedade aristocrática e ociosa em contraposição com o mundo burguês e prosaico da cidade.

***Roman de la Rose*, de Jean de Meung**

O hiato cronológico e cultural que separa Guillaume de Lorris – poeta ainda fascinado pelos ideais cortesões – de Jean de Meung – paradigma do intelectual citadino – traduz-se, no plano formal, numa clara assimetria, numa fricção entre as duas partes do *romance*. Os mais de 17 000 *octosyllabes* de Jean quebram o delicado equilíbrio entre narração e alegoria que caracteriza *Rose*, de Guillaume.

O poema já não pode mais ser entendido como simples *ars amandi*, mas como «miroër aus amoureux» («espelho dos amantes», v. 10 621), do latim *speculum*, a exemplo do título específico de diversos textos enciclopédicos do século XIII. Avançamos uma primeira chave de leitura: Jean serve-se da

moldura alegórica de *Rose* para compor uma obra de grande divulgação, pondo à disposição do público burguês uma *summa* em língua vulgar dos conhecimentos da época, enriquecida por *exempla* mitológicos e históricos, bem como por referências à atualidade. Assim, por exemplo, Razão discute com Amante sobre a teoria da linguagem (vv. 6898 e ss.) – cerne do debate sobre os universais do século XII – e com Amigo sobre as origens da sociedade civil e o problema do livre-arbítrio (vv. 8325 e ss.), relacionando ambos os argumentos com o mito clássico da época de ouro, mas igualmente enunciando conhecimentos precisos do direito justiniano. A intervenção de Falsa Aparência (vv. 10 976 e ss.) é um ataque panfletário à hipocrisia das ordens mendicantes que, na Paris de Jean, competem com os *magistri* seculares pelo controlo da universidade. Jean segue o exemplo de outro poeta citadino, alinhado, como ele, com a facção secular: Rutebeuf (fl. 1250-1285). Natureza e Génio (vv. 16 035 e ss.) – personagens retiradas da alegoria *De Planctu Naturae* (c. 1171), de Alain de Lille (c. 1128-1203) – esboçam um vasto fresco do universo e das suas leis: da alquimia à cosmologia, da meteorologia à ótica.

Nesta perspetiva, *Roman de la Rose* parece adotar os processos, por vezes pedantes, da *disputatio* escolástica. O protagonista, e com ele o leitor, é como um estudante que confronta as diversas opiniões dos mestres («é preciso provar tudo», v. 21 521), contudo é somente através desta maiêutica que se torna possível recompor o pensamento de Jean, que se apresenta como glosador da obra de Guillaume, renovando-lhe efetivamente a *senefiance*. Deste modo, ao *fin'amor* cortês, mas igualmente ao amor matrimonial, contrapõe-se o amor desejado por Deus, que consiste em servir *loialment* a Natureza satisfazendo o instinto sexual e garantindo a perpetuação da espécie (vv. 19 409 e ss.). Radicalização, portanto, do naturalismo cristão da Escola de Chartres, mas igualmente desforra do ideal da *amicitia* – na leitura cristã de Aelred de Rievaulx (c. 1109-1166), de quem Jean traduz *De Spirituali Amicitia* – sobre qualquer forma de amor «interessado», representado pelo Amigo e pela Velha. A distância entre as duas *Rose* é simbolizada pela oposição entre o jardim do Prazer, local de *trufes et fanfelues* (enganos e futilidades), e da *fontaine perilleuse* (fonte perigosa) de Narciso, e o jardim paradisíaco do Cordeiro, com a sua *fontaine de vie*, dadora de vida e saúde (vv. 19 901 e ss.). E ainda entre Narciso, entendido como mito da esterilidade, e Pigmalião, que, pelo contrário, ajudado por Vénus, consegue consubstanciar o próprio amor pela estátua (vv. 20 787 e ss.), antecipando, de facto, o final do *romance*. Uma vez expugnado o castelo de Ciúme, a *rose* apresenta-se como *ymage*, «estátua, relíquia»,

segundo um sistema apreciado pela lírica trovadoresca. A cena de *devirginatio* com que se conclui a obra (vv. 2185 e ss.), só ligeiramente disfarçada pelo velo alegórico, é, por um lado, o triunfo do arrebatamento vital, por outro, a paródia picante – já antecipada em *Chevalier de la Charrette*, de Chrétien – ao mundo cortês de Guillaume.

O sucesso de *Rose*

Roman de la Rose é, sem dúvida, um dos textos em língua vulgar mais amados e lidos em toda a Idade Média, ficando apenas atrás, em dimensão da tradição manuscrita, de *Commedia*, de Dante. Conhecem-se mais de 300 testemunhos, alguns finamente iluminados, e, entre 1481 e 1538, cerca de 21 edições impressas.

Um aspeto precoce deste enorme sucesso são as recriações e as traduções: desde *Rose*, fortemente interpolada e «moralizada» de Gui de Mori, de 1280-1290, passando por *Fiore*, por muitos atribuível a Dante, que condensa a narração do *romance* numa cadeia de 232 sonetos, até à versão em inglês médio atribuída a Geoffrey Chaucer (1340/1345-1400). Acresce ainda a influência direta na produção de autores da Baixa Idade Média, como Guillaume de Deguileville (1295-1358), que reescreve o texto em chave monástica no seu *Pélerinage de la Vie Humaine* (1330-1355), e Guillaume de Machaut (c. 1300-1377), que segue as suas sugestões, primeiro, em *Dit dou Vergier* (obra de juventude), depois, em *Remède de Fortune* (c. 1341) e em *Fonteinne Amoreuse* (c. 1361) e, finalmente, em *Voir Dit* (1364).

Por fim, já próximo da Idade Moderna, *Rose* encontra-se no centro de uma acesa *querelle* que anima os ambientes culturais de Paris do início do século xv: Cristina de Pisano (c. 1364-c. 1430), a mais célebre *femme de plume* da época, censura as posições misóginas de Jean de Meung, solicitando, com a sua *Épître au Dieu d'Amour* (1399), a intervenção de intelectuais de relevo, como o humanista Jean de Montreuil (1354-1418) e o grande teólogo e chanceler da universidade Jean Gerson (1363-1429). Um debate literário que, pela primeira vez e precisamente a propósito de *Rose*, incide sobre temas cruciais como a autoria e a responsabilidade criativa do poeta.

V. também: *O romance*, p. 656; *Poesia narrativa, didática, alegórica*, p. 660; Giovanni Boccaccio, p. 672; Geoffrey Chaucer, p. 681.

AS FORMAS DO CONTO BREVE

A tradição estratificada da narrativa breve forma-se nos séculos XIII e XIV, entre o Oriente e o Ocidente, na vasta zona geográfica e narrativa da Europa medieval. A natureza exemplar dos contos orientais de proveniência árabe e indiana é rapidamente assimilada pelas recolhas ocidentais de exempla que, em conjunto com as outras formas de narrativas romanças (o lai, o fabliau, a vida, a legenda), constituem as premissas para a futura elaboração da principal forma de narrativa breve em língua vulgar italiana: a novela.

Entre Oriente e Ocidente

As formas breves da narrativa medieval desenhavam um mapa europeu completo do mundo da criação. O conto breve em vulgar italiano emerge de um conjunto heterogêneo de composições narrativas transmitidas oralmente e sedimentadas no tempo através de uma tradição escrita que testemunha a variedade dos temas e, sobretudo, a permeabilidade das fronteiras entre as duas principais civilizações que se revelam no Mediterrâneo: a civilização árabe-muçulmana e a civilização cristã. Entre o Oriente, terra de vasto imaginário geográfico, e o Ocidente, fica o mar Mediterrâneo que assume o papel de protagonista, veiculando no território europeu as muitas histórias da humanidade.

Ao longo de toda a Idade Média, a civilização árabe-muçulmana reúne a trama narrativa de outras civilizações orientais limítrofes, a partir dos primeiros contactos com a literatura persa e a própria literatura árabe, ou pelo cruzamento entre as fábulas indianas e a assimilação narrativa mesopotâmica, egípcia e turca.

Histórias provenientes da China, ou mais genericamente da Ásia, percorrem a Península Arábica e aí encontram um contexto cultural interessado no tema das viagens e, conseqüentemente, na literatura geográfica.

Alguns textos fundamentais desta tradição narrativa em língua árabe oferecem à Europa ocidental um material narrativo multiforme e rico de informações. Esta herança é recolhida por duas importantes figuras reinantes, que dominam as principais terras de fronteira: Frederico II da Suábia (1194-1250) na Sicília e Afonso X, o Sábio (1221-1284), rei de Castela e Leão (de 1252 a 1284), que promovem importantes centros de tradução, que traduzem para latim e, na corte afonsina, para castelhano, os textos científicos, filosóficos

e narrativos da cultura árabe.

Um dos legados decisivos da tradição narrativa oriental para o destino do conto breve em vulgar italiano é a narrativa em moldura, que se realizará plenamente em *Decâmeron*, de Giovanni Boccaccio (1313-1375). Proveniente da Índia via Pérsia, a estrutura do conto-moldura (conto que contém ou emoldura outros contos) tem como fundamento principal atrasar o desfecho de uma ação trágica com o encanto das palavras. É o modelo das *Mil e Uma Noites*, texto principal da narrativa árabe, que recolhe em si as mais antigas estratificações folclóricas orientais, mas cuja divulgação no Ocidente se comprova oficialmente somente com a primeira impressão francesa, entre 1704 e 1712, por Jean-Antoine Galland (1646-1715). A ideia do conto em moldura pode igualmente ser encontrada na antologia de contos persas *Sukasaptati*, ou na extensa coletânea de contos indianos *Kata Sarit Agara* ou *Oceano de Todos os Rios dos Contos*. Texto em moldura é o *Livro de Simbad* ou *Livro dos Sete Sábios*, uma coletânea de contos exemplares provavelmente de origem indiana e sucessivamente traduzidos em persa, árabe, grego, hebraico e, no final do século XIII, em latim, por Jean de Haute-Seille, com um novo título: *Dolopathos*. Outro conto em moldura, cujo elemento principal reside na revelação de uma verdade ou na defesa de uma ideia, é representado pela chegada ao Ocidente do livro *Kalila e Dimna*, uma coletânea de fábulas em árabe, cuja primeira versão provém de um erudito e divulgador da cultura irânica pré-islâmica: Ibn al-Mukafa (720-756). É um texto de proveniência longínqua – remonta ao antigo *Panchatantra* sânscrito (ou *As Cinco Ocasões de Sabedoria*), composto cerca do século III – e é projetado no futuro graças à tradução para latim de João de Cápua, cerca de 1270, com um novo título (*Directorium Humanae Vitae Alias Parabola Antiquorum Sapientium*), que permitiu a sua circulação em toda a Europa durante muitos séculos. Outros dois textos fundamentais para o acolhimento ocidental e cristão são o indiano *Barlaam e Josaphat*, que integrará *Legenda Aurea* (1260-1267), de Jacopo da Varazze (1228-1298) e *Disciplina Clericalis*, de Pedro Afonso (1062-1110), médico judeu aragonês convertido ao cristianismo. O último, traduzido em latim, conhecerá uma divulgação europeia extraordinária em *Libro de los Enxiemplos del Conde Lucanor et de Petronio* (1337), de João Manuel de Castela (1284-c. 1348), em *Decâmeron*, de Boccaccio, e em *Canterbury Tales*, de Geoffrey Chaucer (1340/1345-1400).

Exemplum e novela

A natureza exemplar e pedagógica destes contos orientais de proveniência árabe e indiana assimilar-se-á ao movimento ocidental paralelo da coletânea de *exempla* dos séculos XII, XIII e XIV. A afinidade dos contos de origem oriental e dos *exempla* facilitará o diálogo entre as duas civilizações, que conduzirá à elaboração, simultaneamente com outras formas narrativas romanas (o *lai*, o *fabliau*, a *vida*, a *legenda*), da novela.

No Códice *Panciatichiano* 32 da Biblioteca Nacional de Florença, o mais extenso códice de novelística do século XIV que sobreviveu até aos nossos dias, está conservado um conjunto heterogêneo de novelas anónimas dispersas que demonstram a vontade de representar a realidade municipal vivaz com breves histórias de escárnio erótico, de ditos espirituosos ou de aventuras, que se tornam o espelho da nova sociedade florentina, que pouco depois será admiravelmente retratada em *Decâmeron*, de Giovanni Boccaccio. *Novellino* é a primeira grande coletânea de novelas redigida em ambiente florentino. Trata-se de uma antologia de contos breves, anónima e com datação compreendida entre 1280 e 1300. Não tem moldura, mas reúne 99 composições breves de diferente tipologia formal: as novelas são «*fiori di parlare, di belle cortesie e di be' risposi e di belle valentie e doni*» («flores de conversar, de belas cortesias e de belas respostas e de belas valentias e qualidades»). A coletânea apresenta-se, portanto, como uma miscelânea de uma humanidade diversificada, vista como um jardim colorido e repleto de flores ou como um pomar carregado de frutos delicados. O título *Novellino* será usado pela primeira vez por Giovanni della Casa (1503-1556) numa carta datada de 1525 e dirigida ao primeiro organizador desta obra, que seguirá a primeira impressão (*Ciento Novelle Antiche*, Bolonha, 1525). O título original, pelo contrário, é retirado do códice manuscrito *Libro di Novelle et di Bel Parlar Gientile*.

A difícil tradição manuscrita torna complexa a organização do texto, por vezes incompleto. No «Prólogo» são apresentadas as finalidades da narrativa: o autor declara contar «novelas» para oferecer aos seus leitores com «coração nobre e inteligência subtil» conselhos úteis e, ao mesmo tempo, o justo deleite. Além dos exemplos de vícios e virtudes encontramos no texto igualmente contos menos presos à dimensão pedagógica e mais orientados para o divertimento. Dois protagonistas, um do mundo cristão e o outro do mundo islâmico, testemunham uma vez mais o diálogo entre o Oriente e o Ocidente: Frederico II e Saladino (1138-1193). A corte palermitana de Frederico II é representada no seu luxo oriental entre animais exóticos (como dromedários, camelos, leopardos) e em histórias de magia. A figura controversa deste

imperador (condenado entre os heréticos em *Commedia*, de Dante) é exemplificada pela dimensão fantástica e misteriosa em que é representada. Aliás, um eco desta corrente pode ser encontrado no episódio do Velho da Montanha, em *Milione* (1296), de Marco Polo (1254-1324). À lenda do Velho da Montanha pode juntar-se a de Saladino, que é descrito como um herói de magnanimidade cavalheiresca.

A ideia de um Oriente vasto e mágico permanece durante muito tempo no imaginário narrativo do Ocidente medieval. Num manuscrito anónimo em latim medieval (*La Lettera del Prete Gianni*, cerca do século XII), traduzido em muitas línguas e que obteve grande sucesso, fala-se da «verdadeira» existência de um reino com fronteiras indefinidas, constituído pelas três Índias, por um deserto e pelas terras ocidentais, e que entre as suas maravilhas surpreendentes e as imensas riquezas inclui também algumas pedras mágicas, capazes de suscitar efeitos atmosféricos e óticos de extraordinária intensidade: uma pedra produz um frio intenso, outra, um calor insuportável, outra ainda, frio e calor ao mesmo tempo. Nas terras orientais de Preste João, soberano dos soberanos e protetor de todos os cristãos, encontram-se pedras com virtudes mágicas extraordinárias: «coisas maravilhosas» (*cetera mirabilia*), incríveis e prodigiosas. Neste estranho lugar suspenso entre os horizontes da imaginação existe também uma grande pedra em forma de concha que possui a virtude maravilhosa de curar o cristão de todas as doenças, ou quem deseje converter-se ao cristianismo.

A intenção pedagógica de muitas destas coletâneas concilia-se com as finalidades exemplares da literatura homilética cristã medieval contemporânea, que tem a sua origem na hagiografia do século VI (as *Vitae Patrum*) e que se prolonga, nos séculos XII e XIII, no cerne das predicções franciscanas e dominicanas. Uma das primeiras manifestações da narrativa medieval ocidental são as coletâneas de exemplos escritos em latim e vulgarizados em toscano. *Speculum Historiale*, de Vicente de Beauvais (c. 1190-1264), vulgarizado com o título *Fiore e Vita di Filosofi e d'Altri Savi Imperadori*, oferece exemplos morais de grandes personalidades históricas segundo o costume da época, como o demonstram outras compilações de exemplos moralistas, como *Ludus Scacchorum Moralizatus* (início do século XIV) e *I Conti Morali* (final do século XIII). Uma corrente que será desenvolvida por escritores-predicadores de grande estatura, como o monge cisterciense César de Heisterbach (c. 1180-c. 1240, *Dialogus Miraculorum*), ou Domenico Cavalca (c. 1270-1342), Jacopo Passavanti (c. 1302-1357) com *Specchio di Vera Penitenza* (1302-1357), ou

ainda frei Jordão de Pisa (c. 1260-1310) com *Quaresimale Fiorentino*. A partir do século XIII começa a fazer-se uso da língua vulgar na pregação aos leigos e, entre as prédicas proferidas nas várias igrejas e praças de Florença, as de frei Jordão de Pisa são consideradas centrais para a narrativa breve em língua vulgar: a sua capacidade de efabulação é rica e intensa, e recorre, além das Sagradas Escrituras, aos textos patrísticos e profanos, frequentemente interpretados em chave alegórica.

De Giovanni Boccaccio a Matteo Bandello (1485-1561), a tradição novelística, nascida na confluência de duas civilizações, continuará a beber de todas as fontes, mantendo viva a riquíssima herança de estruturas, de tramas, de temas e de estilos narrativos do mundo de criação do Oriente e do Ocidente.

V. também: *Giovanni Boccaccio*, p. 672; *Geoffrey Chaucer*, p. 681.

GIOVANNI BOCCACCIO

de Elisabetta Menetti

A obra-prima de Giovanni Boccaccio é Decâmeron – escrito entre os anos 1349 e 1351, a última edição manuscrita data de 1370 –, coletânea de novelas que assinala a estreia de um novo modo de narrar na tradição literária italiana e europeia medieval. São inúmeros os géneros literários experimentados pelo escritor: o romance em prosa, o poema épico, o romance psicológico, o livro de novelas, o poema em oitava rima, a fábula pastoral, o tratado, a sátira misógina. A sua vida é passada entre Florença e Nápoles, durante a ascensão da classe mercantil e de um novo movimento cultural nascente devedor do magistério petrarquiano: o humanismo.

Notas biográficas

Giovanni Boccaccio (1313-1375) nasce em Florença, ou provavelmente na vizinha Certaldo, localidade de origem da família paterna. Para a sua formação intelectual foi determinante a influência de dois poetas, que ele considera mestres imprescindíveis: Dante Alighieri (1265-1321) e Francesco Petrarca (1304-1374). Boccaccio tem oito anos quando Dante morre (em 1321) e somente dez anos o separam de Petrarca. Do modelo literário dantesco conserva o gosto pela experimentação estilística, e de Petrarca, que conhece em

1350, retém sobretudo a lição do estudo da tradição clássica. Em 1327 transfere-se para Nápoles, onde permanecerá até 1340-1341, seguindo o pai que fora chamado para a corte de Roberto de Anjou (1278-1343, rei desde 1309) devido às atividades bancárias ligadas à família Bardi. Entre 1327 e 1328 exerce atividade mercantil e bancária na sucursal da família Bardi. Na corte conhece Cino da Pistoia (c. 1270-c. 1337), professor de direito civil e amigo de Dante e de Petrarca, graças a quem tem ocasião de alargar os seus conhecimentos literários em várias direções: a biblioteca régia, antes de mais, permite-lhe aceder facilmente aos autores clássicos e aos principais autores da literatura médio-latina e sapiencial e, ao mesmo tempo, a vida intelectual da corte convida-o à leitura dos textos da tradição literária em línguas d'oc e d'oïl. Boccaccio, nesta perspetiva, tem oportunidade de conhecer as diversas aspirações da sociedade aristocrática e da sociedade mercantil, que promovem valores bastante diferentes, mas igualmente influentes: de um lado, a mais recente e desenfreada procura do lucro e o espírito empreendedor da nova «burguesia mercantil» e, do outro, o fascínio exercido pelos mais antigos e distantes ideais cortesões, que se reportam às virtudes da magnanimidade e da generosidade. Nestes fervorosos anos de formação, Boccaccio escreve inúmeras obras: a denominada *Elegia di Costanza* (1332), *Caccia di Diana* (1334), as primeiras rimas, *Filocolo* (1336-1338), *Filostrato* (cuja data de composição está compreendida entre 1335 e 1339) e *Teseida* (1339-1341).

Entre 1340 e 1341, Boccaccio é obrigado a deixar Nápoles e a transferir-se para casa do pai. Sai várias vezes de Florença para ir a Ravena e a Forlì. Após compor um relato sobre a expedição do capitão Nicoloso da Recco às Canárias (*De Canaria*, 1342), rivaliza com Dante em obras de cariz alegórico, como *Commedia delle Ninfe Fiorentine* (1342) e *Amorosa Visione* (1342-1343). Entre 1343 e 1344, escreve uma composição em prosa (*Elegia di Madonna Fiammetta*) e, entre 1345 e 1346, um poemeto mitológico-etiológico (*Ninfale Fiesolano*). Em 1348 é testemunha de um acontecimento dramático: Florença, assim como grande parte das outras cidades italianas, é atingida pela peste negra. Boccaccio salva-se, mas a tragédia de uma humanidade dilacerada e agonizante permanecerá para sempre gravada como uma ferida profunda em *Decâmeron* (1349-1351): o percurso humano e literário das sete narradoras e dos três narradores começa simbolicamente em 1348 e com um relato cru, quase em tom de crónica, da devastação provocada pela peste. Boccaccio, agora conhecido e estimado intelectual florentino, ocupa-se de missões diplomáticas: em 1350 é enviado para junto dos senhores da Romanha a fim de

promover uma iniciativa simbólica a favor da filha de Dante, soror Beatriz. Nesse mesmo ano, juntamente com outros literatos florentinos, conhece Francesco Petrarca: será o início de uma longa amizade. Da correspondência entre os dois amigos permanece um testemunho importante: Petrarca, após ter lido *Decâmeron*, escreve duas cartas a Boccaccio, que contêm algumas reflexões poéticas importantes sobre a sua obra e uma narrativa petrarquiana – uma reelaboração em latim da novela de Griselda (X, 10). Esta novela, reescrita em Latim por Petrarca – e com um novo título: *De Insigni Obedientia et Fide Uxoria* –, terá uma divulgação extraordinária por toda a Europa.

Em 1351, sempre na qualidade de embaixador, vai ter com Petrarca a Pádua para lhe oferecer, sem sucesso, uma cátedra na Universidade de Florença. Em 1360, recebe as ordens menores e torna-se clérigo: são os anos da transcrição de importantes códices latinos, durante os quais a sua casa se transforma numa espécie de centro de estudos pré-humanísticos. Da sua heterogênea atividade humanista ficaram para a posterioridade dois *Zibaldone* manuscritos. A partir de 1355, dedica-se a diversas obras de cariz erudito e, depois de 1360, escreve *Trattatello in Laude di Dante*, uma biografia do poeta em forma romanesca, e *Esposizioni sopra la Commedia*, ou seja, lições sobre os primeiros 17 cantos do «Inferno», ministradas na igreja de Santo Stefano di Badia, em Florença.

A última obra em língua vulgar é um breve *pamphlet* contra as mulheres: *Corbaccio* (entre 1355 e 1366/1367). Porém, Boccaccio continua ainda a trabalhar em *Decâmeron* e entrega à posteridade um precioso manuscrito autógrafo: o códice Hamilton 90 (de 1370), presentemente conservado na Staatsbibliothek de Berlim. Morre em Certaldo, a 21 de dezembro de 1375.

As obras da juventude

A primeira obra de Boccaccio é escrita em latim: *Elegia di Costanza* (c. 1332). O autor mede-se com Ovídio (43 a.C.-17/18 d.C.), Séneca (4 a.C.-65 d.C.) e com a literatura médio-latina. Nestes mesmos anos, começa a escrever breves composições poéticas em língua vulgar. A primeira obra literária em vulgar é *Caccia di Diana* (1334), um poemeto em tercetos dantescos dividido em 18 cantos breves. O período que se segue será marcado pela busca de uma veia narrativa, seja em prosa, seja em verso. *Filocolo* (1336-1338), escrito em prosa, tem como protagonistas dois jovens enamorados, Florio e Biancifiore, que já haviam sido protagonistas de uma canção em vulgar italiano, intitulada *Florio e Biancifiore*. É a história de um amor contrariado. No decurso das muitas aventuras para conquistar Biancifiore, Florio adotará o nome de

Filocolo, que, para Boccaccio, no seu conhecimento imperfeito do grego, deveria significar «trabalho de amor». O jovem Filocolo reunir-se-á à sua amada e realizar-se-á como homem, mas só depois de uma longa viagem. Numa dimensão aventurosa há lugar para muitas reflexões amorosas: especialmente no jogo das «questões de amor», o próprio amor torna-se tema de discussão, segundo um esquema narrativo que amadurecerá em *Decâmeron*.

Em *Filostrato* (1335-1339), Boccaccio experimenta a oitava rima, modelo métrico e narrativo extraído dos cantares e dos contadores de histórias populares, que ele relança para narrar em verso temas amorosos e épicos. Nesta obra, o autor retoma um episódio da guerra de Troia – enredo já usado por outros autores –, que reelabora conferindo um maior destaque à história amorosa dos dois protagonistas (Troilo e Criseida). Troilo é um enamorado infeliz (aliás Filostrato, ou seja, «vencido de amor») que morre por amor. Em *Teseida* (1339-1341), o escritor propõe aos leitores um poema épico em língua vulgar escrito em oitava rima, segundo o modelo de *Eneida*, de Virgílio (70 a.C.-19 a.C.). O centro da narrativa é a disputa entre dois prisioneiros tebanos, Arcita e Palemone, que se desafiam para conquistar o amor de Emília. No final do livro XII (*Teseida*, XII, 84), o escritor afirma ter sido o primeiro a escrever um poema épico em vulgar italiano. Pouco depois, Boccaccio experimenta em *Commedia delle Ninfe Fiorentine* (1342) outro modelo métrico e literário: o prosímetro. Nesta obra, as ninfas narram a um rude pastor (Ameto) histórias de amor que, contadas com graça e virtude, o transformam num homem sensível e de aparência agradável. Com *Amorosa Visione* (1342-1343), o escritor mede-se com o metro de Dante. O percurso visionário escolhido por Boccaccio (que é personagem da sua própria obra, como Dante o foi em *Commedia*) é muito diferente do dantesco, quase o seu reverso: no final não ganhará a beatitude divina, mas a intimidade, totalmente sensual, da amada Fiammetta. Fiammetta será em seguida protagonista de uma outra obra em prosa: *L'Elegia di Madonna Fiammetta* (1343-1344), onde Fiammetta narra a sua infeliz história de amor numa longa carta. Com *Elegia*, o autor propõe ao seu público o modelo elegíaco latino, retirado da obra de Ovídio, *Heroides* (heroínas), mas conjugado com o imaginário cortês. Assim, Fiammetta exprime uma melancolia inconsolável numa nova inflexão para a literatura em vulgar, que não se resolve nem com um epílogo trágico nem com um final feliz. É uma obra aberta, que tem por objeto o relato desesperado e obsessivo de uma angústia amorosa.

Decâmeron

Decâmeron é uma coletânea de contos breves (100 novelas), contidos e organizados num conto maior (a chamada «moldura»). A moldura narrativa tem como protagonistas dez jovens (sete mulheres e três homens) que, ameaçados pela epidemia de peste de 1348, decidem abandonar Florença para procurar refúgio nas colinas vizinhas de Fiesole.

No articulado conjunto de molduras e novelas, *Decâmeron* é uma obra com múltiplas direções, que convergem num projeto ideal e poético. O encanto da palavra pode suspender o tempo real, curar a melancolia amorosa, entreter e, ao mesmo tempo, ensinar, e, por fim, pode defender a alma contra o medo, a destruição e a morte.

Decâmeron inicia-se, assim, com um «*orrido cominciamento*» (horrível começo), que deverá conduzir o leitor a um «*piano dilettevole*» (planura deleitosa). Na «Introdução», o escritor descreve a epidemia que devastou Florença em 1348 (o «horrível começo») e o encontro na igreja de Santa Maria Novella dos jovens: sete mulheres (Pampinea, Fiammetta, Filomena, Emilia, Lauretta, Neifile, Elissa) e três jovens (Panfilo, Filostrato e Dioneo). É o princípio da história da «lieta brigata» (grupo alegre), que é genericamente definida como «moldura narrativa», uma vez que é a sua arquitetura que sustenta ou emoldura o múltiplo material narrado. A macroestrutura da obra é, de facto, constituída pelas histórias dos dez jovens, que decidem contar, por turnos, uma novela por dia durante dez dias. O próprio título, de raiz grega, é um neologismo que exprime o tempo em que a narração está dividida: *Decâmeron*, ou seja, «dez jornadas». Em cada dia, com efeito, é eleita uma rainha (ou um rei) que estabelecerá as regras de convívio e os temas sobre os quais os restantes devem narrar. Todos à exceção de um: Dioneo, o mais transgressivo, pede e obtém a liberdade compositiva. A moldura apresenta um cenário maravilhoso e ideal, propositadamente em oposição com a dura e triste realidade histórica: as colinas de Fiesole retomam o clássico *locus amoenus*, os narradores sentam-se em círculo sobre prados verdejantes, à sombra de árvores e entre fontes ou cursos de água. A primeira jornada é de tema livre, a segunda tem por tema a aventura com um bom final; a terceira é dedicada à astúcia e ao engenho; a quarta oferece uma extensa introdução em que Boccaccio se defende das muitas acusações dirigidas à sua obra, e é dedicada aos amores infelizes; a quinta jornada é consagrada aos amores com final feliz; a sexta jornada é votada às frases espirituosas; a sétima jornada é dedicada às burlas das mulheres aos seus maridos, e na oitava fala-se de burlas em geral. A nona

jornada é de tema livre e, por fim, a décima jornada é dedicada à cortesia e à generosidade.

Seguindo o percurso realizado pelo grupo, os narradores movimentam-se entre os dois extremos do «horrível» e do «deleitoso»: da morte e do medo, ao regresso sereno a casa. Da primeira à centésima novela, os narradores abordam todos os aspetos da vida: do cinismo irónico de *Ser Ciappelletto* (I, 1) ao magnânimo e enigmático exemplo de *Griselda* (X, 10), passando pelas peripécias ditadas pela Fortuna (II e III jornadas), pelos casos (felizes e infelizes) de Amor (IV e V), pela força do Engenho (VI, VII e VIII) e pela Magnanimidade (X).

Decâmeron apresenta uma comunicação literária complexa, em que ao destinatário externo (as mulheres leitoras) se junta um destinatário interno (os narradores do grupo), enquanto o autor implícito (Boccaccio) afirma transcrever os contos narrados por outros (os dez narradores e ouvintes). Todo o *corpus* narrativo é gerido por uma cuidada organização editorial, que contém muitos elementos de novidade, retirados, em parte, de outros modelos de organização textual. A ideia da rubrica que antecede as novelas, por exemplo, é extraída da estrutura editorial das enciclopédias medievais e, em geral, dos textos patrísticos. A moldura que distingue *Decâmeron* de outras coletâneas médio-latinas e romanças de contos breves provém do exemplo macroestrutural dos grandes textos de contos orientais (como *As Mil e Uma Noites*, *Panchatantra* ou *Livro dos Sete Sábios*). E, por fim, a novela como género narrativo é reelaborada a partir de um conjunto variado de formas narrativas breves ocidentais e orientais, composto por diversos temas e estruturas: as suas são «novelas ou fábulas ou parábolas ou histórias», como explica o próprio autor no prómio.

No «Proémio» e na «Conclusão», Boccaccio apresenta a novela quase como um organismo vivo, capaz de se adaptar à complexidade da realidade e do seu imaginário. A sua obra é como um «campo bem cultivado», que pode incluir «ervas-daninhas», mas também as «melhores plantas». Por outras palavras, as 100 novelas restituem a variedade da vida mediante uma livre escolha de possíveis desenvolvimentos, através da sugestão de uma leitura episódica e descontínua. Não obstante a ordem preestabelecida pelo grupo, o autor sugere às suas leitoras que leiam primeiro as rubricas e que depois escolham a leitura mais indicada.

Entre o «Proémio», «Introdução à IV Jornada» e «Conclusão», o autor esclarece que as suas novelas foram contadas e, em seguida, escritas para

consolar, para entreter e, por último, para oferecer alguns conselhos úteis a todas as «mulheres melancólicas» que leem por prazer, por consolação, e que sonham, fantasiam e inventam. As sete narradoras, conjuntamente com os três jovens narradores, contam não só com o fim de meditar sobre as coisas do mundo mas também de jogar com os elementos mais vitais da experiência humana e com o concretismo do prazer da comida, da dança e do canto. A identificação das mulheres como destinatárias da obra, a representação da oralidade narrativa, as finalidades narrativas (consolação, deleite e utilidade), bem como a reflexão sobre o estilo são elementos que revelam uma consciência crítica amadurecida.

O mundo das novelas estende-se num mapa geográfico que compreende Itália, França, Inglaterra, Mediterrâneo, a costa médio-oriental e até mesmo o longínquo e fantástico Oriente. São muitas as personagens que atravessam o Mediterrâneo, impelidas por aventuras sem fim (como a bela Alatiel – II, 7 – ou o afortunado Landolfo Rufolo – II, 4) ou transportadas, por artes mágicas, da corte de Saladino (1138-1193), sultão do Cairo, até à igreja de San Pietro in Ciel d’Oro, em Pavia (*messer Torello* X, 9). O efeito de realidade, que emerge das descrições precisas de ambientes ou dos retratos das personagens, sempre expressivos e concretos, alterna com um efeito de irrealidade causado pela irrupção imprevista de uma visão prodigiosa, fantástica e maravilhosa. Nestas novelas, o encantamento das palavras torna-se real, fazendo emergir na imaginação das leitoras e dos leitores a possibilidade de superar as fronteiras conhecidas com histórias de naufragos, mares tempestuosos, piratas e ilhas desertas, abandonos e encontros, e riquezas fabulosas. São as narradoras que dedicam muita atenção a este aspeto aventuroso, imprimindo-lhe uma nota visionária, macabra e extrema. Por exemplo, é Filomena quem introduz o macabro com a descrição repugnante do cadáver de Ambroguiuolo, comido vivo pelos moscardos. É também de Filomena a novela de Lisabetta de Messina, que cultiva num vaso de manjerição a cabeça do amante, ou ainda a novela de Nastagio dos Onesti (V, 8) e a novela da visão coletiva de uma caça infernal. E é Emilia quem narra a novela de um jardim mágico (X, 5), enquanto Elissa imagina a rica terra de Bengodi. A fuga da realidade da morte ajuda a fantasia a criar mundos alternativos, distantes, maravilhosos. Mas *Decâmeron* é também lugar de uma realidade mais concreta, expressa por um registo estilístico muito diversificado: do tom retórico e humanístico das partes introdutórias ao estilo expressionista da maneira de falar de muitas novelas, até ao jogo da deformação linguística. O escritor, como explica na «Conclusão», pretende

usar a sua pena como o pincel de um pintor: assim como o pintor reproduz a realidade o mais fielmente possível, também a sua prosa se concentra numa mimese realista e consistente.

Homens ou mulheres, mercadores ou pensadores, nobres ou plebeus, clérigos ou laicos, todas as personagens de *Decâmeron* aprendem a enfrentar com coragem e astúcia a confusão da vida. Os mercadores viajam, exploram novos horizontes culturais e dedicam-se à ação com otimismo, seguindo uma máxima que Boccaccio sintetiza deste modo: «É melhor agir e arrepender-se do que nada fazer e arrepender-se» (II, 4).

A prontidão de espírito, celebrada em toda a obra, não se manifesta apenas na capacidade de viver aventuras extraordinárias. Amor e Fortuna são as principais forças que impulsionam a humanidade, como no caso «picaresco» do jovem Andreuccio de Perugia (II, 5) e de muitos outros. A solução para as complicações aventureiras deve provir da habilidade dos próprios protagonistas e da sua capacidade para resolver situações complexas pela ação da palavra, uma habilidade a que Boccaccio chama «*industria*» (no sentido de astúcia). Da sexta à oitava jornada, os narradores relatam como homens e mulheres de diferentes proveniências se confrontam e desafiam através de frases espirituosas (sexta jornada), invenção de burlas (sétima jornada) e de mais burlas (oitava jornada). Aqui encontramos todas as classes sociais, desde os expoentes mais antigos do mundo feudal e cavaleiresco até à burguesia comunal mais recente dos mercadores e à categoria dos novos intelectuais, a que pertencem os próprios narradores do grupo e como demonstra a célebre novela do aristocrático Cavalcanti (VI, 9). Em conjunto com reis e rainhas movimenta-se uma humanidade heterogênea que a partir da base (entre criadas, criados, ladrões, artesãos e humildes trabalhadores) alcança os ambientes universitários (com juristas, médicos e estudantes) e as famílias aristocráticas. E até mesmo um rei (o lombardo Agilulfo, III, 2) pode ser burlado por um seu palafrenero, e um jovem monge pode burlar o seu abade (I, 4), assim como a mulher, ajudada pela justiça, pode fazê-lo ao marido (Madonna Filipa VI, 7), um frade pode enganar um marido para gozar da sua mulher (VII, 5), ou mesmo burlar uma aldeia inteira por amor ao lucro (Frade Cipolla, VI, 10). Com a burla, portanto, o escritor celebra de forma descontraída e magistral o engenho ou a astúcia das suas personagens. Aliás, *Decâmeron* inicia-se, na primeira novela, com o maior e o mais desabusado dos burlões: Ciappelletto, que consegue enganar um santo frade com uma confissão falsa, proferida antes de morrer. *Decâmeron*, por isso, abarca também o mundo clerical (com abades,

abadessas, freiras e monges), que se mistura com o laico. O espírito irreverente do escritor castiga duramente a hipocrisia do clero. Nas suas novelas, frades e freiras enganam ou abandonam-se ao prazer, abusando frequentemente do seu estatuto. Como Boccaccio demonstra com a metanovela das patas («Introdução à quarta jornada»), o eros é uma pulsão irracional e difícil de reprimir, mesmo para os eremitas, monges e monjas.

Mas não só a ironia, a burla ou o erotismo caracterizam as relações entre os homens e as mulheres, uma vez que todos, mesmo as personagens de baixa condição social, podem descobrir um terreno comum no amor e na partilha de ideais e de virtudes.

Uma jornada inteira é dedicada aos amores infelizes (a quarta), enquanto nas outras novelas se contam histórias de enamoramentos afetuosos, de grandes amizades e de generosas provas de amor. Na quinta jornada, a nobre figura de Federigo degli Alberighi projeta o sentimento amoroso num contexto completamente diverso, introduzindo o duplice tema do amor e da ética cavaleiresca. Enquanto a décima jornada é votada à generosidade e à magnanimidade, em que tudo ganha uma dimensão ideal: os reis são justos (rei Piero, rei Carlo e rei Alfonso), os bandidos são generosos (Ghino de Tacco), os ricos, magnânimos e disponíveis (Mitridanes e Natan), os cavaleiros, com o seu amor, conseguem ressuscitar mulheres aparentemente mortas (Gentil Carisendi), os casos de amizade são exemplares (Tito, Sofronia, Gisippo, *messer* Torello e Saladino) e até mesmo uma guardadora de ovelhas pode resistir por muitos anos aos maus tratos de um marquês com enigmático distanciamento (Griselda). O eco dantesco da tensão ideal e espiritual dos «espíritos magnos» do limbo e das almas magnânimas do «paraíso» encerra o percurso do grupo de narradores que da morte (o «horrível começo») renasce para a vida (a «planura deleitosa»). De Ciappelletto, definido como o pior homem que já nasceu na terra, a Griselda, a mulher mais benévola e enigmática, é necessária uma metamorfose para olhar o futuro com esperança e para imaginar um novo começo.

Os estudos eruditos e *Corbaccio*

Nos anos seguintes a *Decâmeron*, Boccaccio dedica-se às obras enciclopédicas escritas em latim e ao estudo dos clássicos. *Zibaldone Magliabechiano*, que contém apontamentos e transcrições, confirma o estudo destes anos, enquanto as cartas (em latim e em língua vulgar) conservam os vários desdobramentos dos seus estudos humanistas. Entre 1349 e 1367,

escreve *Bucolicum Carmen*, uma coletânea de 16 écloas compostas à semelhança de Virgílio, por sua vez reproposto nesses mesmos anos por Petrarca. Além de um inventário da cultura geográfica clássica (*De Montibus, Silvis, Fontibus, Lacubus, Fluminibus, Stagnis seu Paludibus, et de Nominibus Maris Liber*, 1355-1360), Boccaccio, entre 1355 e 1373, dedica-se a *De Casibus Virorum Illustrium* (uma compilação de biografias de homens ilustres) e, a partir de 1361, a *De Mulieribus Claris* (compilação de biografias de mulheres ilustres). *Genealogie Deorum Gentilium*, composto em diferentes fases entre 1350 e 1372, é um tratado em latim de mitografia, dividido em 15 livros. Cada livro encerra um prómio que apresenta a divindade escolhida e introduz uma reflexão moral, religiosa e histórica correspondente ao exemplo mitológico. O projeto humanista é notório pelo mosaico das fontes, que, de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) a Petrarca, compreende quase 200 autores latinos e médio-latinos.

A última obra criativa do escritor em língua vulgar é *Corbaccio*, escrito entre 1355 e 1366-1367, e tem por base o sentimento misógino radical. A palavra «Corbaccio» tanto pode provir do vocábulo «corvo», ave de mau agouro, como do latim *corba*, palavra obscena sinónima de «vulva», ou ainda do espanhol *corbacho*, «chicote». Nas duas últimas hipóteses tratar-se-ia de uma referência ao tema exposto, que expõe, por um lado, o amor senil do autor por uma viúva (para o latim «corba») e, por outro, a invetiva severa ou «chicotada» contra todas as mulheres (do espanhol «corbacho»). *Corbaccio* surpreende o leitor de *Decâmeron* porque interrompe uma linha narrativa que, até esse momento, reconhecia no amor pelas mulheres um dos fulcros mais vitais e positivos do imaginário de autor. Aqui, o amor, especialmente em idade avançada, é interpretado segundo uma chave de leitura moralista, na convicção da sua danosa inutilidade. De facto, a narração desenvolve-se como um tratado, com um objetivo claramente didascálico ético-religioso: demonstrar a perigosidade que se esconde atrás da falsidade do género feminino.

Ao inverter em maneira paródica toda a retórica do amor cortês, o escritor giza o retrato da mulher mais feia e repugnante que um homem possa imaginar. Porém, a confirmar o sereno e consciente interesse pelo fresco decamerónico fica-nos a imagem de Boccaccio curvado sobre o manuscrito das suas novelas para as retocar e também para ilustrar a humanidade livre, viva e diversificada que anima as páginas da sua e da nossa imaginação.

*As formas do conto breve, p. 669; Geoffrey Chaucer, p. 681;
O enciclopedismo, a literatura científica e de viagem, p. 688;
Historiografia e crónica, p. 692;
Depois de Giotto: Florença, Rimini, Bolonha, Pádua, p. 800;
Florença. A peste negra de 1348, p. 825.*

GEOFFREY CHAUCER

de Elisabetta Menetti

Geoffrey Chaucer é o primeiro escritor inglês que experimenta quase todos os géneros literários e que reelabora de novo os modelos oferecidos pela tradição literária continental (francesa e italiana) e as novas tendências culturais da Inglaterra medieval. A inovação estilística e linguística deste poeta favorece também a maturação da língua literária nacional (o Middle English) num momento histórico de grande instabilidade política (o início da Guerra dos Cem Anos 1337-1437), social, religiosa e económica. Chaucer imprime uma mudança radical no cânone literário inglês, impondo-se assim como o primeiro modelo da literatura do seu país.

Dados biográficos

Geoffrey Chaucer (1340/1345-1400) nasce, em Londres, de mercadores que exercem o comércio do vinho e da lã no florescente porto comercial de Ipswich. O próprio nome da família traz impresso o ofício do artesanato ligado ao comércio da lã: Chaucer deriva de *chausses*, isto é «calças de lã». Em 1357, entra na corte real inglesa como pajem de um dos filhos de Eduardo III (1312-1377, rei desde 1327) e, em 1367, torna-se escudeiro do rei. São os anos de estudo e de aprendizagem poética. A sua primeira formação baseia-se nos textos mais importantes da cultura medieval europeia: as obras enciclopédicas dos padres da Igreja, os poetas latinos (especialmente Boécio) e os autores médio-latinos europeus, de Alain de Lille a Marciano Capela, Geoffrey de Vinsauf, Geoffrey de Monmouth, a *Roman de la Rose*, o romance enciclopédico francês que condensa toda a cultura cortês e cavaleiresca do século precedente. De facto, a cultura inglesa do tempo é francófona, monástica e médio-latina: na corte escreve-se e fala-se em francês e, segundo a teoria cristã, a arte deve ter um objetivo educativo e moral. Também são os anos do nascimento de um novo movimento filosófico, representado por

Guilherme de Ockham (c. 1280-c. 1349), e de um novo sentimento reformador religioso, promovido por John Wycliffe (c. 1320-1384), que levarão à rotura com a igreja oficial de Roma. A crise com França e o início da Guerra dos Cem Anos contribuem para abrir uma fratura entre Inglaterra e o continente, enquanto se consolida o sentimento de identidade nacional. O inglês medieval começa a prevalecer sobre o francês, língua então considerada inimiga. Obras latinas, médio-latinas e francesas são traduzidas em inglês pelo próprio poeta, que demonstra ser a síntese desta estratificada cultura: conhece as quatro principais línguas da cultura europeia (inglês, francês, latim e italiano), apoderando-se rapidamente das formas, dos estilos e do imaginário das tradições literárias francesa e italiana. Ocupa-se também de ciência: medicina, alquimia, astrologia e astronomia.

A obra narrativa de Chaucer pode ser dividida em três filões principais: o poema onírico (*The Book of the Duchess*, *The House of Fame*, *Parliament of Fowls* e *Prólogo à Legend of Good Women*), o romance (*Troilus and Criseyde*) e a antologia de histórias (*Legend of Good Women* e *Canterbury Tales*).

O projeto de Chaucer é claro desde o início: promover a língua vulgar inglesa como nova língua literária nacional. Inspirado em *Roman de la Rose*, que traduz também parcialmente, *The Book of the Duchess* (*O livro da Duquesa*), poema composto no final de 1369 por ocasião da morte de Branca, duquesa de Lencastre, é a sua primeira obra. Nesses anos, Chaucer consolida a sua vida: casa-se com uma donzela da região e entra ao serviço do duque de Lencastre (João de Gante 1340-1399), cujo filho subirá ao trono em 1399 com o nome de Henrique IV (c. 1366-1413); esta amizade assegurará ao poeta uma vida folgada. Entre 1372 e 1373, Chaucer é enviado a Itália em missões diplomáticas, mas a viagem a Itália será sobretudo uma ocasião cultural e literária. Conhece pela primeira vez diretamente as obras dos grandes escritores e poetas do século XIV italiano (Dante, Petrarca e Boccaccio). Um eco da sensibilidade do poeta inglês em relação à reconhecida grandeza dos três poetas italianos está em *Canterbury Tales*: Uma personagem-narrador (o clérigo-estudante) recorda um encontro com Petrarca e a novela de Griselda, atribuída erradamente ao poeta de *Canzoniere*. Na realidade, trata-se de um exemplo emblemático da ampla circulação manuscrita da tradução latina de Petrarca da última novela de *Decâmeron*, de Boccaccio (precisamente a de Griselda), intitulada de maneira diferente: *De Insigni Obedientia et Fide Uxoriam*. Além disso, reina a incerteza sobre o verdadeiro conhecimento direto de *Decâmeron*, enquanto se pode provar o conhecimento das obras de Boccaccio que precedem

a obra-prima, como *Filostrato*.

De regresso a Inglaterra em 1374, Chaucer é nomeado inspetor das alfândegas do porto de Londres: cargo que manterá durante 12 anos. Entretanto, realizará ainda missões diplomáticas por conta da coroa inglesa na Flandres (1376-1377), em França (1377) e em Itália, em Milão, em 1378. Nestes anos, vividos como «agente da alfândega», Chaucer não abandona a poesia, mas continua a compor: escreve mas não conclui o poema *The House of Fame* (A Casa da Fama), escreve o poema breve *The Parliament of Fowls* (O Parlamento das Aves) e, cerca de 1385, conclui o amplo romance em verso *Troilus and Criseyde*. Ainda nestes anos é importante a tradução em inglês de *De Consolatione Philosophiae*, de Boécio.

A partir de 1386 Chaucer muda novamente de vida: demite-se da inspeção das alfândegas e retira-se para Kent, onde é eleito como juiz de paz e representante do Parlamento do condado. Neste período, amadurece o projeto de *Canterbury Tales* (Contos de Cantuária, 1387).

Chaucer é um estudioso capaz de viver no mundo, experimentando condições de vida sempre novas. Filho de mercadores, assume simultaneamente várias figuras: a de intelectual da corte, a de homem de armas contra os franceses, a de viajante e, finalmente, a de membro do Parlamento. São experiências que alimentam não só o imaginário literário deste narrador enciclopédico, mas que demonstram uma índole viva, móvel e original. É o primeiro a experimentar quase todos os géneros literários em poesia e em prosa, inventando novos esquemas métricos: escreve poemas elegíacos, filosóficos e de amor (como *The House of Fame* e *The Parliament of Fowls*), romances (*Troilus and Criseyde*), *fabliaux*, contos com as conotações mais diversas (*Canterbury Tales*) e muitas traduções em inglês do latim e do francês. Com as suas obras imprime um primeiro impulso à laicização da literatura, promovendo o inglês de Londres como língua literária e de criação. As suas atividades não ficam por aqui: além de compor um dos textos que será incluído entre as obras-primas narrativas do século XIV europeu, Chaucer é nomeado superintendente das construções reais no Palácio de Westminster e na Torre de Londres. Ocupar-se-á até à morte de construções e de restauros em Londres, para onde se transfere na véspera de Natal de 1399, pouco antes de morrer. É sepultado na Abadia de Westminster, a 25 de outubro de 1400.

As obras oníricas e o romance

A obra mais antiga, *The Book of the Duchess* (1369), escrita em dísticos

octossilábicos, é dedicada ao sonho. O escritor imagina-se como um leitor que sofre de insônia e que emergiu na leitura da história de Ceice e Alcione, de Ovídio (história da morte do marido e do sonho da mulher). Mas os pensamentos, nascidos da leitura, deslizam numa dimensão onírica rica e irresistível, que, no final, revela ao protagonista a morte da duquesa e, sobretudo, a sua veia narrativa e poética.

Escrito por ocasião da morte da duquesa de Lencastre, *The Book of the Duchess* é uma espécie de elegia que narra a dor do protagonista, que retira da experiência onírica a força para aceitar a cruel revelação da Fortuna, soberana das vidas humanas. Mas é também a história de um leitor-sonhador que encontra as razões da sua vocação literária. No sonho é um cavaleiro negro que revela ao leitor a sua história, de modo metafórico e alusivo. O sonhador encontra-se assim imerso na atmosfera dos romances, que na dimensão fantástica se mostram reveladores de realidade. Assim, o sonho e o fantástico juntam-se na determinação da experiência humana e criativa, revelando ao poeta, insone e sonhador, as ambivalências do espírito humano, suspenso entre amor e morte.

The House of Fame (1380), poema em dísticos octossilábicos, está incompleto e é organicamente complexo: reflete não só a influência de Macróbio e da literatura latina mas também as novas influências italianas, especialmente das obras de Dante, Petrarca e Boccaccio. É a descrição de um sonho em que o protagonista visita, ao jeito de Dante, um mundo imaginário, seguindo uma lógica onírica fragmentada e uma dimensão literária intertextual, rica de citações literárias. No centro do poema está a reflexão sobre dois temas fundamentais: Amor e Fama.

Maior coesão estrutural revela *The Parliament of Fowls*, obra realizada em 699 versos, formados por estâncias de sete decassílabos. Também aqui o protagonista se descreve como um leitor, imerso na leitura do texto onírico clássico: *Somnium Scipionis*. Aqui, Chaucer retoma o género da visão de amor, já experimentado pelos poetas italianos, onde regressa a cenografia do *locus amoenus* e o debate sobre os temas principais ligados ao sentimento amoroso. Neste sonho, são as aves que tecem o diálogo no dia de São Valentim sobre os temas próprios da tradição clássica e cortês, criando um coro sugestivo e poético.

Da leitura das obras juvenis de Boccaccio (*Filostrato* e *Teseida*) provém a inspiração para a forma ampla do romance, que se realiza em *Troilus and Criseyde*. Romance complexo e rico de matizes psicológicos, contém também

muitas reflexões filosóficas sobre o destino humano, retratado por vezes também com uma viva veia cômica e realista. Troiolo, o protagonista masculino, encontra-se envolvido numa multiplicidade de ações que o confundem e tornam inativo. Ao enfrentar as dificuldades que terá de enfrentar por amor da bela Criseida, Troiolo mostra mais a vocação do poeta do que a têmpera do herói. É o primeiro sopro lírico do monólogo interior, construído sobre as notas de Petrarca, que amadurecerá mais tarde no drama isabelino.

Os contos: *Canterbury Tales*

A contemporaneidade explode em *Canterbury Tales*, que absorvem num contexto narrativo de viagem (a viagem dos peregrinos) todas as figuras da sociedade, captadas ao vivo na sua realidade linguística: o taberneiro, o cavaleiro com o filho escudeiro e um pajem, uma priora, uma freira capelão com três padres, um monge beneditino, um frade mendicante, um mercador, um estudante de Oxford, um magistrado, um *allodiare* (ou seja, um proprietário de terras, livre, sem título nobiliário), um vendedor de tecidos, um carpinteiro, um tecelão, um tintureiro e um estofador, um cozinheiro, um marinheiro, um médico, uma mulher de Bath, um pároco, um camponês, um moleiro, um provedor, um feitor, um beleguim (ou seja, um oficial de justiça do tribunal eclesiástico), um vendedor de indulgências.

Os contos de *Canterbury Tales* estão escritos em dísticos heroicos, exceto dois, que são em prosa: o relato de Melibee (uma tradução quase literal de um tratado francês) e o relato do pároco. Os contos são emoldurados por uma história, que é introduzida no prólogo geral: na estação primaveril, um grupo de peregrinos dirige-se para o santuário de Cantuária (onde está sepultado Thomas Becket, mártir nacional) e para numa estalagem (*Tabard Inn*) de um subúrbio de Londres (Southwark, na margem sul do Tamisa). O taberneiro propõe aos peregrinos que contem duas histórias cada um durante a viagem de ida e duas durante a viagem de regresso do santuário: *Canterbury Tales*. Quem tiver contado as histórias mais divertidas ou instrutivas terá como prémio uma ceia, paga pelos outros. Das personagens apresentadas no prólogo contam as histórias o cavaleiro, o moleiro, o feitor, o cozinheiro, a mulher de Bath, o frade, o beleguim, o estudante, o magistrado, o mercador, o escudeiro, o *allodiare*, o médico, o vendedor de indulgências, o marinheiro, a priora, o monge, um dos padres, a segunda freira, o criado do cónego, o provedor e o pároco. Entre eles encontra-se o próprio Chaucer, que recita uma poesia em *laissez* («Ser Topazio») – rapidamente interrompida pelo taberneiro por ser

demasiado aborrecida – e o conto de Melibeu. No prólogo geral, a voz do narrador é a de Chaucer, que se imagina a viajar com os peregrinos e a anotar de vez em quando os seus *contos*. A recolha encerra depois com uma despedida, dirigida aos leitores, onde o autor parece desculpar-se pelas obras que escreveu anteriormente (dos primeiros poemas oníricos aos contos), recordando com orgulho apenas as obras homiléticas, hagiográficas e morais. Entre o prólogo e a despedida estão os *contos*, recolhidos em dez fragmentos de várias dimensões e ligados entre si pelas referências metanarrativas da história que os enquadra. No entanto, não existe o fim da última: os peregrinos não chegam a Cantuária e não voltam para trás. As quatro histórias – declaradas no prólogo – são reduzidas a uma, no máximo duas, por cada peregrino. Finalmente, cada história é precedida por um prólogo breve que enquadra a cena e a personagem-narrador.

A ficção literária de *Canterbury Tales* mostra reger-se pela dupla função da voz narradora. Há o autor, Chaucer, que apresenta a obra e que, no final, surpreendentemente a rejeita, juntamente com todas as suas obras que não mostram uma finalidade pedagógica e cristã suficiente. E há as 29 personagens-narradores que, animadas por personalidades diferentes e bem delineadas, dão vida a contos muito variados e articulados. A estrutura da história com moldura não é certamente nova na literatura medieval: o ilustre precedente de *Decâmeron*, de Giovanni Boccaccio (1313- 1375), podia sugerir a estrutura de base. O relato permite ao autor a introdução de personagens e a organização ordenada da sucessão dos diversos contos. É um pretexto literário para encenar uma representação quase teatral do conto oral: uma espécie de celebração da oralidade dos temas e das tramas narrativas, que constitui a raiz comum a todos os contos ocidentais e orientais da época medieval.

Como Boccaccio, também Chaucer faz reviver nos seus *contos* a diversidade da vida, a multiplicidade de caracteres através de um amplo leque de formas narrativas. Os contos acolhem os temas, os estilos e as estruturas mais diversas: histórias trágicas e cómicas, com ambientes contemporâneos ou antigos, somam-se a contos exemplares, a uma lenda sacra (o conto da priora, *Prioress' Tale*), a uma vida de santa (o conto do martírio de Santa Cecília pela segunda freira, *Second Nun's Tale*), à história de um galo com célebres dotes canoros (*Chauntecleer*), de uma galinha e de uma raposa, ao sermão e à sua inversão (o antissermão do vendedor de indulgências), até ao conto com matizes maravilhosos e orientais do escudeiro.

Rico de retratos é o prólogo geral, que descreve de maneira realista, pungente

e irónica os narradores. A este prólogo geral fazem de contraponto os prólogos dos contos, que, de diferentes dimensões, tentam retomar as características do narrador para introduzir o tema que será narrado. Os peregrinos, provenientes das muitas categorias sociais, desafiavam-se e afrontam-se por vezes duramente. O moleiro, obviamente, irrita-se com o feitor, enquanto o taberneiro se inflama contra o vendedor de indulgências e contra o pároco. O cónego abandona a companhia, porque o criado, demasiado loquaz, está a revelar os seus segredos. Depois, algumas vozes distinguem-se do grupo, como a mulher de Bath ou a freira. É dada uma grande atenção aos pormenores, como acontece na descrição minuciosa do vestuário, capaz de exprimir a personalidade e o estatuto da personagem. Por exemplo, o cavaleiro veste «um casaco de fustão, ainda manchado pela armadura», o escudeiro veste uma «casaca curta com mangas compridas e largas», o monge tem as «mangas com bordos de pele», enquanto o frade se veste com uma capa de lã, «que caía redonda como um sino acabado de fundir». Particularmente mordaz é a apresentação do vendedor de indulgências, onde Chaucer atinge um dos momentos mais altos da sua veia poética e narrativa. O carácter ambíguo e malandro deste falso pregador projeta-se na cabeleira («cabelos amarelos como cera»), nas maneiras falsas e embusteiras.

A irrupção da história contemporânea é evidente sobretudo na sátira anticlerical, em que emergem as expressões deixadas pela experiência do movimento dos *Lollards* contra as prepotências do clero local. Assim, em *Canterbury Tales*, surgem as diversas personalidades do mundo eclesiástico: o monge, a freira, o frade, o pároco e o ambíguo vendedor de indulgências. Entre estas figuras sobressai também a astuta mulher de Bath, que profere um discurso em tom popular e de taberna, mas com conteúdos religiosos extremos. No centro do longo prólogo (ou pequena oração) da mulher estão os dogmas da Igreja, como a virgindade oposta ao casamento («Em que mundo haveis visto o Altíssimo proibir expressamente o casamento? [...] E onde impôs alguma vez a virgindade?»), ou o casamento e a bigamia («Nunca na minha vida ouvi falar a este propósito de um número definido»). Mas a esta voz anticonformista e anticlerical junta-se a do pároco, que examina tudo dentro dos limites permitidos, em linha com a recente narrativa humanista exemplar italiana. O apelo do pároco é claro: não quer contar «fábulas» ou «disparates semelhantes», mas «argumentos morais e virtuosos». O último (e décimo) fragmento é um sermão sobre a penitência, que por sua vez contém um longo tratado sobre os pecados capitais, onde é muito forte a influência da tradição

homilética medieval. Trata-se, pois, de um circuito de vidas impresso na poliédrica variedade dos *Tales*, que se salda definitivamente no último apelo de Chaucer ao leitor: «No entanto, o nosso livro diz: “Tudo o que está escrito, está escrito para nosso ensinamento”. E é também essa a minha intenção.»

V. também: *A Inglaterra: a monarquia entre guerras e concessões*, p. 95;
A literatura do Além: viagens e visões, p. 591; *Dante Alighieri*, p. 632;
O romance, p. 656; *O Roman de la Rose*, p. 664;
As formas do conto breve, p. 669; *Giovanni Boccaccio*, p. 672;
O enciclopedismo, a literatura científica e de viagem, p. 688.

AS FORMAS DA PROSA

O ENCICLOPEDISMO, A LITERATURA CIENTÍFICA E DE VIAGEM

de Anna Pegoretti

Os séculos XIII e XIV assistem a uma ampliação notável de conhecimentos e horizontes geográficos. São produzidos muitos textos enciclopédicos que apresentam de forma estruturada, orgânica e geralmente divulgadora o património de conhecimentos da Baixa Idade Média; as viagens de peregrinação à Terra Santa recebem um novo impulso e abrem-se aos ocidentais os imensos territórios da Ásia. Protagonistas de ambas as experiências são as camadas mercantis e profissionais e os frades das ordens mendicantes.

O pensamento científico e o enciclopedismo da Baixa Idade Média

A aspiração a uma síntese totalizante que fez falar da Idade Média como a época enciclopédica por excelência atinge no século XIII o seu auge; um alargamento notável dos estudos e dos conhecimentos é devido, por um lado, a uma nova conceção, que se impôs no século precedente, da natureza como criação – objeto legítimo de estudo ordenado e conhecível onde são visíveis a marca e a própria imagem de Deus –, por outro, à progressiva aquisição do *corpus* dos textos aristotélicos e árabes. Assiste-se a uma crescente especialização e proliferam os tratados, quase todos latinos, dedicados a cada um dos ramos do saber: recordamos *Liber Abaci*, do pisano Leonardo Fibonacci (c. 1170-post 1240), a quem se deve a introdução na Europa dos números árabes. A este imponente alargamento das bibliotecas, com o contributo decisivo das universidades, segue-se a exigência de apresentar o saber de forma sistemática – no campo filosófico-teológico, as *summae* de Tomás de Aquino (1221-1274) são os exemplos mais clamorosos; vivamente sentida é a necessidade de obras de consulta e divulgação, a que se dedicam de imediato as recém-nascidas ordens mendicantes. Nasce, assim, uma série de

trabalhos de extensão e ambições diversas, destinados a uma apresentação orgânica e enciclopédica do saber, que constituirão a estrutura do saber durante muitos séculos. São textos que começam a fazer parte dos instrumentos normais de estudantes, professores, pregadores, mas que se dirigem também ao auditório citadino dos mercadores e profissionais liberais, necessitados de fontes de informação acessíveis sobre todos os aspetos da realidade. A sua estrutura é geralmente determinada por aquilo que se considera ser a ordem intrínseca das coisas e reflete uma visão precisa do mundo e da hierarquia entre as ciências. Na primeira metade do século XIII, ressaltam dois textos de grande sucesso, exemplos do género da «pequena enciclopédia» de divulgação: *De Naturis Rerum*, de Alexandre Neckam (1157-1217), e *De Proprietatibus Rerum*, de Bartholomeus Anglicus (c. 1190-c. 1250), muitas vezes em língua vulgar (em lombardo pelo notário de Mântua Vivaldo Belcalzer no início do século XIV) e reimpresso ainda no século XVII. O franciscano Bartholomeus propõe-se compendiar o número infinito de livros numa compilação que parte das questões teológicas (Deus, a Criação, etc.), para chegar a descrever todo o real: em *De Proprietatibus* encontram-se um bestiário, um lapidário, um tratado de medicina, outro de geografia, entre outros.

A mais vasta e importante enciclopédia medieval é *Speculum Maius*, do dominicano Vicente de Beauvais (c. 1190-1264), dividido em três livros: *Speculum Naturale* (uma descrição do cosmo marcada pelos sete dias da criação), *Doctrinale* (relativo a todos os domínios do debate científico, das artes liberais e mecânicas – por exemplo, a medicina – até à filosofia e à teologia), e *Historiale* (dedicado aos acontecimentos humanos das origens até meados do século XIII). Este imponente e sistemático florilégio é rapidamente reconhecido como a principal *summa* do saber da época e tem sucesso imediato, tornando-se um «supermercado» onde pregadores, professores e escritores se servem às mãos-cheias.

Liber de Natura Rerum, do dominicano Thomas de Cantimpré (c. 1201-1272) – a primeira enciclopédia naturalista desvinculada de questões teológicas, históricas e geográficas –, e *Derivationes*, de Ugucione da Pisa (? -1210), um dicionário enciclopédico de grande sucesso composto por palavras ordenadas alfabeticamente, ocupam uma posição particular. De um tipo também diferente, porquanto animadas por uma profunda vontade reformadora do saber e da sociedade, são as obras de Roger Bacon (1214/1220-1292) e de Raimundo Lúlio (1235-1316).

O enciclopedismo vulgar

Muitas das obras citadas gozam de grande divulgação também devido a numerosas vulgarizações; mas nos séculos XIII e XIV contam-se também compilações enciclopédicas concebidas diretamente em língua vulgar, em que a intenção divulgadora é perseguida também através da língua. Da primeira metade do século XIII é a francesa *Image du Monde*, de Gualtério de Metz, de que se conhece uma versão em prosa e uma em verso: dedicada à descrição do mundo e dos céus, é habitualmente acompanhada por esplêndidas ilustrações. Ainda em francês é *Tresor*, do florentino Brunetto Latini (pós-1220-1294), mestre de Dante (1265-1321), que viveu alguns anos em França após a derrota dos guelfos florentinos em Montaperti (1260). Enquanto no primeiro livro estão incluídas as descrições tradicionais da origem e composição do mundo e um compêndio de história antiga, o segundo livro é dedicado à ética; por sua vez, o terceiro livro trata de política e retórica e dirige-se aos destinatários de eleição de *Tresor*, ou aos representantes da classe dirigente empenhados no governo das comunas italianas. *A Composição do Mundo*, do misterioso pintor e escultor Restoro d'Arezzo (século XIII), concluído em 1282, é substancialmente um tratado astronómico-astrológico na língua vulgar de Arezzo, onde são apresentados os conhecimentos da astronomia aristotélica-ptolomaica não sem uma certa originalidade de abordagem, que se revela nas descrições ricas de imagens e numa espécie de laicismo científico que privilegia o conhecimento direto dos fenómenos.

As viagens ao Oriente entre a realidade e o maravilhoso

A época de florescimento do enciclopedismo medieval é também aquela em que o horizonte geográfico do Ocidente se alarga, sobretudo para leste. As viagens ao Oriente misterioso – lugar simultaneamente do paraíso terrestre e dos reinos maravilhosos e riquíssimos, como dos temíveis povos de Gogue e Magogue – multiplicam-se por obra das mais variadas personagens. Uma posição de relevo na história das viagens na Baixa Idade Média é ocupada pelos viajantes árabes, o mais célebre dos quais é Ibn Battuta (1304-1377), que visita em pouco menos de 30 anos todas as terras do islão, a China, a Índia e o Sudeste asiático (1325-1354). Entre os europeus contam-se sobretudo mercadores e frades pertencentes mais uma vez às ordens mendicantes, cuja súbita expansão, animada por uma forte vocação para a evangelização, é um dos fenómenos mais relevantes do século XIII que se manifesta desde as missões dos fundadores. As motivações na base destas expedições são

geralmente de tipo comercial, devocional ou político, e em mais de um caso estão reunidas; além disso, as exigências práticas misturam-se com o desejo de explorar terras desconhecidas. O resultado destas viagens é uma abundante e heterogénea literatura, em que relatórios geoetnográficos e conselhos práticos convivem com relatos de lendas e informações fantasistas divulgados por manuais e enciclopédias. Homens com cabeça de cão ou um único pé, animais de fábula e palácios cobertos de ouro quase nunca faltam nos relatos dos viajantes, que afirmam tê-los visto ou ter ouvido falar deles por pessoas dignas de crédito. O próprio Colombo (1451-1506) zarpará em busca de Cipango, onde Marco Polo (1245-1324) não tinha posto o pé, mas do qual tinha narrado as riquezas incríveis. Os *mirabilia* orientais têm o seu local de eleição sobretudo nas terras banhadas pelo oceano Índico, em cujas ilhas também os relatos mais precisos começam a tornar-se oníricos voltando, corroborados pela experiência, a alimentar os conhecimentos, os sonhos e a capacidade de expansão dos europeus.

Terra Santa e Médio Oriente

Os contactos consolidados há já algum tempo com o Próximo Oriente intensificam-se depois da terceira e da quarta cruzadas. Aos relatos das expedições militares, que se transformam em tratados bélico-políticos com o esgotamento da guerra, juntam-se e entrelaçam-se os *Itineraria Hierosolymitana* relativos às peregrinações aos lugares santos. Os autores destes textos são clérigos – com os frades mendicantes sempre na primeira linha, como o dominicano Riccoldo da Monte di Croce (c. 1243-1320), cuja viagem (1286-1287) é narrada em *Liber Peregrinationis*, e o franciscano Niccolò da Poggibonsi, que realiza a sua viagem entre 1346 e 1350, autor de *Libro d'Oltremare* –, ou representantes da classe dirigente especialmente mercantil, cujos relatos são geralmente desenvolvimentos dos livros de comércio em que são apontados os aspetos logístico-comerciais das viagens. Entre os autores destes «guias» encontra-se também Petrarca (1304-1374), que em 1360 recusa acompanhar um amigo em peregrinação por receio do enjoo, mas que elabora para ele *Itinerarium Syriacum* baseando-se exclusivamente na sua erudição livresca.

As viagens *ad Tartaros*

A exploração da Ásia para lá do rio Don e do Médio Oriente torna-se possível nos séculos XIII e XIV devido à expansão do Império Mongol e à *pax*

mongolica. Precoce é a presença das caravanas dos mercadores ao longo das rotas, a que se juntam os primeiros legados papais *ad Tartaros*, frades mendicantes enviados por Inocêncio IV (c. 1200-1254, papa desde 1243), preocupado com as incursões dos mongóis na Europa oriental. O primeiro documento fundamental destas viagens é *História Mongalorum*, do franciscano Giovanni da Pian del Carpine (c. 1190-1252), que partiu em 1245 e regressou dois anos depois perante a estupefação geral. O seu relato não é o de um embaixador, mas um tratado geoetnográfico em que os traços autobiográficos – fome, frio e medo – se misturam com um olhar acutilante e curioso, destituído tanto quanto possível de preconceitos. A aventura dos ocidentais na Ásia prossegue até 1368 (ano da queda do Império Mongol) através de um grande número de viagens de mercadores e frades: o franciscano Guilherme de Rubruck, que viaja de 1253 a 1256, o mais acutilante dos observadores enviados aos mongóis da Pérsia; Odorico da Pordenone (c. 1265-1331), que se desloca à Ásia entre 1318 e 1330, cuja *Relatio* é rapidamente divulgada em vulgar toscano pelo mesmo círculo de mercadores que traduzem *Milione*; João de Montecorvino, primeiro bispo de Khanbaliq, falecido em 1330; e Giovanni di Marignolli (século XIV), seu substituto, de quem nos ficou *Chronicon Boemiae*. Na vertente comercial, *Pratica di Mercatura* (c. 1343), «manual de referência» de Francesco Balducci Pegolotti (fl. 1310-1347), descreve as principais rotas de caravanas e tudo o que é necessário para enfrentar uma viagem considerada já habitual. Testemunho de exceção dos intercâmbios euro-asiáticos é também *Codex Comanicus*, uma espécie de dicionário latino-persa-cumano, que data das primeiras décadas do século XIV.

Milione

O mais célebre relato de viagem, *Milione*, de Marco Polo, de «Emilione», alcunha do ramo da família Polo, a que Marco pertencia, é realmente um texto evasivo.

O original, incompleto e perdido, foi redigido em franco-italiano em 1298 numa prisão de Génova, graças à colaboração do companheiro de prisão Rustichello de Pisa (século XIII), autor de romances cavaleirescos, que escreve materialmente o texto (não é de excluir que uma primeira redação fosse constituída pelos apontamentos de Marco). Nos primeiros 18 capítulos (o «prólogo») é narrada a história das viagens dos Polos e de Marco, que esteve afastado de Veneza durante quase 25 anos (1271-1295), a maioria passada na China; o resto do livro, cujo título original é provavelmente *Le Divisament dou*

Monde, é concebido como um tratado geográfico, uma descrição do mundo com vocação enciclopédica, em que Marco só intervém para garantir a veracidade do relato. Imediatamente traduzido em latim, em toscano e em veneziano, *Milione* tem um sucesso enorme e ao mesmo tempo ambíguo: enquanto as *mirabilia* das Índias oníricas de Marco são captadas como uma confirmação de conhecimento já adquirido, os relatos de coisas novas mas reais – por exemplo, o carvão e o óleo combustível – não são tidos como credíveis, e o livro será muitas vezes considerado como um texto de fantasia (por sua vez, as fingidas *Viagens* do inexistente John Mandeville, de 1355, serão tidas como credíveis precisamente porque são baseadas num conjunto de conhecimentos totalmente livrescos).

V. também: *Os grandes viajantes e a descoberta do Oriente*, pág. 196;
Giovanni Boccaccio, pág. 672; *Geoffrey Chaucer*, pág. 681.

HISTORIOGRAFIA E CRÓNICA

de Camilla Giunti

A escrita historiográfica e a crónica, inicialmente em latim, depois cada vez mais frequentemente em língua vulgar, florescem num ambiente citadino graças à atividade dos mercadores, notários e homens políticos dedicados à construção de uma memória coletiva. A narrativa histórica assume variadas formas, do diário de família à crónica de anais, da autobiografia à história universal. A historiografia em língua vulgar produz os seus frutos mais significativos em Florença, mas inclui obras de grande interesse também noutras cidades e regiões de Itália.

A memória coletiva e as suas formas

A produção historiográfica e de crónicas dos séculos XIII e XIV recebe um impulso decisivo das condições políticas, económicas e socioculturais dos principais centros da Península Itálica. O crescimento das cidades, com a afirmação da classe mercantil e o nascimento das comunas e das repúblicas marítimas, determina uma exigência de memória partilhada sobre a qual se irá apoiar a identidade das comunidades citadinas. A escrita memorial é praticada por diversas categorias de pessoas, como os notários, tradicionalmente ligados ao ato da escrita, os mercadores, particularmente ativos no registo de

recordações individuais e familiares, e os representantes das instituições, que se tornam portadores da memória coletiva transmitindo os factos do passado e conservando os testemunhos dos acontecimentos do presente.

A memória histórica encontra expressão numa notável variedade de formas que relatam os acontecimentos das famílias e das cidades: crónicas e livros de recordações, histórias universais e genealogias, anais e autobiografias. Diversos géneros convivem e contaminam-se nesta produção memorial de ambiente citadino, ora anónima, ora assinalada por uma marca de autor, ora friamente esquemática, ora caracterizada por uma escrita mais pessoal ou por um vivo espírito parcial.

A produção de memórias de família é notável sobretudo na Toscana, onde os livros de recordações constituem um património de informações demográficas e de notícias de carácter económico e político. Particularmente significativo é *Specchio Umano*, de Domenico Lenzi (século XIV), conhecido também como *Libro del Biadaio*: o registo dos preços dos cereais em Florença de 1320 a 1335 acolhe notícias sobre a política comunal e sobre acontecimentos correlativos, refletindo o ambiente caótico do mercado florentino. Também do século XIV é a chamada *Cronica Domestica*, de Donato Velluti (1313-1370), que, pensada para uma finalidade familiar, cruza a história da família do autor com os acontecimentos da comuna de Florença, para a qual Velluti desempenha algumas funções.

A escrita historiográfica neste período interessa-se pelo bilinguismo latim-língua vulgar. A historiografia nasce em latim e em algumas zonas, como na Itália setentrional, continua a ser produzida predominantemente naquela língua. Para a afirmação da prosa vulgar, favorecida pela urgência de os cronistas referirem de imediato o seu testemunho e atingirem um público de leitores não cultos, contribui sobretudo a prática das vulgarizações, que muitas vezes não são simples traduções, mas verdadeiras reelaborações atualizadas.

No âmbito da historiografia em latim, a obra mais importante do século XIII, também do ponto de vista literário, é *Chronicon Parmense*, do franciscano Salimbene de Parma (1221-1288), que regista uma grande variedade de notícias derivadas em grande parte da experiência direta do autor. Por sua vez, em Florença, entre as memórias citadinas em latim, produzidas a partir da segunda metade do século XII, refira-se *Gesta Florentinorum*, do juiz Sem Nome (início do século XIII), o primeiro historiador da cidade que é reconhecido numa lista de autores anónimos de anais. A cerca de 1200 remonta a anónima *Chronica de Origine Civitatis Florentiae*, baseada na lenda relativa

à origem *fiesolana* de Florença. Desta crónica temos a versão latina e diversas vulgarizações, entre as quais *Libro Fiesolano* (ou *Cronica de Quibusdam Gestis*)

Na segunda metade do século XIII, Florença inaugura a época da historiografia em língua vulgar, o que não exclui a persistência de produções simultâneas em latim.

Os cronistas florentinos

O século XIII florentino assiste a uma grande produção de crónicas com estrutura analista, ora anónimas, como a chamada *Cronichetta*, que abrange os anos desde meados do século XI a 1297, ora assinadas, ora de atribuição dúbia, como *Storia Fiorentina*, que, partindo das origens míticas de Florença, conduz a dissertação até 1286. Talvez da autoria de Ricordano Malispini (c. 1220-1290) até 1282, e do neto Giacotto para os últimos anos, a obra é considerada por alguns estudiosos uma cópia do século XIV do *Libro Fiesolano*, unida com um compêndio da crónica de Giovanni Villani (c. 1280-1348), que no século XIV é o principal modelo de referência para os cronistas italianos.

No século XIV é particularmente significativa *Cronica delle Cose Occorrenti ne' Tempi Suoi*, de Dino Compagni (c. 1255-1324). Trata-se de uma história municipal que, renunciando à moldura da história universal e superando o esquema dos anais, se concentra com envolvimento apaixonado na contemporaneidade (1280 a 1312) das coisas observadas e vividas pelo autor, homem da arte da seda e guelfo branco, que assume os mais altos cargos públicos em Florença dilacerada por lutas intestinas.

Para a afirmação da historiografia em língua vulgar em Florença é decisiva a obra dos Villani, uma família de mercadores cujos membros se revezam na composição de uma crónica cidadina. O guelfo negro Giovanni Villani, mercador e escritor, várias vezes prior, é autor de *Nuova Cronica*, em 12 livros, construída segundo o esquema dos anais da antiga tradição. Saindo das fronteiras de uma história municipal como a de Compagni, Villani insere-se na linha da tradição das histórias universais, fazendo começar a sua obra a partir da Torre de Babel. Os primeiros seis livros baseiam-se em narrativas lendárias, enquanto os últimos seis se centram na história de Florença no período de 1265-1348, ilustrada com episódios vividos e com a distanciação que se exige a um historiador. A *Nuova Cronica* tem um sucesso imediato, a tal ponto que, por morte de Giovanni, o irmão mais novo Matteo (1280-1363) continua a sua obra com 11 livros, que levam o registo de crónicas, até 1363. Filippo Villani

(1325-1405), filho de Matteo, continua a obra do pai até ao ano 1364.

Do último quartel do século XIV, que também tem uma produção rica de crónicas e diários, destaca-se *Cronica Fiorentina*, de Marchionne di Coppo di Stefano de' Buonaiuti (1336-1385), que começa com a criação de Adão e chega a 1385. Como os irmãos Villani, também Marchionne compila a crónica até ao último ano da sua vida, deixando-nos um texto em que convivem episódios lendários, factos ouvidos e acontecimentos vividos pelo autor.

As crónicas de fora de Florença e de fora da Toscana

A produção de crónicas interessa também outras cidades da Toscana, como Pistoia, Luca, Pisa, Arezzo e Siena, cujos episódios políticos se cruzam com os de Florença, e outras zonas da Itália central e meridional, onde a par da produção em latim emerge uma historiografia dialetal.

Fora de Florença assinala-se em particular *Storie Pistoresi*, relativa aos anos 1286-1348, notável pela prosa e pela técnica narrativa utilizadas no relato das lutas entre brancos e negros. Interessante pela escolha da forma métrica é *Cronica*, em tercetos, ao estilo de Dante, do notário Bartolomeo di ser Gorello (século XIV), que enquadra numa moldura alegórica a história de Arezzo desde a fundação até 1384. Em versos é composta também *Cronaca Aquilana*, de Buccio di Ranallo (c. 1295-1363), que expõe em quadras monorrimas de alexandrinos (métrica muito utilizada na literatura didascálica da época) a história de Áquila no período de pouco mais de um século, desde 1254, ano da fundação da cidade, até 1362.

Em Roma, onde o primeiro modelo narrativo é representado pela tradição de *Liber Pontificalis*, série de biografias dos papas, iniciada talvez a partir do século VI, entre vulgarizações, crónicas e histórias universais, distingue-se *Cronica*, do chamado Anónimo Romano. A crónica cobre os anos de 1325-1357 e é compilada, primeiro, em latim, depois, em vulgar romano entre 1357 e 1358. Conservou-se uma parte da redação em vulgar na qual, entre outras, com uma prosa fortemente expressiva, é narrada a *Vida de Cola di Rienzo*, ou seja, a breve e intensa parábola do tribuno da plebe que, fiel aos antigos ideais da Roma republicana e à utopia de uma profunda renovação política e social, governa a cidade em 1347.

A historiografia no âmbito românico

Também fora de Itália a produção historiográfica é bilingue e conhece a prática das vulgarizações como via para a afirmação das línguas românicas. A

historiografia vulgar francesa nasce em forma de verso na segunda metade do século XII, registando formas de contaminação entre os géneros literários, com uma referência especial à narração épica romanesca. Primeiro, memória da aristocracia, depois, voz do poder monárquico, desde o início do século XIII, a escrita historiográfica assume a forma de prosa e, no século XIV, afirma-se com uma fisionomia própria, livre de contaminações. O cronista mais significativo do século XIV francês é Jean Froissart (1337-c. 1404), autor de *Chroniques de France, d'Angleterre et des Pays Voisins*, dedicado aos acontecimentos de França, Inglaterra, Escócia, Espanha e Bretanha nos anos de 1327-1400.

Na região ibérica, um dos produtos mais relevantes da historiografia catalã, também pela notável cultura literária do autor, é *Crònica*, de Ramon Muntaner (1265-1336), relativa aos anos 1208-1328. Na zona castelhana assinala-se o projeto cultural de Afonso X, o Sábio (1221-1284, rei desde 1252), que promove a redação de *Estoria de España*, uma história universal de carácter enciclopédico. A historiografia portuguesa exprime-se em dois filões independentes, o de tradição régia e o de tradição aristocrática, onde se destaca *Livro de Linhagens do Conde D. Pedro* (1340-c.1344).

V. também: Giovanni Boccaccio, pág. 672.

TEATRO

TEATRO RELIGIOSO E TEATRO POPULAR NA EUROPA

de Luciano Bottoni

Durante o século XIII, «milagres» e «mistérios» ampliam os lugares da representação, saindo dos edifícios sacros, e concedem às culturas nacionais o uso da língua vulgar, sobretudo na descrição de situações realistas, que geralmente decorrem no espaço profano da taberna.

Corporações citadinas organizam em toda a Europa grandiosos espetáculos cíclicos. De episódio marginal do drama sacro, o teatro profano e popular cresce e emancipa-se. Em França afirma a sua liberdade inventiva com o «jogo» da Novella Fronda, que propicia a retomada do gosto burlesco e satírico.

«Milagres» e «mistérios» acolhidos na taberna

Um drama sacro como *Ludus de Antichristo* (século XII), na sua busca de efeitos espetaculares, acaba por sair da igreja preparando no adro, em estreito contacto com o público, o ambiente cénico e o movimento dos atores. A partir do século XIII, à ampliação do espaço corresponde no teatro religioso uma utilização cada vez mais frequente das línguas vulgares, progressivamente incrementada pela homilética – isto é, pela pregação do clero – e pelas culturas nacionais emergentes, cada vez mais independentes do latim.

Na área francesa, o primeiro documento em vulgar anglo-normando, *Jeu d'Adam*, remonta precisamente à segunda metade do século XII e pertence à tipologia dos «mistérios» (textos teatrais de tema bíblico). O espetáculo ou representação (daí o termo genérico *jeu*, de *ludus*) de *Mistero d'Adamo* coloca em cena a sedução de Eva por um diabo galante – «Tu sei tenerella e gentil cosa; più di rosa sei fresca...» – num paraíso terrestre disposto numa edícula ou palco decorado que, sob o olhar dos espectadores, deixa apenas visíveis os bustos dos protagonistas; por sua vez, à direita, abrem-se as portas do inferno

diante das quais confabulam os demónios.

Mas é *Jeu de Saint Nicolas*, de Jean Bodel, jogral de Arras, falecido devido à peste cerca de 1210, que marca uma emancipação quase definitiva em relação aos modos ainda paralitúrgicos do drama sacro. Neste «milagre», o prodígio dos furtos malogrados, celebrado pela hagiografia do santo, envolve um acampamento de sarracenos, o palácio do rei cristão e um campo de batalha, mas a partitura anima o seu ar realista sobretudo na taberna, lugar destinado aos populares, a malfeitores e ladrões, onde São Nicolau converte o taberneiro e os próprios ladrões do tesouro real argumentando nos seguintes termos: «Filhos de puta, estais todos mortos; as forcas já estão erguidas; a vossa vida acabou se não ouvis o meu conselho.»

Também uma taberna acolhe as peripécias na língua vulgar da Picardia do anónimo *Cortese d'Arras* (1228), que encena, equilibrando tons comovidos e alegre divertimento, a parábola do filho pródigo. Antes de regressar a casa de um pai rico e compreensivo, o jovem, vítima da paixão do jogo, cede às lisonjas de uma fingida donzela em conjura com o taberneiro: «Encontrámos um pateta e eu prometi amá-lo, mas primeiro julgo ser melhor sacar a bolsa que tem bem recheada.»

Ao culto Rutebeuf (fl. 1250-1285), jogral e autor satírico ativo na Paris de Luís IX (1214-1270, rei desde 1226), deve-se *Milagre de Teófilo* (c. 1265), cuja história parece refletir sob a forma autobiográfica as dúvidas, a exasperação e a revolta contra as injustiças da hierarquia eclesiástica. Demitido de todos os cargos pelo bispo, o humilhado Teófilo acaba por ameaçar o próprio Deus: «Ah! Quem o pudesse agarrar e bater-lhe como merece [...] Deus ofendeu-me, também eu o ofenderei.» Depois, cheio de ressentimento, pede a ajuda de um mago judeu, que o põe em contacto com o diabo. Num vale, o protagonista aceita abjurar a sua fé e trocar a alma pelo sucesso mundano; o diabo, como bom comerciante, só pretende letras de crédito bem «seladas», porque muitos o aldrabaram. Por isso, diz-lhe o seguinte: «Se alguém se dirigir a ti com humildade, responde-lhe com crueldade e arrogância.» Mas o bispo, subitamente, arrepende-se e Teófilo, ao entrar na capela de Nossa Senhora, dá voz à sua contrição; ao enfrentar Satanás, a Virgem materna não faz cerimónia; ele não quer restituir a letra e ela réplica: «E eu desfaço-te a barriga.» O final feliz prevê que o bispo mostre na igreja, para edificação dos fiéis, o insidioso contrato do diabo.

Corporações citadinas e representações cíclicas

Este milagre mariano inaugura um género ou subgénero de grande sucesso no século XIV: só no repertório de uma confraria de Paris contam-se 40 *miracles* – compostos entre 1339 e 1382 –, como testemunho de uma devoção a Nossa Senhora, que, com grande alarde de aparatos cénicos, envolvia toda a cidade.

Com a instituição da festividade do *Corpus Domini*, em 1311, ganha corpo também nos países anglo-saxónicos uma produção de textos em língua vulgar, os chamados *miracle plays*, que unificam «mistérios» e «milagres» em espetáculos ao ar livre, geralmente acompanhados por cortejos de procissões ou *pageants*. Para suscitar e orientar uma reflexão sobre toda a história da redenção da humanidade, o ritual dos espetáculos é confiado às corporações cidadinas – as *guilds* – que organizam ciclicamente as representações a partir do pecado original até ao Apocalipse. O ciclo mais antigo, entre os documentados, pertence à cidade de Chester e compreende 25 textos que remontam a 1327; outros 48 textos surgem no *corpus* de York, de cerca de 1350, marcado por um vigoroso gosto realista. Nos países ibéricos, o teatro vulgar do *auto* ou *representación* desenvolve-se sobretudo no tema natalício dos Magos, mas a sua evolução tardia fica bloqueada, durante todo o século XIV, na estrutura com um único ato, pouco diferindo dos esquemas do drama litúrgico.

Pátria do teatro cómico e profano em língua vulgar é Arras, cuja intensa atividade comercial e artesanal, entre corporações laicas e confrarias devotas, sempre oferecera um válido apoio económico à cultura do espetáculo.

Afirmação e ascensão do teatro profano

O teatro profano, circunscrito até então aos episódios marginais do drama sacro, encontra o seu iniciador em língua da Picardia graças ao génio inventivo de Adão de la Halle (c. 1237-1287). *Jeu de la Feuillée* encena, para divertimento do público popular, um mundo alegre de burgueses conformistas, formalmente devotos, mas contentes em substância. Nesta festa de maio, que mistura personagens verdadeiras com criaturas imaginárias e chama a multidão presente a participar na ação-evento, Adão apresenta-se sobretudo a si mesmo: para ele é um momento crucial – confessa aos amigos e ao pai –, dado que decidiu, uma vez resfriada a paixão conjugal, deslocar-se a Paris para prosseguir os estudos. À representação do seu desencanto erótico, depois do esplendor da juventude («agora parece-me pálida e murcha»), responde a tacañez do pai, já diagnosticada por um médico que conhece bem a avareza dos habitantes de Arras, passados em revista um a um: o satírico elenco é

encerrado pelo glutão Haloi, disposto a saciar a fome com peixe podre. Os inchaços de ventre dos concidadãos comilões trazem à colação uma Dame Douché, tão afamada como retinta, alvo de piadas obscenas equívocas sobre os seus enredos entre as mulheres terríveis de Arras e os seus maridos condescendentes. Enquanto Adão, com o amigo Richesse, está a pôr a mesa, surge um monge vendedor ambulante a oferecer as relíquias de um santo que teria curado os dementes; mas é mandado embora porque todos aguardam a chegada da fada Morgana e do seu enamorado rei Arlequim.

Assim, dentro de um variegado tecido dramático – onde uma espécie de «metateatro» ao estilo da crónica convive com as tradições confessionais públicas do carnaval – o mestre Adão tira partido da total liberdade compositiva da trama para sobrepor os motivos fabulosos da tradição popular aos motivos «realistas» do espetáculo. Adão de la Halle, que se deslocou a Itália em 1282 no séquito de Roberto de Artois (1250-1302), afirma-se – junto da corte de Anjou de Nápoles – com uma composição de carácter pastoral, *Jeu de Robin et Marion*, enriquecida com canções e música que insere nas disputas amorosas de Marion, a maliciosa jovem camponesa que troça das propostas de um cavaleiro para se manter fiel ao seu Robin.

O renascimento da farsa e da sátira

No final do século XIII, a cultura teatral de Arras propicia também a representação cínica de *Le Garçon et l'Aveugle*, composição que alude ao género da farsa com o dinamismo de uma linguagem insolente e sarcástica; a vítima é um cego que a mendigar recolheu uma fortuna, mas que é despojado dela em cena por um jovem descarado. Este, em diálogo com o público, primeiro, bate-lhe, depois, trata dele aplicando-lhe no queixo o «esterco de um belo frango gordo», acabando por roubá-lo e deixá-lo nu, sem deixar de ter o prazer de lho dizer na cara.

Quanto às origens da farsa, alguns fazem-na derivar do *sermon joieux*, a desconsagrada e liberatória oração cómica pronunciada pelo clero menor nas festas dos loucos; outros consideram-na intrínseca à comicidade das pantominas dos jograis. Assim, a rápida série de cenas de farsa – os textos têm de 300 a 800 versos – nasceria da própria composição dos jograis, diferenciando as suas partes virtualmente contidas e moderando os seus excessos de gesticulação. É um facto que estas farsas são representadas – em alternativa a moralidades ou a alegorias edificantes – como entreatos cómicos nas pausas entre as várias sequências de «milagres» e «mistérios».

Género afim da farsa é a *sottie*, composição caracterizada por alusões polémicas e mordazes a acontecimentos contemporâneos, provocando frequentemente a intervenção dos censores.

V. **também:** *Cerimónias, festas e jogos*, p. 270.

A ITÁLIA DAS LAUDAS EM LÍNGUA VULGAR E A RECUPERAÇÃO DA TRAGÉDIA LATINA

de Luciano Bottoni

Os primeiros textos em língua vulgar tomam forma – no final do século XII – como «contrastisti» e «vanti» dos jograis; em vulgar exprimem-se também as laudas das confrarias com o seu grandioso repertório que vai de Pianto, de Jacopone, à «lenda» de São Tomás em Abruzos. Por sua vez, a cultura humanista recupera o género trágico, segundo os esquemas de Séneca e com alusões à contemporaneidade.

Primeiras composições em língua vulgar: «contrastisti» e «vanti» jogralescos

Só no final do século XII surgem em Itália textos em língua vulgar, que, estando ligados às composições jogralescas, os próprios clérigos não desdenham, não obstante a interdição oficial de escrever *dicerie* para os jograis. Têm as características dramáticas de monólogos/diálogos, na medida em que sugerem um ritmo preciso ou um movimento mímico-gestual e contêm didascálias orientadas para um possível destino cénico. Entre todos estes textos destaca-se, cerca de 1231, *Contrasto*, de Cielo d'Alcamo (século XIII), fazendo na região de Messina uma espécie de contracanto paródico à poesia provençal, que se encontrava no auge junto da corte de Palermo de Frederico II (1194-1250, imperador desde 1220). A «madonna» – destinatária do áulico *Rosa Fresca Aulentissima*, que lhe é endereçado pelo fogoso amante – afirma-se determinada a morrer ou a tornar-se freira em vez de se entregar, mas, apesar de tanta recusa hiperbólica, a inexpugnabilidade do seu «forte castelo» cede à primeira promessa de casamento que o homem lhe faz sobre um Evangelho subtraído a um padre. Cerca de 1260, na região toscana, encontra-se, por mérito de Ruggieri Apuliese de Siena (século XIII), um outro género jogralesco, o «vanto», que parodia a ênfase narrativa dos charlatães. Ao gabar os seus

conhecimentos e competências sobre as mais díspares artes, técnicas e ciências, Ruggieri desfia 237 versos numa ladainha de quadras monorrimas que não excluem nenhuma atividade: «Sei mais do que o ferreiro do martelo [...] e do que o rufião do bordel.» O génio jogralesco de Ruggieri – talvez um estudante universitário filho de um notário – vale-lhe um processo por heresia e o acusado não deixará de o encenar nas quadras de uma *Paixão*, em que o inocente enfrenta na primeira pessoa um tribunal eclesiástico, causticamente representado como o Sinédrio: «Perché mangiastù l'altrieri/ koi pattarini crudeli e feri,/ ke sonno peggio ke Giudei?»

A influência dos jograis na teatralidade da cultura do século XII é resgatada no final por São Francisco (1181/1182-1226), que não hesita em definir provocatoriamente os seus frades como jograis de Deus, *ioculatores Domini*.

Confrarias e laudas: de *Pianto*, de Jacopone, à lenda de *Sancto Tomascio*

A revolucionária espiritualidade franciscana, que em 1233 celebra a paz entre os lombardos e Frederico II com o *Aleluia!* dos cantores de laudas, depois de ser exaltada na mortificação da carne ou na penitência como caridade, chega depois às confrarias dos disciplinados que em Perugia retomam a prática de cantar louvores ao Senhor enquanto se autoflagelam. A inspiração popular da lauda é testemunhada pela própria evolução formal do seu esquema métrico: nascida como *laisse* monorrima, monólogo ou diálogo com ladainha, com os disciplinados adota o esquema da balada jogralesca em que a voz do solista (o ator protagonista) alterna com o coro (representando a comunidade dos fiéis), estimulando soluções de acentuado carácter dramático.

No século XIV contar-se-ão mais de 200 livros de laudas, predominantemente da Úmbria, depois de Orvieto, Áquila e Roma. Os textos encenam os episódios evangélicos típicos ou os episódios hagiográficos difundidos pelos dramas sacros. O resultado mais memorável encontra-se na lauda *Donna del Paradiso*, ou *Pianto della Madonna*, de Jacopone da Todi (1230/1236-1306). A lauda que envolve Maria, os judeus, João e Cristo transforma o antigo lamento pela morte de Deus na tragédia, ao mesmo tempo intimamente atormentada e universal, da mãe e do filho; a anáfora ressoa como um martelo: «Filho branco e vermelho! [...] Filho, mas abandonaste-me!»

O livro de laudas de Perugia conserva também um inventário da Confraria de São Domingos, que no ano 1339 faz a lista de todas as «*maserie*», roupas, barbas, objetos de cena, conservados para este tipo de dramaturgia em língua

vulgar, que tende a contrabalançar os temas profanos com os de inspiração devocional. Assim, verifica-se um progressivo enriquecimento temático/estrutural do repertório, juntamente com uma atenuação da tensão religiosa inicial. Entre os textos de Áquila, *Legenda de' Sancto Tomascio* dá cor, vivacidade e movimento à vida de São Tomás repartindo-a em três fases (infância/ investidura/ ensino) e passando do seu quarto para os salões feudais, da corte papal à imperial; entre as várias personagens não falta uma parteira, uma ama de leite e uma «prostituta». À ampliação da estrutura corresponde uma composição em prosa do texto. E esta monumentalidade de cenários, mecanismos e guarda-roupa seria transmitida às representações sacras no século seguinte.

A tragédia humanista dá início à recuperação do modelo de Séneca

À afirmação progressiva do teatro em língua vulgar, profano e religioso, corresponde a recuperação humanista da tragédia antiga, propiciada pelo achado por Lovato Lovati (1241-1309) – insigne jurista da universidade de Pádua – de um códice que inclui todas as tragédias de Séneca (4 a.C.-65 d.C.). O seu aluno Albertino Mussato (1261-1329), um notário empenhado contra todas as formas de tirania, compõe no modelo de Séneca e em latim *Ecerinis* (1314), arquétipo de um novo teatro trágico europeu. Com um enredo em torno da figura tirânica de Ezzelino da Romano (1194-1259) – um gibelino excomungado –, *Ezzelinoide* retoma a sua fama de ferocidade, ampliada também pelas lendas populares; a tragédia articula-se numa estrutura épico-narrativa que, alternando com o diálogo longos monólogos, os *récit* do núncio ao comentário do coro, cobre um período de 60 anos. Sem vínculos de lugar e de tempo, a história tem início com a terrífica revelação da mãe Adeleita, que confessa ao filho Ezzelino e ao irmão Alberico a sua origem diabólica, ou seja, os estupros que teve de sofrer por um hirsuto Lúifer, que deslizou sobre ela dentro de uma nuvem de fumo fétido. Em vez de ficar aterrorizado, Ezzelino afasta-se para proclamar o seu orgulho insensato e invoca os poderes do inferno para que «urdam maquinacões rapaces» prometendo: «A minha mão segura não tremerá diante de nenhuma destruição.» O tirano diabólico, secundado pelo ódio dos nobres e pelo «maldito furor do povo», enfurece insaciável, cegando a prole dos inimigos, arrancando «os genitais aos meninos»; nem as advertências de um frade – companheiro de Santo António de Pádua (1195-1231) – conseguem refrear o assassino, que se declara concedido por Deus ao mundo como ministro de morte e penitência e que, ao

mesmo tempo, como descrente lógico, objeta as invocações de misericórdia do frade: «Quem é este Deus, a quem sou mais querido do que muitos outros?» Assumindo a roupagem de um maquiavélico *ante litteram*, sugere ao irmão que finja ser seu inimigo para atrair à armadilha exilados e foragidos: «E que fé e piedade sejam palavras desconhecidas na nossa vida.»

A sua sede desmesurada de domínio – que antecipa *Tamburlaine*, de Marlowe (1564-1593) – conduzi-lo-á, depois de triunfos ilusórios, à morte do «lobo» raivoso. A chacina seguinte, que elimina o irmão, o «infiel» Alberico, ainda é mais horripilante: paga a ferocidade com a ferocidade e o horror de uma vingança tribal canibalesca, mas permite ao coro assegurar que, não obstante a sorte elevar por vezes os malvados, «a lei da justiça permanece eterna». Entoadada no registo grandioso do carácter sentencioso de Séneca é a voz dos elementos do coro quando, face ao furor ambicioso dos malvados, murmura a sua dolente sabedoria: «Assim é a vida, e o espírito voa sem nunca parar. Mesmo quando possui grandes coisas, o coração não se contenta: quer sempre mais.» A leitura pública da tragédia leva Mussato a uma coroação solene com mirto e hera pelo bispo e pelo reitor da Universidade de Pádua; mas, quando a cidade cai em poder de Marsilio da Carrara (1294-1338), o notário cultor de tragédias acaba desterrado em Chioggia.

Outra composição dramática, ainda em forma narrativa/dialógica, é encenada sem divisão de atos e em prosa latina por Ludovico Romani de Fabriano, sob o título de *Tragedia dell'Eccidio di Cesena*; o tema é fornecido pelo saque feroz que a cidade sofreu em 1377, devido à traição do legado pontifício Roberto de Genebra (1342-1394, antipapa desde 1378). Resta apenas um coro de *Cacciata di Antonio della Scala*, outro evento de atualidade – os Visconti retomam Verona em 1387 –, que inspira Giovanni Manzini della Motta (1350-1422). O último autor trágico do século XIV é Antonio Loschi (1368-1441), de Vicenza, cónego em Pádua como sucessor de Petrarca (1304-1374), que depois entrou ao serviço da família Visconti; com apenas 25 anos compõe a tragédia *Achilles* (1390), dialogando a mitológica história numa estrutura clássica. A ação é impulsionada pelo projeto de Páris vingar a morte de Heitor aproveitando-se do amor de Aquiles por Policena: uma promessa de casamento irá atraí-lo ao templo onde o herói cairá permitindo que o coro medite sobre a instabilidade da Fortuna. Efetivamente, o coro dá voz também ao medo que paira sobre as mudanças da fortuna que subvertem o destino de muitas senhorias de Pádua.

O ensino da música na época das universidades, p. 843.



ARTES VISUAIS

INTRODUÇÃO

de Anna Ottani Cavina

O último período da Idade Média, a Idade Média gótica, introduz uma relação privilegiada com a natureza, a vida, a realidade, depois das incursões irracionais e fantásticas da iconografia românica, mais inclinadas a representar híbridos, monstros, portentos e prodígios.

No vasto mundo neolatino, com o coração em França, é a cultura gótica que assume o papel de referência, organizando-se à sua volta um sistema do saber que se revelará fundamental para a cultura do Ocidente, que deste modo se liberta da última hegemonia bizantina, da sua estrutura atemporal e teocrática.

É este o eixo de desenvolvimento dominante.

Mas seria redutor, do ponto de vista da riqueza e complexidade deste mundo – falamos dos séculos XIII e XIV –, esquecer os laços que ligam a civilização do Ocidente à simbologia oriental e exótica e as contaminações formais, férteis e criativas, que brotam do encontro do legado clássico com a tradição decorativa da Ásia.

Émile Mâle (*L'Art Religieux de la Fin du Moyen Âge en France*, 1908) e, depois, Jurgis Baltrusaitis (*Le Moyen Âge Fantastique. Antiquités et Exotismes dans l'Art Gothique*, 1955) assinalaram a fragilidade de uma conceção eurocêntrica da Idade Média, dando destaque ao «dualismo perene que, mesmo na sua investigação da realidade, paira continuamente rumo a regiões distantes e quiméricas, e conserva até ao fim a sua universalidade».

Em pleno século XIV – são os anos triunfantes do gótico –, também no âmbito de uma geografia circunscrita e italiana, a retumbante confirmação de uma atração fatal entre as duas civilizações veio da vertente da história.

Qual foi a descoberta mais aventurada? Estamos em 1921. Para celebrar o sexto centenário da morte de Dante, o conde Pier Alvise de Serego-Alighieri, em Verona, tem a ideia extravagante de inspecionar a arca de Cangrande della Scala (1291-1329), cujo vaticínio profético tem largo espaço no «Paraíso» da *Divina Comédia* (XVII, 76-93).

A missão improvável de esclarecer o texto enigmático de Dante falha naturalmente, mas o túmulo revela-se pleno de surpresas, a começar pelos

dados antropométricos do grande mastim e senhor de Verona (um metro e 82 centímetros!), absolutamente anormal para os homens do seu tempo.

No entanto, o choque vem dos tecidos da roupa fúnebre, chegados à corte de Verona através do empório veneziano. Panos tecidos à maneira do brocado com lamelas de ouro, de origem islâmica, datáveis do início do século XIV, pouco antes da morte de Cangrande (1329). Técnica de origem chinesa, tecidos produzidos no Ilkhanate (tanto pela colocação como pelos pormenores do desenho), que viajaram ao longo da Rota da Seda.

A descoberta relança com força a ideia de uma Idade Média fabulosa e sem fronteiras, uma Idade Média do Ocidente que o Oriente não deixou de seduzir. A tal ponto que, diante da estátua equestre de Cangrande, anónima e misteriosa, colocada a coroar a arca, o então diretor do Museu de Verona escreve: «Surpreendia-me a relação invulgar, muito diferente da relação das estátuas equestres de tradição clássica e até germânica, entre Cangrande e o seu ginete proporcionalmente pequeno, unidos numa simbiose entre animal e guerreiro, que me faz sempre pensar, confesso-o, mais nos velozes cavaleiros da estepe do que na solenidade de Marco Aurélio no Museu Capitolino ou no cavaleiro de Bamberg.» (Lisisco Magnato, *Le stoffe di Cangrande; ritrovamenti e ricerche sui tessuti del '300 veronese*, 1983).

Construtores de catedrais

No entanto, nos séculos em que a Europa assiste ao processo de urbanização e de concentração dos interesses espirituais, temporais e intelectuais nas sedes citadinas, precisamente nos anos em que a cidade se torna o polo de atração e de relançamento do campo envolvente, é a construção da catedral que, em primeiro lugar, imprime uma nova marca, estilística e tecnológica, aos ideais do mundo ocidental.

Catedrais como *summae* do pensamento teológico e dos seus esquemas doutrinários complexos, catedrais como «imagens do mundo», que escultores e arquitetos plasmaram na pedra.

No plano político, são os anos da afirmação das comunas e das autonomias vividas a diversos níveis, mais acentuadas em Itália, onde a cidade coincide frequentemente com o pequeno Estado, não estando, por isso, submetida à autoridade do soberano.

Esquece-se por vezes o ritmo febril e a entidade das construções (uma igreja por cada 200 habitantes) realizadas no período de apenas dois séculos: «Só a França extraiu das suas escavações milhões de toneladas de pedras para

edificar 80 catedrais, 500 grandes igrejas e algumas dezenas de milhares de igrejas paroquiais. Em três séculos, a França transportou uma quantidade de pedras maior do que o antigo Egito em qualquer período da sua história.» (Jean Gimpel, *Les Bâisseurs des Cathédrales*, 1980).

A genialidade dos arquitetos-construtores, a retoma económica ligada ao relançamento do comércio e, naturalmente, a força impulsionadora da fé são os elementos que estão na origem da sequência de catedrais imponentes e extraordinárias em relação à cidade que se aperta à sua volta. É o caso da catedral de Amiens que, com os seus 7700 metros quadrados de superfície, é capaz de acolher toda a população de 10 000 habitantes.

Catedrais elaboradas e «falantes» em virtude das técnicas (frescos, ourivesaria, entalhes de marfim, miniaturas e, em seguida, vitrais e esculturas monumentais), que são «técnicas de expressão» de uma época, técnicas visuais que refletem o pensamento religioso e moral de uma sociedade em rápida evolução e em crescimento económico tumultuoso.

O triunfo do vitral, para dar um exemplo – favorecido pela função já não estrutural e de sustentação da parede, que na catedral gótica se torna diafragma e tela preciosa –, explica-se também pela relação com as doutrinas metafísicas de interpretação do universo, em que a luz (logo, o fulgor místico e colorido dos vitrais) tem uma importância absolutamente crucial (Enrico Castelnuovo, *Vetrate Medievali. Officine, Tecniche, Maestri*, 1994).

Este impulso construtivo apaixonante (conventos, abadias, basílicas, edifícios públicos, castelos) tem um compasso de espera que, idealmente, poderia coincidir com o sinal dramático e premonitório constituído pela derrocada da abóbada da catedral de Beauvais (1284, no norte de França), que com os seus 48 metros de altura detém o recorde no mundo medieval. Embora esta história seja obviamente mais complicada e o encerramento de muitas obras tenha que ver com outros fatores determinantes do início do século XIV (guerras, carestias, crise económica, o reaparecimento da peste na Europa).

Pintura e tradição da história

Neste ponto, se quisermos focar-nos no processo constitutivo de um cânone artístico ocidental nos séculos XIII e XIV, o papel da pintura revela-se fundamental e determinante quando se aproxima o colapso do Império Bizantino do Oriente e o fim do seu ciclo histórico.

Na pintura (e já antes na escultura), várias representações desvalorizadas pela história e ações localizadas num tempo e num espaço passados contrastam com

a rigidez hierática do ícone bizantino em que, por opção ideológica, se tende a equiparar filosofia e teologia, logo, a elaborar uma imagem eternamente válida, para lá da história, mais marcada por relações, simetrias e concordâncias do que por uma projeção da realidade e da experiência.

Há um pensamento de fundo que está na base do mundo ocidental tal como se define naqueles anos, e que é a consciência da história como recuperação da herança clássica e da Antiguidade Tardia, evidente sobretudo na escultura.

Mas o fenómeno central é análogo ao que caracteriza o mundo da literatura e está na origem de uma nova linguagem «vulgar», ligada a uma dimensão tátil e terrena do mundo, já não mental e transcendente, uma linguagem profundamente original na elaboração de formas clássicas, tardo-romanas, bárbaras, bizantinas. Em particular, para nos cingirmos à linguagem figurativa do Ocidente, do românico e do gótico, é a persistência de uma tradição cultural da Antiguidade Tardia que permite o relançamento das «artes monumentais». Em primeiro lugar, da arquitetura, memória da continuidade histórica que ativa o processo de racionalização da forma que está na base da arte de Giotto (1267-1337).

É Giotto quem marca na pintura europeia a saída da crisálida bizantina.

É Giotto quem imprime o timbre ocidental que caracteriza os mais altos valores criativos do final do século XIII.

E é Giotto quem impõe uma hegemonia cultural que deriva de um novo código das formas, destinado a ultrapassar as fronteiras da Toscana: o «império de Giotto» que, com base num «pintar suavíssimo e muito coeso» (a definição é do historiador Giorgio Vasari), toca a Úmbria e a Lombardia, Pádua e Rimini, Nápoles e Roma, regiões distantes e diferentes conquistadas por uma linguagem comum, em paralelo com a ação realizada por Dante na língua.

Dante e Giotto, pilares de um outono da Idade Média, em que o artista se afirma como personagem histórica, com uma visão precisa da religião e do mundo; e, em âmbitos mais específicos, com uma conceção renovada e subjetiva do espaço, da natureza e dos sentimentos.

Regresso à Idade Média

A perceção moderna da Idade Média é fortemente condicionada pelo filtro romântico, pela melancolia do exílio, pela ideia de um passado onde procurar refúgio para fugir ao presente. Um passado artesanal e pré-científico, permeado de religiosidade.

De facto, a revisitação desse mundo conheceu, a partir do Romantismo,

formas diversas consoante o tempo e os protagonistas (neogótico, nazarenos, pré-rafaelistas, Horace Walpole, William Morris, Augustus Welby Northmore Pugin, Eugène Emmanuel Viollet-le-Duc, Alfonso Rubbiani...).

Limito-me a recordar um episódio que esteve na origem, em França, do «*Retour au Moyen Âge*» que foi desencadeado pela abertura do Musée des Monuments Français, o museu que, em 1795, Alexandre Lenoir equipa em Paris, no convento dos Petits Augustins.

São os anos das pilhagens anticlericais da Revolução Francesa, quando os túmulos medievais dos reis de França são profanados na abadia de Saint-Denis e as estátuas arrancadas e quebradas. O cidadão Lenoir recupera e depois remonta imaginativamente, no convento agostiniano, carradas de peças e de esculturas violadas, conjugando paixão antiquária e sentido do pitoresco, em concordância com as autoridades revolucionárias e o desejo de preservar o património artístico.

O Museu Lenoir apresenta-se como uma sucessão de «salas de época» e de sepulcros recompostos entre os ciprestes dos caminhos do convento, onde o que conta não é apenas o fascínio por uma Idade Média filtrada pela nostalgia mas também a reintrodução ideológica de um passado que a revolução extirpara e que Lenoir reevoca no encantamento dos espaços sagrados e na libertação dos sentimentos, como recorda Jules Michelet (1798-1874), jovem historiador contemporâneo marcado por aquela experiência. «Ainda recordo a emoção, sempre a mesma e sempre viva, que me fazia bater o coração quando, ainda muito pequeno, entrava naquelas grandes abóbadas e contemplava aqueles rostos pálidos [...] O que procurava? Não sei: a vida de então, sem dúvida, e o génio dos tempos. Eu não tinha a certeza de que todos aqueles adormecidos de mármore estendidos nos seus túmulos não estivessem vivos [...] E quando passava na sala baixa dos merovíngios, onde se encontrava a cruz de Dagoberto, não conseguia libertar-me da ideia de que talvez tivesse visto Chilperico e Fredegunda a erguer-se da cadeira.» (J. Michelet, *Histoire de la Révolution Française*, 1989).

A EUROPA DAS CATEDRAIS

A CATEDRAL, IMAGEM DA CIDADE

de Tomas Fiorini

Na crise da Alta Idade Média, as cidades fecham-se no interior das suas muralhas e encontram na hierarquia eclesiástica o novo elemento unificador da sociedade.

A catedral torna-se o elemento central da paisagem mental dos habitantes.

Ali, os cidadãos encontram resposta para as exigências mais diversas: espirituais, políticas, económicas e representativas. A catedral expande-se juntamente com a cidade e manifesta o seu poder e ideais aos olhos do cidadão comum, das autoridades e dos viajantes.

A Alta Idade Média: a cidade procura proteção no bispo

A identificação entre catedral e cidade tem as suas raízes profundas na organização e nas vicissitudes da Igreja da Alta Idade Média. Após o édito de Constantino, em 313, as circunscrições eclesiásticas são desenhadas sobre as divisões administrativas do Império Romano, colocando-se à cabeça dos centros urbanos. A igreja do bispo assume a preeminência no seio do território, colocando-se como ponto de referência natural para as estruturas eclesiásticas da diocese. O crescimento do seu papel é acompanhado pela afirmação do santo titular, que é cada vez mais sentido como o protetor da *civitas*. Mas não estamos ainda perante um fenómeno de identificação da comunidade com uma única construção de prestígio, porque não são raros os casos em que o bispo se apoia em dois edifícios distintos, um habitualmente no centro do tecido citadino e o outro criado sobre o túmulo suburbano do santo protetor.

O conceito de catedral nasce na época carolíngia, quando à igreja em que é preservada a cátedra episcopal é agregado o capítulo, um colégio de eclesiásticos que tem a tarefa de ajudar e substituir o bispo no governo da diocese. A igreja que conserva as relíquias do protobispo, quando não coincide

com a sede do capítulo, é frequentemente confiada a uma ordem monástica, como acontece em San Zeno, em Verona, ou em Santo Ambrósio, em Milão, sem diminuir a relação entre o santo protetor e a comunidade de fiéis. A partir do século X, com a dissolução do aparelho estatal carolíngio, o bispo acrescenta à reconquistada preeminência no âmbito eclesiástico um papel de coordenação da atividade política citadina, face à incapacidade de os funcionários régios assegurarem a paz social e uma adequada defesa das ameaças externas. Como consequência, o bispo obtém frequentemente do imperador a concessão de amplos direitos jurisdicionais sobre a cidade e o respetivo território. Este fenómeno do reforço da figura do prelado é acompanhado e sustentado pelo pulular de lendas hagiográficas, de criações de míticos protobispos e de frequentes achados de relíquias e de corpos santos.

A Baixa Idade Média na Europa: catedrais do bispo, catedrais do rei

A partir do século XI, numerosas catedrais extraurbanas são transferidas para dentro das muralhas e, contextualmente, acelera, onde ainda não se tinha verificado, o processo de identificação da sede episcopal com a figura do protetor da cidade. Estamos perante um momento de viragem nas relações entre o bispo e os estratos eminentes da população urbana: da sua colaboração ganhará forma, num período de poucos anos, o regime dos cônsules, com que tradicionalmente se identifica o nascimento da comuna citadina. A partir deste momento, muda também a relação entre a igreja principal e a administração secular, com uma diferenciação progressiva da situação italiana da de outros países europeus.

Em França e em Inglaterra, a criação de comunas não chega a prejudicar o poder do clero local e não implica um grau de autonomia em relação à autoridade régia como acontece na Itália setentrional. Por isso, as magistraturas citadinas só em casos raros encontram força para impor as suas escolhas na construção. A construção e transformação das catedrais é da iniciativa do bispo ou do capítulo, que relegam as corporações citadinas para um papel marginal, quase sempre de simples cofinanciamento da empresa. Também existem igrejas colocadas diretamente sob o controlo régio, como a catedral de Reims, sede das cerimónias de coroação, a cuja reconstrução a burguesia citadina permanece totalmente estranha. No entanto, a catedral continua a ser a marca tangível do renascimento económico da cidade e a competição entre edifícios cada vez mais imponentes materializa o orgulho citadino. As associações de ofícios, bem como famílias eminentes, financiam a realização de capelas, cujo controlo

reivindicam, ou de partes mais reduzidas do edifício. Nesta atitude misturam-se ideais religiosos e intenções autocelebrativas, como mostram as representações das corporações nos vitrais de Chartres e de Burges. Outras vezes, o valor simbólico é mais escondido, mas não menos importante, como em Estrasburgo, onde as autoridades citadinas pagam a reconstrução de um portal junto ao qual costumam assinalar atos importantes. Estrasburgo é também a única catedral europeia que no século XIII assiste à afirmação progressiva das autoridades laicas, que, após um incêndio em 1298, põem a gestão das obras totalmente sob o seu controlo.

Em Itália, como na Europa, a reedificação de estruturas mais amplas do que no passado responde também a uma exigência funcional cada vez mais perceptível em cidades caracterizadas por um acentuado crescimento económico e demográfico. No interior das cidades medievais, marcadas por uma implantação densa e impenetrável e por ruas não empedradas, a catedral representa o único lugar amplo e seco onde podem realizar-se assembleias das associações de ofícios e os conselhos citadinos. Na catedral marcam-se encontros, fazem-se contratos e realizam-se compras e vendas e na velha catedral de São Paulo em Londres realiza-se mesmo uma feira de cavalos. Também os espaços exteriores são teatro da dimensão social da comunidade com o mercado que se realiza no cemitério e as representações sacras organizadas no adro.

As comunas italianas: a catedral, manifestação da política citadina

Em Itália, a situação parece mais complexa a partir do momento em que a fragmentação política permite às instituições comunais uma ampla autonomia, que se estende à criação de verdadeiras cidades-estados. Aqui, a ingerência dos laicos nas questões da igreja local é muito mais perceptível do que noutros locais, e na catedral convergem significados simbólicos de acentuada valência política. Esta fase de transformação é bem representada pelas vicissitudes da catedral de Modena, reconstruída a partir de 1099, em anos de ausência do poder episcopal. A decisão, tomada em conjunto pelos cidadãos e pelo clero, revive no relato da trasladação do padroeiro Geminiano, em cujas ilustrações, datadas de cerca de 1184, quando a comuna é já uma realidade, falta a figura do papa, do mesmo modo que o papel de Matilde de Canossa (c. 1046-1115) é redimensionado. A diferença em relação ao texto, em que as duas personagens estão representadas, é explicável com a vontade de sublinhar o contributo dos cidadãos de Modena. É possível identificar uma utilização política análoga da

imagem na luneta do portal de San Zeno, em Verona, esculpido por Niccolò (século XII) em 1136, mudando o significado de um espaço desde sempre reservado à celebração da função mediadora da Igreja. A identificação do padroeiro com a cidade e com os seus cidadãos em armas está bem representada pelo grande espaço reservado às insígnias da comuna, bem visíveis ao lado do santo vencedor do demónio. O valor da cena ainda é bem compreendido muitos anos depois, quando os novos senhores da cidade mandam pintar o escudo de um dos cavaleiros sobrepondo o seu símbolo, a escada, à cruz comunal.

A passagem gradual da administração episcopal para os cônsules contribui para que em numerosas cidades a primeira sede das novas magistraturas se encontre numa parte do edifício episcopal ou em locais anexos à catedral, que assim se torna o centro da política cidadina. É nos seus muros exteriores, por exemplo, que as primeiras medidas tomadas pelas instituições são tornadas públicas: em Perugia, é colocada uma epígrafe no campanário, cujos anexos servem num primeiro momento como sede comunal, enquanto em Orvieto, em 1221, a fachada acolhe as medidas contra a família Bovacciani. A catedral, e por vezes a praça em frente, é sede das reuniões públicas e das cerimónias mais importantes: na catedral de São Pedro, em Bolonha, são conferidas as licenciaturas do *studium*, é na catedral de Pisa que um representante das magistraturas cidadinas acolhe e obtém o juramento do novo podestade, e continua a ser aqui que, a partir dos anos 40 do século XIII, por ocasião da festa da padroeira, os chefes de família e os detentores de cargos públicos levam círios em procissão até ao altar de Nossa Senhora da Assunção. Esta cerimónia encontra-se também em muitas outras comunas onde os círios são levados em doação pelos representantes dos territórios do condado, em sinal de submissão à autoridade cidadina. O conjunto de edifícios em torno da catedral alberga depois os símbolos mais importantes da liberdade comunal: no batistério de Parma conserva-se a partir de 1248 o *carroccio* arrebatado aos cremonenses na batalha de Vittoria. Só em 1281 é entregue aos lombardos em troca do *carroccio* de Parma, antes guardado na catedral e, depois, desde o ano seguinte, no batistério. Também Milão conserva o seu *carroccio* dentro da catedral de Santa Maria Maior. Mas as duas cidades diferem por uma outra característica peculiar da urbanística comunal: a construção do palácio comunal na praça da catedral. Se, em Parma e Verona, o palácio comunal se situa numa praça própria, extremamente difundido é o caso oposto da partilha do mesmo espaço, físico e simbólico: além de Milão, recordem-se Novara, Brescia, Cremona,

Modena e muitas outras cidades da Itália centro-setentrional.

A Obra: instrumento de controlo

Assim, não surpreende que as comunas invistam grandes quantias de dinheiro e ponham à disposição a força coerciva das suas magistraturas para financiar os trabalhos de reparação ou reconstrução do principal edifício citadino. Instrumento privilegiado para este tipo de intervenção é a Obra, entidade designada para a direção e o controlo da construção e para a sua administração. Através de um controlo cada vez mais apertado desta entidade, frequentemente nascida no interior da administração eclesiástica, a comuna depressa se torna o único sujeito que pode decidir o rumo dos trabalhos. Assim, acontece que, em Orvieto, na década que decorre entre as duas interdições papais (1295-1303), os Signori Sette das artes apoderam-se da direção dos trabalhos e fazem dela um instrumento de consenso para a sua ação política. Em 1331, em Florença, a Obra de Santa Maria, já de composição mista, comunal e eclesiástica, é totalmente colocada nas mãos da maior das artes, a da lã. Mesmo no centro toscano, no decurso do século XIV, está bem documentada uma nova forma de participação cidadina na realização da catedral: a formação de comissões, em que também têm assento cidadãos comuns, para discutir as soluções que iam sendo propostas pelos responsáveis dos trabalhos. Um caso análogo é bem conhecido no final do século para a catedral de Milão. Também aqui, como em Florença, a Fabbrica del Duomo regista bem cedo a prevalência do elemento secular no seio das comissões.

São Petrónio, em Bolonha: a comuna constrói a sua «catedral»

Mas é a basílica de São Petrónio, em Bolonha, na sua unicidade, que assinala a maior evolução desta complexa relação entre a igreja local e a comuna. De facto, no final do século XIII, a subida ao poder dos guelfos Geremei conduz ao arrefecimento das relações entre instituições comunais, por um lado, e bispo e capítulo, por outro, como expressão da parte perdedora. Nasce então a ideia, que só se concretizou em 1390, de construir um «templo cívico». Tinham sido numerosas as fundações de «igrejas da comuna» desde o século XI, mais como sede da política dominante do que como lugar de culto, mas pelas dimensões grandiosas, pela colocação do palácio público na praça e pelo prestígio de que goza desde logo, São Petrónio supera todas as outras capelas para se colocar como alternativa à catedral de São Pedro. Embora nunca se tenha tornado realmente sede episcopal, São Petrónio será bem-sucedida na sua intenção de

substituir a verdadeira catedral no imaginário coletivo.

V. também: *Construir as catedrais: o estaleiro e as técnicas*, p. 716; *O gótico para lá dos Alpes*, p. 721; *Idade Média fantástica: portais, coruchéus, capitéis e pináculos*, p. 725.

CONSTRUIR AS CATEDRAIS: O ESTALEIRO E AS TÉCNICAS

de Tomas Fiorini

O estaleiro da catedral é o lugar onde as exigências espirituais se encontram com os limites tecnológicos e económicos do empreendimento.

No século XIII algumas inovações técnicas importantes, como as abóbadas ogivais e o corte em série das pedras, permitem poupar nos custos do empreendimento e ao mesmo tempo concretizam as aspirações a igrejas cada vez mais amplas e luminosas. Os edifícios desta época representam um desafio contínuo às capacidades dos construtores e aos seus conhecimentos técnicos.

Construir as catedrais: os problemas

Com o século XIII assiste-se, primeiro em França e depois em toda a Europa, a uma mudança sensível na organização dos grandes estaleiros. Já no século XII o contínuo aumento das dimensões das catedrais da Europa centro-setentrional tinha colocado os construtores perante dificuldades cada vez maiores. Não só as igrejas abaciais e catedrais tinham assumido dimensões inimagináveis, como os edifícios anexos se tornaram cada vez mais articulados. Basta pensar que, numa cidade de pequenas dimensões como Burges, o complexo episcopal cobria uma superfície de cerca de 6200 metros quadrados, e em Amiens chegava mesmo aos 8000. Uma primeira dificuldade era dada pelo transporte de enormes quantidades de pedra, muitas vezes em blocos de grandes dimensões, com implicações consideráveis nas despesas. Um outro problema era a falta de madeira, já abundantemente utilizada nos andaimes e cada vez mais difícil de encontrar em troncos suficientemente longos para cobrir as naves cada vez mais amplas. O desenvolvimento económico e demográfico em curso em todo o continente tinha levado a uma redução drástica das reservas florestais, que eram destruídas para dar espaço a novos campos de cultivo e para satisfazer a procura de habitações e utensílios de madeira.

O financiamento do empreendimento

O primeiro problema que se coloca aos construtores é o da utilização racional dos fundos e das matérias-primas. No século XIII difundem-se também na Europa unidades administrativas separadas, denominadas *Obra* ou *Fábrica*, com a dupla tarefa de encontrar e gerir os fundos e controlar os trabalhos no estaleiro. Em Itália, a *Fábrica* está geralmente submetida a um estreito controlo das autoridades comunais, mas na Europa, excetuando Estrasburgo, continua na maior parte dos casos sob o controlo dos cónegos, verdadeiros proprietários do complexo episcopal. Da forma de financiamento, doações ou entradas regulares, dependem a continuidade e a velocidade da construção. No caso de obras reais, como a *Sainte-Chapelle* ou o coro da basílica de *Saint-Denis*, os trabalhos gozam de um bom financiamento e são terminados em poucos anos; mais difícil é a situação quando a construção é dirigida por eclesiásticos ou pelas comunas. Nestes casos, a forte oscilação no fluxo de entradas leva a paragens por vezes prolongadas das atividades, que nos casos mais clamorosos requereram séculos para chegar ao fim. O contributo do bispo e dos cónegos quase nunca tem um carácter estrutural, consistindo no máximo na entrega temporária dos proventos de algumas rendas, e no caso de obras de longa duração é largamente insuficiente. Por vezes, o capítulo concede à *Fábrica* alguns direitos, como a prebenda de cónegos defuntos ou a imposição sobre as novas receitas. Outras importantes fontes de receita são as taxas senhoriais e os impostos comunais, bem como as ofertas dos fiéis que as autoridades eclesiásticas procuram atrair de todos as maneiras: desde a *inventio* de relíquias, que são levadas em procissão por toda a região, até à concessão de indulgências. Finalmente, há doações de famílias nobres e de associações profissionais que pagam a construção de capelas ou de elementos específicos da construção, como portais, pilares ou vitrais.

As inovações técnicas

No século XII a difusão das abóbadas de aresta com nervuras, já experimentadas anteriormente, permite distribuir as forças da cobertura por pontos distantes entre si – pilares e colunas – e substituir o muro intermédio por grandes vitrais. As nervuras, que são erigidas primeiro, apresentam diversas vantagens: funcionam como guias e suportes para o assentamento sucessivo dos panos, as partes em que está dividida uma abóbada de aresta, e mascaram as irregularidades na construção dos muros. Relativamente às abóbadas de berço do passado, que requeriam um apoio maciço durante toda a

fase de construção, as nervuras são os únicos elementos que necessitam de cimbres, que podem depois ser desmontados e reutilizados nas arcadas seguintes. Na França setentrional, a utilização destas abóbadas é acompanhada pelo desenvolvimento de arcobotantes, altos contrafortes exteriores ligados à nave mediante um arco de alvenaria. Longe de problemas de ordem estética, estes elementos têm a função de absorver e descarregar as forças que incidem nos pilares das elevadas catedrais capetianas, mas têm uma escassa utilização nos locais onde os edifícios atingem alturas inferiores. Com os estaleiros de Amiens, a partir de 1230, assiste-se a uma nova fase da evolução tecnológica medieval. Aqui, são utilizados, pela primeira vez de uma forma sistemática, blocos de pedra talhados em série, com a vantagem de acelerar a construção da parede. Dada a velocidade de colocação, é indispensável evitar tempos mortos nas fases de esquadria das peças, geralmente esboçadas já na pedreira, contribuindo para uma redução dos custos de transporte e para aumentar a especialização nos vários sectores da cadeia produtiva.

Sistemas de planeamento

Este sistema de funcionamento necessita de um planeamento cuidado que estabeleça com precisão formas e destinos de cada elemento singular. No início do século XIII, entre a Ilha de França e a Picardia nasce o projeto arquitetónico. Os sistemas tradicionais previam um planeamento geral e, à medida que os trabalhos avançavam, a definição mais precisa dos elementos singulares. A tradição românica consistia na realização de medições no terreno para fixar as dimensões gerais do edifício, para depois passar à articulação interna mediante proporções baseadas em figuras geométricas simples (*ad quadratum* ou *ad triangulum*). Para a definição de pormenores recorria-se a desenhos à escala natural, inscritos nos muros ou nos pavimentos da obra, ou ao uso de moldes como os utilizados por Guillaume de Sens (?-1180), em 1176, em Cantuária. Estas práticas continuam também ao longo da Baixa Idade Média, como testemunham a rosácea gravada em Soissons, pouco depois de 1200, ou a planta completa, em escala, da Liebfrauenkirche de Trier. Em Itália, o recurso a estes desenhos parece ter sido muito mais limitado, pelo menos a julgar pelos poucos casos documentados: uma rosácea na pequena igreja de Santa Maria del Ponte, na Úmbria, de 1201, e as gravações da catedral de Venzona, em Friul.

Os desenhos arquitetónicos na Europa: o segredo do estaleiro

Os primeiros exemplos de desenho arquitetónico que chegaram até nós são

os palimpsestos de Reims de meados do século XIII e os primeiros desenhos para a fachada de Estrasburgo, um pouco posteriores. No entanto, a maior parte dos desenhos data do século seguinte e testemunha um afastamento progressivo das práticas italianas relativamente às europeias, reflexo de uma organização social diferente do estaleiro. Os desenhos da Europa a norte dos Alpes, especialmente os provenientes da região germânica, baseiam-se no desenvolvimento geométrico de uma figura elementar, um triângulo ou um quadrado, que é manipulada para obter uma indicação do alçado do edifício ou de uma parte dele. Muitas vezes, trata-se de uma figura que é girada de várias maneiras e sobreposta na planta e que impede a quem não tenha recebido uma formação específica a possibilidade de imaginar o alçado. Esta prática é confirmada nos estatutos das corporações dos pedreiros que impõem a manutenção do segredo sobre as práticas de construção. Para os arquitetos a norte dos Alpes, o recurso a figuras geométricas não consiste apenas num princípio estético, na criação da beleza dos edifícios, mas é também garantia de solidez das estruturas. De facto, é necessário ter presente que tudo é calculado de maneira empírica, dado que a capacidade de calcular a resistência dos materiais às solicitações mecânicas só será alcançada no século XVII.

A Itália: projetar para a cidade

Na Península Itálica a situação é um pouco diferente: o recurso a esquemas geométricos é secundário, quando muito serve de remate, e prefere-se um desenvolvimento das partes do edifício na base de cálculos proporcionais e aritméticos. Por outro lado, estão amplamente difundidas as representações transversais do alçado, que facilitam o trabalho das mestranças e tornam mais fácil o controlo dos comitentes. Também as fases de elaboração se ressentem da forte presença dos comitentes: de facto, a par dos desenhos de estudo e das reelaborações sucessivas, surge o modelo tridimensional, de madeira ou de alvenaria, provavelmente à escala. Talvez tenha nascido na obra florentina com Arnolfo di Cambio (c. 1245-1302/1310), ou com Giotto (1267-1337), estando documentado depois, não só no mesmo estaleiro, mas também em Milão, com Giovannino de Grassi (1350-1398), e em Bolonha, com Antonio di Vincenzo (c. 1350-c. 1402). O principal objetivo deste modelo é tornar disponível o projeto também a um público alargado e não especialista, que em Florença é muitas vezes chamado a decidir sobre as propostas apresentadas. Entre os participantes estão testemunhados técnicos e peritos qualificados, mas também mercadores, artesãos e «fabricantes de enchidos».

Formas alternativas de planeamento e difusão dos modelos

Ao mesmo objetivo respondem também os projetos bidimensionais pintados, testemunhados em Bolonha no final do século XIV, sendo mais difícil definir a função do fresco de Andrea de Bonaiuto (c. 1320-1377) na Capela dos Espanhóis em Florença. Representa em escala a nova catedral cidadina, mas com algumas variantes, a mais óbvia é a posição recuada do campanário de Giotto. Igualmente debatidas são a função e a divulgação dos manuais de modelos. O mais conhecido, o de Villard de Honnecourt (século XIII), recolhe cerca de 250 desenhos diversos, dos quais só 74 dizem respeito à arquitetura.

A figura do arquiteto

Uma fase de planeamento tão elaborada não pode deixar de ter consequências significativas no perfil profissional e social do arquiteto, que passa do trabalho manual executado no estaleiro para o trabalho de «gabinete». Figuras como Guillaume de Sens, responsável pela igreja primaz de Cantuária, mas que trabalha nos andaimes ao lado dos pedreiros, nunca desaparecem totalmente, e ainda no século XV encontram-se testemunhos abundantes em toda a Europa. O que muda são as amplas possibilidades de ascensão social para estes profissionais, a partir de então mais dedicados à arte liberal da geometria do que à prática no estaleiro. Sinais desta nova situação são as sepulturas ricas e prestigiosas de Hugues Libergier (?-1263) em Saint-Nicaise, em Reims, ou de Pierre de Montreuil (c. 1200-1267) em Saint-Germain-des-Prés. Uma imagem do arquiteto é inserida nos labirintos representados nos pavimentos e o seu nome é celebrado com grandes inscrições. Libergier é representado na laje do túmulo com o chapéu do douto, e Montreuil recebe o título doutoral como os professores da universidade. Os arquitetos são então livres de assumir simultaneamente a direção de diversos projetos, enquanto o seu lugar no estaleiro é ocupado por um assistente, o *appareilleur*, capaz de ler os projetos e de os traduzir na prática. Mais uma vez, diferente é a situação nas pequenas cidades-estados italianas, como mostram as vicissitudes do estaleiro de Santa Maria del Fiore. Aqui, a afirmação individual de grandes personalidades como Arnolfo di Cambio, Giotto e Andrea Pisano (c. 1290-c. 1349) é seguida do nascimento de um sistema de controlo público do estaleiro; comissões a vários níveis são eleitas pela Obra para resolver os problemas que se vão colocando aos construtores. Os arquitetos já não se mantêm como encarregados durante muito tempo e são continuamente submetidos ao julgamento das comissões e à concorrência de outros mestres, que podem

mesmo avançar com propostas alternativas. O sistema obtém um certo sucesso e é replicado também em Milão no final do século XIV, com os célebres confrontos entre lombardos e mestres estrangeiros, portadores de concepções que, como vimos, são muito diferentes.

V. também: *A catedral, imagem da cidade*, p. 712; *O gótico para lá dos Alpes*, p. 721.

Idade Média fantástica: portais, coruchéus, capitéis e pináculos, p. 725; *Giotto*, p. 770.

O GÓTICO PARA LÁ DOS ALPES

de Tomas Fiorini

O grande florescimento das catedrais góticas em França acompanha o crescimento das cidades e o reforço da monarquia, que contribui para difundir o gosto por arquiteturas requintadas e preciosas. Em Inglaterra, o modelo francês funde-se com as tradições e as peculiaridades que levam a construir edifícios de grande originalidade.

À verticalidade e ao rigor compositivo franceses respondem edifícios baixos e alongados, prevalecendo um efeito decorativo de superfície.

Nas origens

Durante o século XIII, os arquitetos do norte de França desenvolvem algumas características centrais da arquitetura gótica, como aconteceu na reconstrução do coro de Saint-Denis, a abadia às portas de Paris, e nos maiores edifícios seguintes. Juntamente com a acentuada verticalidade e a divisão rigorosa do espaço interno, é a luz que domina nos edifícios. Segundo a concepção neoplatónica, a luz é o princípio unificador da criação, é o sinal da manifestação divina, e é através dela que é possível percorrer a distância entre o fiel e a divindade. É precisamente desta concepção que partem os projetistas das grandes catedrais da Ilha de França, a região no centro de França que foi o berço do gótico.

Os modelos: Chartres e Burges

O século XIII começa, nos domínios da coroa francesa, com duas importantes obras: Chartres e Burges, cuja reconstrução é iniciada quase em simultâneo em 1195. Os dois edifícios apresentam algumas características comuns como a adoção de proporções colossais, com a nave central que atinge 38 metros de

altura, a rigorosa articulação das arcadas marcadas por colunetas e o alçado de três níveis. Ao mesmo tempo, a divisão da parte interna (arcadas longitudinais, galeria cega e pouco profunda denominada trifório, grandes janelas no alto) permite captar as diferenças que presidem à composição espacial das duas catedrais. Chartres é uma igreja de peregrinação com um transepto e capelas profundas no coro; as naves laterais são muito mais baixas do que a principal, que fica assim nitidamente separada.

Burges fornece imediatamente ao espectador a impressão de um grande espaço unitário: falta o transepto e as capelas são de modesta profundidade, mas é sobretudo a luz o elemento unificador. De facto, a incrível elevação das arcadas, que atingem 18 metros de altura, permite que a luz proveniente das naves menores atravessasse sem perturbações todo o espaço interno. As diferenças são igualmente visíveis no exterior, com a floresta de contrafortes e arcobotantes de Burges que contrastam com o peso dos pilares de Chartres.

Nos anos seguintes, o protótipo que se afirma é o de Chartres, que se encontra aperfeiçoado em Reims, Amiens e Beauvais.

Na primeira destas catedrais, sede da coroação dos soberanos de França, o modelo é retomado em planta, no sistema proporcional das naves e na acentuação da verticalidade, devido às proporções internas e às sete torres cimeiras projetadas, das quais só serão realizadas as duas na fachada. Os quatro arquitetos que se sucedem no estaleiro durante o século contribuem, relativamente a Chartres, com duas importantes novidades: pela primeira vez, aparece a janela no trifório, sendo o espaço sob a arcada preenchido com vitrais coloridos sustentados por uma armação de pedra, com um surpreendente efeito de leveza e transparência. Também no exterior se segue a mesma lógica: os apoios duplicam, reduzindo a espessura e tornando possível a inserção de estátuas de anjos e de santos, que dão corpo à Jerusalém Celeste com que se quer identificar a própria Igreja. Nesse tempo, a nave central ergue-se até aos 40 metros, dando início ao que será definido como «a corrida ao primeiro lugar mundial» entre as principais catedrais francesas. Uma etapa posterior deste desafio é representada por Amiens, iniciada cerca de 1221, que acrescenta um acentuado efeito de desmaterialização da fachada, enquanto no interior os vitrais das janelas duplicam, numa tentativa evidente de reduzir o edifício a um esqueleto transparente. No entanto, a corrida é interrompida bruscamente em Beauvais, quando as estruturas frágeis, iniciadas em 1225, colapsam sob a pressão das abóbadas de pedra, colocadas a mais de 44 metros do chão e lançadas numa nave demasiado vasta. Em 1284, uma grande derrocada coloca

os construtores perante um limite tecnológico intransponível e obriga-os a duplicar os suportes internos limitando a metade a amplitude das arcadas. Quando ocorre o desastre, o clima cultural está muito mudado e novos fatores ideológicos tornam obsoleta esta ascensão vertiginosa.

O gótico radiante

A partir de 1230, um novo estilo acompanha o reforço da monarquia capetiana. Nos círculos requintados da corte afirma-se o gosto por edifícios refinados, caracterizados pela profusão de decorações esculpidas, pinturas e luzes coloridas. Para assegurar um efeito de transparência cintilante, os arquitetos substituem os muros exteriores por vitrais pintados. A notável redução da dimensão dos edifícios torna-se necessária para garantir a estabilidade das paredes, mas contribui ao mesmo tempo para aumentar o efeito de preciosidade. O novo estilo, denominado gótico radiante, surge pela primeira vez em 1231, por ocasião da reconstrução da nave e do transepto da abadia real de Saint-Denis, local de sepultura dos soberanos. O interior das naves assume um rigor nunca visto graças à utilização sistemática de pilares romboides revestidos por colunetas, mas é a importância das aberturas que salta aos olhos com a multiplicação das janelas e das rosáceas «vitrificadas».

Escolhas análogas estão na base das fachadas dos transeptos de Notre-Dame de Paris, realizados em meados do século por Jean de Chelles (?-1265), a norte, e pelo sucessor Pierre de Montreuil (c. 1200-1267), a sul. Além da vitrificação sistemática das paredes, estamos perante o triunfo de uma arquitetura «desenhada», feita de pináculos e frontões triangulares com o fim de criar um falso pórtico diante do portal.

Mas a verdadeira obra-prima deste estilo é sem dúvida Sainte-Chapelle, capela de palácio construída nos anos 40 na Île de la Cité, em Paris, para conter as relíquias de Cristo, adquiridas em Constantinopla, e para celebrar o rei de França como sucessor dos soberanos bíblicos. A capela superior é caracterizada pela transformação completa das paredes numa sucessão de vitrais, intercalados por feixes de colunas pintadas de cor dourada. A profusão de dourados, esculturas e pinturas suscita no observador a impressão de se encontrar no interior de um vasto e precioso relicário. No século seguinte, a difusão do novo estilo cessa por causa da Guerra dos Cem Anos e da peste, que bloqueiam numerosas obras.

O gótico em Inglaterra: o encontro com uma tradição diferente

O gótico chega a Inglaterra na segunda metade do século XII, a Cantuária, cuja reconstrução se deve ao francês Guillaume de Sens (?-1180), e às abadias cistercienses. Como acontece na França meridional e nos outros países europeus, o novo estilo vem fundir-se com tradições construtivas locais, dando vida a novas soluções originais. Depois da derrota de Bouvines em 1214 e da perda de quase todas as posses francesas dos plantagenetas, a arquitetura inglesa segue um percurso autónomo. Além dos aspetos ideológicos, ligados ao poder, devem ser consideradas as peculiaridades da Igreja inglesa: desde a organização diferente dos capítulos, alguns dos quais seguem regras monásticas, à importância litúrgica das procissões, ao culto das relíquias. Estes elementos explicam a persistência do duplo transepto, do coro retilíneo alongado e da presença de uma única grande capela atrás do coro, em eixo com a nave. Outras características do gótico inglês residem nos muros maciços e na decoração dos interiores, pelo efeito de bicromia dado pelo mármore negro de Purbeck.

As características das catedrais inglesas

Na catedral de Lincoln, cujo coro plano é reconstruído a partir de 1192, surgem novos elementos que caracterizarão os edifícios ingleses durante todo o século XIII. O interior é articulado em três níveis: grandes arcadas longitudinais são encimadas por uma galeria profunda que se abre no alto, em substituição do trifório francês, enquanto as janelas superiores apresentam dimensões contidas. As abóbadas apresentam nervuras suplementares de natureza decorativa, uma das quais, o *tierceron*, corre longitudinalmente ao longo da nave anulando deste modo a divisão em vãos, cara ao gótico francês. O recurso a muros espessos e as proporções do edifício, largo e relativamente baixo, tornam supérflua a adoção dos arcobotantes. Em Lincoln surge também a primeira sala capitular gótica, uma construção de planta central, circular ou poligonal, destacada do resto da construção; no interior, um único pilar central recebe o peso das abóbadas. Finalmente, uma última peculiaridade das catedrais inglesas é a fachada frontal, como as de Wells e Peterborough conhecidas pelo acentuado desenvolvimento horizontal. As dimensões dos portais são reduzidas e a deslocação das torres para lá do corpo das naves mostra a distância em relação à tradição francesa das fachadas harmónicas, em que a evolução interna do edifício é perfeitamente legível na fachada.

O mausoléu real: Westminster

Obra de mestres franceses é, por sua vez, a abadia londrina de Westminster, cuja reconstrução é iniciada por Henrique III (1207-1272, rei deste 1216) em 1245. A planta rompe com a tradição inglesa, assemelhando-se claramente às igrejas francesas. Os modelos de referência são a catedral de Reims e a Sainte-Chapelle de Paris, como mostram, entre outros aspetos, o ritmo, as proporções esguias, os muros estreitos e as abóbadas abatidas. O retomar tão acentuado de uma tradição estranha é atribuído certamente a motivações ideológicas, ou à vontade de o soberano celebrar o culto do rei saxão Eduardo, o *Confessor* (c. 1005-1066), sublinhando a continuidade dinástica com os antigos soberanos e transformando a igreja abacial em mausoléu real. Assim, não é por acaso que para tal celebração se recupere precisamente Reims, desde sempre sede das coroações solenes dos reis de França, e a capela palatina, símbolo do prestígio dos capetianos. A adoção de modelos radiantes provenientes do continente é particularmente evidente na sala capitular da abadia (1253), cujas paredes são substituídas por grandes vitrais.

O gótico decorado

A partir dos anos 90 também em Inglaterra se difunde um estilo mais atento aos aspetos ornamentais, provavelmente difundido pelos arquitetos reais que operam também na velha catedral londrina de São Paulo, destruída no século XVIII. Este novo estilo, denominado gótico decorativo, é caracterizado pela exuberância das decorações foliáceas, pelo acentuado relevo das abóbadas e pelos claros-escuros profundos das modinaturas. Podem ver-se dois belos exemplos no interior das catedrais de Exeter e de York, edificadas quase ao mesmo tempo no final do século XIII. Na primeira metade do século seguinte destacam-se muitas coberturas de madeira com falsa abóbada, que imitam as coberturas de pedra. Este elemento é característico de um território, como o inglês, pobre de pedra, mas com uma forte disponibilidade de madeira e de carpinteiros formados nos estaleiros navais. No exterior destes edifícios difundem-se torres sobre o cruzeiro e na fachada, que modificam o perfil longilíneo, típico das catedrais inglesas precedentes. Nos anos seguintes são os motivos decorativos que prevalecem nas paredes interiores das igrejas e dos claustros anexos, criando densas tramas de nervuras já sem nenhuma função estática.

V. também: *A catedral, imagem da cidade*, p. 712;

Construir as catedrais: o estaleiro e as técnicas, p. 716;

Idade Média fantástica: portais, coruchéus, capitéis e pináculos, p. 725;

IDADE MÉDIA FANTÁSTICA: PORTAIS, CORUCHÉUS, CAPITÉIS E PINÁCULOS

de Francesca Tancini

Desde o ano 1000 seres reais ou fantásticos decoram claustros e catedrais, remetendo, através da sua função de símbolo, para uma específica verdade superior. Operando em função de uma teoria da salvação cristã, têm a função de advertência contra o pecado que representam. No entanto, a partir do século XII, à medida que o naturalismo gótico se difunde de França para Itália, os escultores começam a observar a realidade que os rodeia com um olhar diferente. E os animais tornam-se criaturas de um mundo fabuloso que atrai e «distrain» a meditação sobre Deus.

Bestiário simbólico

Ao longo das oito paredes do batistério de Parma desenrola-se a faixa do zoóforo, «uma das mais extraordinárias enciclopédias zoológico-morais de toda a escultura medieval» (Jacques le Goff, *La decorazione pittorica*, 1993). A teoria dos unicórnios e grifos, sereias e centauros, harpias e cavalos-marinhos, símbolo da infinita variedade do mundo e da presença de vícios e virtudes, é interrompida diante dos portais, nas costas do neófito que entra no edifício para se limpar das culpas e ser aceite na comunidade dos crentes.

Esta selva impenetrável de estranhas criaturas não se limita a uma função estética e decorativa, mas serve de referência simbólica a passos bíblicos e dogmas teológicos. Cada animal, pedra ou planta remetem para uma complexa superestrutura metafórica que alude aos textos sagrados e às suas interpretações e que é símbolo da oposição da fé às potências do mal, do pecado e da tentação. A zoologia do *Physiologus*, enciclopédia alexandrina que atribui a cada ser um significado simbólico e moral, e os muitos repertórios elaborados sob o seu modelo classificam minerais, vegetais, animais, povos e países sem distinção entre realidade e lenda. Ninguém põe em dúvida a existência efetiva destas entidades imaginárias ou o fundamento dos textos que as descrevem, porque tudo entra numa simbologia alegórica superior. As enunciações dos bestiários, as fábulas de Esopo e as narrativas lendárias são postas em cena

para ensinar os grandes conceitos morais do cristianismo. As «imensas enciclopédias de pedra» (Henri Focillon, *Art d'Occident*, 1947) que se desenvolvem nas fachadas das catedrais ajudam os fiéis a orientar-se num intrincado labirinto simbólico e ensinam-lhes a reconhecer, por detrás dos animais quotidianos ou fantásticos, vícios diabólicos ou virtudes cristãs.

O crente implora a misericórdia divina entre o som hipnótico de litanias e preces, circundado pelos lamentos dos flagelantes e por seres disformes que o observam do alto de colunas e tetos. As criaturas que se debruçam dos capitéis do coro, do deambulatório e das capelas da colegiada de Saint-Pierre de Chauvigny são dragões que engolem pecadores, animais híbridos que põem em guarda o homem contra a sua própria animalidade e prefiguram um mundo hipogeu que espera quem não vive corretamente. A sua natureza monstruosa simboliza o maligno, o pecado, a heresia e o seu fervilhar não é temido como tal, mas como metáfora da presença diabólica. «O homem medieval vive num mundo povoado de significados, remissões, sentidos figurados, manifestações de Deus nas coisas, numa natureza que fala continuamente uma linguagem heráldica.» (Umberto Eco, *Arte e Bellezza nell'Estetica Medievale*, 1987).

Temas e motivos

Os motivos a que recorrem lapidários e canteiros provêm de muito longe no tempo e no espaço, da arte grega e romana, da tradição bárbara e insular, do Próximo e do Extremo Oriente, herdando deles paguros barbudos e grifos com escamas. Estas temáticas, que continuam sempre ligadas à cultura oficial até serem retomadas nos grotescos do século XVI e nas obras de Hieronymus Bosch (c. 1450-1516), são introduzidas através da iluminura, da glíptica ou das moedas na iconografia gótica, e são reelaboradas de maneira orgânica e estilisticamente coerente.

Ao lado dos santos e dos profetas a norte dos Alpes, nos coruchéus e pináculos que ressaltam das coberturas das catedrais de Chartres, Burges e Senlis, nos capitéis pênseis das abóbadas, nos arcobotantes e capitéis, trepa uma fauna monstruosa, fervilham seres deformados por corcundas, despontam bicos, guelras e escamas. De França e das regiões a norte dos Alpes penetram em Itália os elementos esbeltos e dramáticos da arquitetura e da escultura monumental e do mesmo modo migram para a península animais fantásticos e grotescos. Um vocabulário tenso ressurgue, mesmo diluído e remetido a proporções menos exageradas, no batistério de Parma, no estaleiro da catedral de Milão e na catedral de Orvieto ao lado de seres fabulosos e imaginados.

Com a passagem do românico para o gótico observa-se a progressiva conquista de independência da estatuária e a sua libertação da parede. Nos portais da fachada ocidental de Notre-Dame de Chartres, cerca de 1150, as esculturas estão ancoradas, na sua imóvel elegância, a pesados baldaquinos e pedestais, com os braços ao longo do corpo a recordar a forma cilíndrica do bloco de pedra original: «Cada figura vive, por assim dizer, dentro de um mundo próprio, as figuras não têm relação umas com as outras ou com o espectador.» (Rudolf Wittkower, *La Scultura Raccontata da Rudolf Wittkower*, 1977). Só um século mais tarde, nos portais da fachada setentrional e do transepto meridional, em Chartres ou na catedral de Notre-Dame em Reims, se assiste à emancipação crescente da escultura da parede. A coluna situada atrás retrai-se e deixa à figura humana o espaço para revelar uma anatomia livre, feita de gestos fluidos e harmónicos, e as estruturas que antes sustentavam as esculturas num equilíbrio precário tornam-se mísulas ortogonais e planas sobre as quais se apoiam comodamente. As figuras assumem posições naturais, graças a uma distribuição realista do peso e a uma definição mais credível da anatomia. Em Itália, embora se verifique a dificuldade de unificar escultura e arquitetura segundo a maneira transalpina, a migração dos motivos e das mestranças permanece constante, sobretudo no que diz respeito à parte ornamental.

Animais fantásticos

A conquista de autonomia pela escultura ocorre paralelamente a um naturalismo cada vez mais acentuado na apresentação dos pormenores e na definição do tratamento escultórico. Ao mesmo tempo, desligando-se cada vez mais dos valores simbólicos, o mundo fantástico que povoa a escultura decorativa conserva a mesma vontade de aderência à componente naturalista da estatuária monumental. É precisamente a verosimilhança da restituição formal que acentua a natureza encantada da flora imaginária e da fauna fabulosa, numa alternância de pormenores plausíveis e hibridações improváveis.

Agora, estes corpos disformes interessam o escultor para lá do seu significado simbólico e doutrinal, pelo estudo das suas qualidades formais, anatómicas, naturalistas. Vislumbra-se de um modo cada vez mais realista, sob a túnica impalpável da *Mulher Que Toca o Corno* da catedral de Milão, uma exata distribuição do peso e dos membros, enquanto o ser que ulula próximo da sua figura aristocrática é minuciosamente descrito nas suas vértebras estranhas de dinossauro. E ao mesmo tempo, centauros e sereias, delineados na sua

anatomia heterogênea de escamas e músculos com uma adesão convincente à componente real, tornam-se, agora que o artista estuda atentamente as suas características, criaturas realmente fantásticas porque são estranhas à mensagem dos Testamentos.

A par de um maior naturalismo, muda também o olhar do homem: este universo de sonho e loucura possui agora o fascínio de um mundo imaginário longe do quotidiano e distante dos textos sagrados de que é um compêndio visual. Ao gosto pelo maravilhoso e pelo fantástico junta-se o interesse protocientífico pela componente real e natural. Estes animais já não são observados apenas como símbolos educativos ou temidos como simulacros do demónio. O fiel começa a perscrutá-los com curiosidade e, em vez de ser perturbado simultaneamente pela sua mensagem salvífica e aterrorizadora, é distraído por estas imagens maravilhosas e afastado da oração. O monge Bernardo de Claraval (1090-1153) denuncia o poder de distração destas figuras atraentes e ornadas. Mas a descrição que faz é, afinal, fruto de uma longa e interessada observação: «E nos claustros, diante dos olhos dos confrades que se dedicam à leitura, o que está a fazer aquela monstruosidade ridícula, aquela beleza estranha e disforme, aquela bela deformidade? [...] Há uma variedade tão surpreendente de formas, que uma pessoa se deleita mais a ler nos mármore do que nos livros, mais a passar o dia a olhar aquelas coisas do que a meditar sobre a lei do Senhor.» (Bernardo de Claraval, *Apologia ad Guillelmum Abbatem*).

Margens

Deixando de ser funcional para a afirmação de uma doutrina e de uma moral cristã, este mundo fantástico é então visto como um perigo para a comunidade religiosa, devendo, por isso, ser exilado para as zonas liminares da arquitetura e da cultura.

Nos manuscritos iluminados, as margens da página são povoadas, entre meados do século XIII e o século XIV, de *drôleries* e criaturas imaginárias, centauros, grifos, babuínos e caracóis, colocados no prolongamento das letras como num palco.

Também na escultura arquitetónica, quando as colunas são ocupadas por santos, estes híbridos encontram espaço nos capitéis pênseis nos baldaquinos ou sob as mísulas, espreitam agarrados às gárgulas, pairam fora do alcance da vista sobre coruchéus, capitéis ou pináculos. Longe, distante, do alto das goteiras da catedral de Milão, um dragão prende com as suas garras uma figura

feminina. O monstro, com a sua superfície regular de pequenas escamas, a mulher, com o seu gesto humano de pânico e terror, já não fazem qualquer referência a dogmas e religião. Se no início do século XII, na catedral e no batistério de Parma, os seres disformes são descritos com uma síntese que denuncia a sua pertença a um mundo simbólico, o canteiro que dois séculos depois talha os novos monstros fá-lo mais com o olhar do anatomista do que do glosador de textos sagrados, procurando a aderência ou a distância das características destes animais a tudo o que conhece.

O artista aplica à sua humanidade grotesca a mesma abordagem de Marco Polo (1254-1324), que viaja no Oriente desconhecido e fantástico de onde provêm as sementes dos seres imaginários que a cultura gótica interiorizou e fez seus. Naquele país de fábula, Marco vê os unicórnios, mas o seu olhar desencantado já reconhece, além da emoção da lenda revelada, o corno negro do rinoceronte. Este animal é grande como um elefante, tem pelo de búfalo, cabeça de porco selvagem e gosta de estar no lodo e na lama. «De facto, não se parece com a ideia que temos nem com o que dizemos quando o descrevemos como animal que se deixa agarrar pelos braços de uma virgem: é precisamente o oposto.» (Marco Polo, *Il Milione*).

O novo olhar analítico do artista e do letrado esmiúça, pouco a pouco, com a dúvida do seu relativismo, o universo fantástico e maravilhoso feito de símbolos e de sentidos figurados que caracterizou a cultura cristã medieval.

V. também: *A catedral, imagem da cidade*, p. 712;

Construir as catedrais: o estaleiro e as técnicas, p. 716;

O gótico para lá dos Alpes, p. 721; *A arquitetura gótica em Itália*, p. 729;

Benedetto Antelami e a escultura na região do Pó, p. 734.

A ARQUITETURA GÓTICA EM ITÁLIA

de Fabrizio Lollini

A partir do início do século XIII, depois de se ter afirmado na arquitetura francesa como novidade técnica e estilística, o gótico penetra também em Itália. As novas formas são veiculadas num primeiro momento pelas sedes religiosas abertas na Península Itálica pelos cistercienses, sendo depois adotadas pelas novas ordens (franciscanos e dominicanos) e pela Igreja secular. O gótico italiano apresenta quase sempre formas atenuadas relativamente aos protótipos a norte dos Alpes, dentro dos

limites de uma tradição autóctone.

A importância de uma linguagem: tempos e modos (do século XII tardio a cerca de 1230)

Em Itália, a adoção do estilo arquitetónico gótico é um fenómeno de importação, essencialmente de França. Alguns elementos inovadores já tinham sido utilizados no românico lombardo e no meridional; mas o principal *trait d'union* é constituído por alguns edifícios cistercienses da região central.

Durante 1100, a ordem cisterciense tinha elaborado, na sua casa-mãe em Claraval e noutras sedes, uma linguagem caracterizada por elementos do românico borgonhês e baseada não na liberdade da linha, mas em espaços mensuráveis e em formas geométricas e numa nova qualidade do uso da luz. A partir destas premissas desenvolve-se uma forma de pré-gótico de certo modo alternativo aos grandes estaleiros das catedrais da Ilha de França.

Nos séculos XII e XIII, com a abertura de sedes cistercienses na península, estas formas migram para o Lácio, Abruzzos e Toscana, graças à presença local de artífices pertencentes à ordem e provenientes de França. Em 1208, é consagrada a abadia de Fossanova, iniciada em 1187; entre 1202 e 1217 é construída a abadia de Casamari, sendo mais tardia a de San Galgano, financiada também por Frederico II (1194-1250, imperador desde 1220), iniciada em 1218 e consagrada em 1288. A arquitetura cisterciense difunde-se por toda a parte, cruzando-se com as tradições locais românicas e com as instâncias mais típicas do «gótico clássico» francês, conhecido na região italiana principalmente nas zonas territorial ou culturalmente liminares.

Entre persistência e inovação. O «gótico italiano» (de cerca de 1230 a 1380)

A partir das primeiras décadas do século XIII, o gótico – ou melhor, a gama dos góticos – a norte dos Alpes é aplicado em muitos edifícios, em particular religiosos. O novo estilo parece satisfazer sobretudo as exigências das ordens mendicantes, dominicanos e franciscanos (que durante muito tempo não desenvolvem especificidades próprias), mas depressa se estende às catedrais e às outras igrejas do clero secular.

Mas as características originais são sempre recebidas sob formas suavizadas: não foi por acaso que se falou muitas vezes de *Reduktionstil*, em sentido por vezes depreciativo.

O novo léxico técnico não é assumido de modo radical, mas transplantado de

esquemas precedentes; a projeção vertical é reduzida parecendo comprimida por elementos horizontais, tanto a nível estrutural como decorativo; pouco explorados, a não ser em casos raros, são a acentuada abertura da parede e o uso de vitrais historiados; persiste o carácter maciço da parede, preferida como possível suporte pictórico; raramente se procede a uma utilização persistente da decoração escultórica, tanto a linear dos elementos arquitetónicos como a figurada dos capitéis esculpidos (muitas vezes constrói-se com tijolos). Assim se chega a uma solução de compromisso, em que um edifício gótico como a igreja de São Francisco, em Bolonha (1236-1263), tem abside com deambulatório e capelas radiantes compactas, e fachada com dupla empena decorada com pequenos arcos simples de tradição românico-lombarda (muito restaurados). Escolhas mistas, portanto, em relação ao gótico «puro», frequentemente imputáveis também à longa duração das obras, que nos restituem uma construção que não se pode pôr dentro de um estilo preciso.

O certo é que «a força expansiva do novo estilo vem chocar aqui contra as barreiras da tradição nacional» (Schlosser): a linha classicista – sob diversas formas e com diferente consciência –, que da antiguidade tardia passa ao românico e que se afirmará em níveis filológicos com o Renascimento.

O gótico tardio (a partir de 1380)

Sempre na sequência desta alteridade, o gótico arquitetónico italiano desenvolve-se durante o século XIV com uma tendência para a organização de espaços interiores livres, que alternam a coluna com o pilar polistilo, e de espaços exteriores baseados em convenções antigas onde se sublinham os elementos horizontais limitando assim a verticalidade do edifício. Dados os pressupostos, é fácil compreender por que razão se encontram em Itália muito poucos exemplos de gótico europeu tardio, isto é, extremado em formas ainda mais lineares, esguias e complexas, senão mesmo «floridas» ou *flamboyants*. A única região que adota um léxico afim é a veneziana, onde as características do gótico tardio se cruzam com repertórios de sugestão oriental, criando, especialmente na arquitetura civil (Palácio Ducal, concluído em 1404, e Ca' d'Oro, em cerca de 1420), uma realidade diferente das outras.

Por sua vez, no gótico italiano é perceptível a prefiguração de um regresso à ordem, especialmente nas construções de arquitetos que escolhem sair do anonimato, colocando-se numa linha pré-renascentista de estrita atribuição do projeto. A Loggia dei Lanzi, em Florença, ou as obras de Antonio di Vincenzo, em Bolonha, encarnam esta realidade, a que raramente, e mais uma vez em

regiões específicas, se opõe uma adesão total às modas estrangeiras.

O caso típico é o de Milão, onde a catedral, iniciada em 1386, está totalmente orientada para parâmetros franceses e, ainda mais, centro-europeus, tanto pela presença no terreno de arquitetos dessas regiões, como sobretudo pelo gosto afrancesado da corte Visconti. As características do edifício incluem-se na *koiné* continental do gótico internacional ou cortês, que na arquitetura italiana nunca terá um sucesso total.

Pouco depois, a revolução do Renascimento, que na arte da construção retomará de maneira analítica as formas do antigo, conduzirá, em meados do século xv, ao fim da experiência do gótico arquitetônico italiano, interrompendo o diálogo com a arte do resto da Europa, onde este estilo será quase sempre utilizado durante todo o século xv e boa parte do século xvi.

Homogeneidade e variantes locais

Um traço típico do gótico arquitetônico italiano é a assunção de modelos exteriores que são traduzidos e adaptados na base da tradição local. Isto é válido tanto para simples elementos lexicais (fachada com dupla empena, utilização da coluna, parede maciça) como para os materiais de construção e decoração, e do seu tratamento técnico. O caso do tijolo em muitas das arquiteturas encomendadas pelas ordens mendicantes na região emiliano-lombarda é ilustrativo: o próprio conceito de «floresta de pedra» das grandes catedrais do Norte, onde a verticalidade é dada sobretudo pela continuidade perceptiva terra/céu sugerida pela pedra trabalhada, pelo *continuum* de modinaturas e pela ausência, ou redução ao mínimo, de elementos de interrupção, não tem sentido em edifícios construídos com tijolos de argila, com elementos em terracota trabalhada como as cornijas ou os capitéis, que criam um esquema reticulado e «fechado» não congruente com o gótico nórdico.

Do mesmo modo, a *praxis* toscana de sublinhar a horizontalidade do sistema estrutural com faixas marmóreas de cores diversas (de sustentação ou apenas aplicadas na superfície) está totalmente em linha com os valores românicos, ao mesmo tempo que comprime as aspirações ascendentes do gótico.

Também o uso da pintura mural, ou do mosaico, é neste sentido uma especificidade italiana, que não tem comparação nas igrejas góticas do Norte.

A construção civil

O renascimento comunal do século xiii leva as cidades a profundas

transformações. Uma delas é a renovação e a ampliação da cerca de muralhas, com o tratamento monumental das torres e da porta, onde em breve será adotado o arco em ogiva, embora acompanhado por outros de volta perfeita (Siena, Viterbo). Outra é a construção das grandes sedes das autoridades comunais. Após os anos 40, tendem a manter as formas românicas tradicionais da arquitetura civil, que mostram derivações evidentes da arquitetura militar e traços comuns diretos com a tradição lombarda do primeiro quartel do século XIII: sólidas e pouco elevadas no exterior, por vezes com piso térreo com arcadas, mas com grandes espaços no interior (frequentemente com uma única grande sala para as reuniões no piso superior). Por isso, a adoção do novo estilo gótico limita-se quase sempre a elementos simples, como janelas e arcos ogivais; com o tempo, nota-se um progressivo aligeiramento das estruturas, modestas, no seio de uma tendência conservadora que visa manter o reconhecimento visual do edifício adequado ao seu papel simbólico: veja-se por exemplo os três edifícios públicos de Bolonha (Palácios do Podestade, do Rei Enzo e de Accursio, respetivamente, do início, de meados e do final do século). Convém recordar o Palácio do Bargello, em Florença, o Palácio dos Priores, em Perugia, o Palácio Público, em Placência, o Palácio Velho (dos Priores), em Florença, o Palácio dos Papas, em Viterbo e – talvez o mais conhecido – o Palácio Público, em Siena. Estruturas análogas, com uma maior tendência para o aligeiramento das formas e para o tratamento decorativo, mostra a arquitetura privada, de que existem exemplos sobretudo na região da Itália central.

«À alemã»: a recusa de um estilo

«Eis uma outra série de trabalhos, ditos alemães, que têm ornamentos e proporções muito diferentes dos antigos e dos modernos; nem hoje se usam para os excelsos, que fugiram deles por serem monstruosos e bárbaros, esquecendo a sua ideia de ordem, que mais se podia chamar confusão ou desordem; feitas nas suas fábricas, são tantas que contaminaram o mundo, as portas decoradas com colunas finas e retorcidas como parafusos parecem não ter robustez para sustentar qualquer peso por mais leve que seja; e [...] faziam uns malditos nichos, uns sobre os outros, com tantas pirâmides e pontas e folhas, [...] que mais pareciam feitas de papel do que de pedras ou mármore [...]; e assim construíram os góticos [...] os edifícios, transformaram as abóbadas com arcos agudos e encheram de tal modo Itália com estas malditas obras, que, por não poderem fazer mais, as deixaram de fazer.»

A opinião de Giorgio Vasari (1511-1574) explica, em pleno século XVI, o que foi a arquitetura gótica para a cultura classicista italiana de que é porta-voz: uma entidade exterior, fora de qualquer ordem ou tradição, criada por bárbaros; «gótico» como «vandálico». A revalorização deste estilo constituirá um dos pontos fortes da cultura oitocentista, quando os países do norte da Europa, impelidos pelo espírito nacionalista, o reconhecem como escolha original e autóctone, opondo-a à opção clássica dos países mediterrânicos.

V. também: *A catedral, a imagem da cidade*, p. 712;

Construir as catedrais: o estaleiro e as técnicas, p. 716;

O gótico para lá dos Alpes, p. 721;

Idade Média fantástica: portais, coruchéus, capitéis e pináculos, p. 725

A ESCULTURA EM ITÁLIA

BENEDETTO ANTEAMI E A ESCULTURA NA REGIÃO DO PÓ

de Fabio Massaccesi

Escultor dos mais ativos no vale do Pó, Benedetto Antelami sabe conjugar a linguagem clássica com a naturalista de cunho francês, chegando a resultados de grande modernidade. É o único que nos séculos XII e XIII consegue propor não só uma linguagem estilisticamente nova mas também de profundo significado político e religioso, como se percebe na reconstrução dos conjuntos, hoje desmembrados, do púlpito e do ciclo dos meses para a catedral de Parma, ou na estrutura arquitetônica do batistério da mesma cidade. O alcance da inovação de Antelami é tal, que a sua linguagem também é difundida para lá dos limites da Emília, chegando mesmo à região de Véneto. Na Romanha, um artista anónimo de grande inteligência, chamado Mestre dos Meses de Ferrara e formado sob os ensinamentos de Antelami, prosseguirá com os seus temas escultóricos desenvolvendo o seu aspeto naturalista.

A Descida da Cruz

Benedetto Antelami (c. 1150-c. 1230) é a figura de transição entre a arte românica de Wiligelmo (fl. 1099-c. 1110) e Niccolò (século XII) e a gótica que levará às mudanças radicais de Giotto (1267-1337), de Nicola (1210/1220-1278/1284) e Giovanni Pisano (c. 1248-1315/1319) e de Arnolfo di Cambio (c. 1245-1302/1310).

«Anno Milleno centeno septuageno octavo scultor pat(ra)vit m(en)se secu(n)do antelami dictus fuit hic benedictus» (No ano 1178 no mês segundo [abril] o escultor Benedetto dito Antelami realizou [a obra]). Com esta inscrição que corre ao longo dos bordos de uma laje com a *Descida da Cruz*, conservada na catedral de Parma, o artista refere o nome e o estatuto profissional. Com esta laje relaciona-se a que apresenta a *Maiestas Domini* do

Juízo Final com o Eterno dentro de uma mandorla, os quatro símbolos dos evangelistas, os quatro doutores da Igreja e dois anjos, um dos quais se perdeu (Parma, Galleria Nazionale). A hipótese de as duas lajes terem feito parte de um púlpito é a mais plausível. Provavelmente, formavam a parte superior, suportada por quatro leões ainda conservados na catedral de Parma, um de mármore antigo e os outros de mármore branco e vermelho de Verona. A iconografia particular das duas lajes foi relacionada com a difusão da heresia cátara, que se estendeu da França meridional até à Itália setentrional. A Igreja romana tem o problema de conter uma heresia que nega a divindade de Cristo, considerado um simples anjo derrotado pelo demónio. Os cátaros recusam o culto da cruz como símbolo daquela derrota e acreditam na predestinação para a salvação dos poucos «puros», isto é, deles mesmos, sem a necessidade da intercessão de sacerdotes. Instrumento da Igreja nesta luta é também o uso estratégico das imagens através de uma iconografia renovada das alfaías sagradas. É nesta perspetiva que deve ser lido o carácter marcadamente simbólico do baixo-relevo de Parma, que compreende mais de 20 figuras. A cruz, constituída pela *arbor vitae*, alude à Ressurreição, logo, ao carácter divino de Cristo. O sol e a lua colocados nas extremidades da cena são os símbolos da dimensão cosmológica da Crucificação, como recordação da redenção humana através do sacrifício de Deus feito homem; as personificações da Igreja e da Sinagoga, acompanhadas das respetivas inscrições, conferem à representação da *Descida da Cruz* a importância que habitualmente cabe à Crucificação. A solenidade da composição é exaltada pelo ordenamento simétrico das personagens, com exceção do canto inferior direito onde se encontra um grupo de soldados que, segundo uma passagem do evangelho de João (19, 23-24), sorteiam a túnica de Cristo. Esta cena é também uma interpolação narrativa ligada à Crucificação e confirma a leitura global do baixo-relevo: a túnica de Cristo, porque constituída por uma única peça de tecido, sem costuras, não cortada pelos soldados, representava a unidade da Igreja, que naquela época estava ameaçada pelo surto de movimentos heréticos.

Ao interesse com que se debruça sobre o tema iconográfico, Benedetto Antelami alia uma perícia técnica capaz de subtilezas prodigiosas até então estranhas à escultura monumental. Uma delas é a habilidade com que executa a cornija com gavinhas (escavada e depois preenchida por uma massa escura), com um efeito que recorda a técnica de ourivesaria do nigelo.

Decorre o ano 1178. Uma sintonia de meios expressivos e de tentativas liga nestes anos os resultados de Antelami aos da Lotaríngia (região situada entre a

França e a Alemanha), onde são criados os esmaltes do púlpito de Klosterneuburg e onde surgem as esculturas do claustro de Notre-Dame-en-Vaux, em Châlons-sur-Marne; na arte inglesa, as iluminuras da Bíblia de Winchester bem como os vitrais da catedral de Cantuária têm resultados semelhantes. Todas estas obras são caracterizadas por uma grande vitalidade da narração e dão atenção aos elementos naturais; mas as razões que levam Antelami a atualizar-se escapam-nos. Talvez ele se insira muito simplesmente numa circulação de ideias de origem provençal que abrange, entre 1180 e 1190, toda a Itália setentrional, da Lombardia a Emília.

A catedral de Fidenza

A crítica tende a situar entre 1178 e 1196 a reestruturação do complexo de Borgo San Donnino (a atual Fidenza), elo indispensável para compreender a evolução estilística que leva o artista às inovações do batistério de Parma. O desenvolvimento da fachada da catedral propõe soluções, como por exemplo os nichos, que encontrarão um desenvolvimento mais orgânico na disposição do batistério de Parma. O estilo das esculturas dos portais supera os resultados parcialmente icónicos da *Descida da Cruz* para atingir a maturação total nas obras finais de Antelami. De facto, os relevos de Fidenza são marcos de uma nova expressividade e de um maior naturalismo, em sintonia com a escultura pré-gótica da França setentrional e paralelamente às novas conceções filosóficas do século XII sobre a relação entre a alma e o corpo.

Num edifício construído em modelos derivados de Wiligelmo, Lanfranco (? -1089) e Niccolò, Antelami e a sua oficina realizam mudanças substanciais. Da tradição do século XII vem a ideia das três portas na fachada, em relação com a frontaria de Saint-Gilles-du-Gard (perto de Arles, na Provença), unificadas pela utilização do ramo vegetal de ascendência clássica. O portal central, maior do que os dois laterais, está dotado de um amplo pórtico sustentado por leões. Dos lados do pórtico central surgem dois nichos onde estão inseridas duas estátuas de profetas. A utilização da escultura a toda a volta não tem precedentes e é a inovação mais moderna do artista. Na arquitrave do portal do meio estão representadas as histórias de Donnino, na luneta do portal norte está representada Nossa Senhora, na do portal sul, o arcanjo que trespassa o dragão. A reconstrução pela oficina de Antelami, ocorrida poucas décadas depois do arranjo efetuado por Niccolò, reutiliza algumas esculturas, mais uma vez em resposta à urgência da luta anti-herética que tinha marcado as escolhas precedentes na cidade de Parma.

O batistério de Parma

Na arquitrave do portal setentrional do batistério de Parma, Antelami deixa mais um testemunho da sua obra: «*Bis Binis Demptis Annis De Mille Ducentis Incepit Dictus Opus Hoc Scultor Benedictus*» (Quatro anos antes de 1200 iniciou esta obra o escultor chamado Benedetto). A crítica debateu durante muito tempo se *Opus Hoc* se refere apenas às esculturas das lunetas ou a toda a arquitetura. Hoje, a tendência é para considerar Benedetto Antelami como autor de todo o edifício. Antelami reevoca os modelos dos batistérios paleocristãos nos nichos que alternam com as três portas de acesso, enquanto as galerias com arquitraves constituem uma releitura das portas citadinas da época romana. As esculturas dos portais correspondem mais uma vez ao programa anticátaro desenvolvido no púlpito da catedral. Tal como a ideia das lógias com arquitraves, também as esculturas são de ascendência clássica. Tendem para formas de beleza ideal e para a construção de uma narrativa sublimada, longe das paixões e tribulações terrenas. Assim, a linguagem expressiva de Antelami mostra-se em condições de evocar a estreita relação entre a Igreja de Roma e o antigo império romano. A mensagem é clara: é a Igreja que detém a língua do antigo e com ela a faculdade de coroar o verdadeiro imperador (A.C. Quintavalle).

Em Parma, Antelami realiza uma outra obra grandiosa talvez projetada para a catedral: a série dos meses, hoje colocada no interior do batistério, que talvez tivesse feito parte de um portal grandioso. Provavelmente, também lhe pertenciam o Salomão e a rainha de Sabá e o grupo da Anunciação: obras-primas amadurecidas da sua arte, que quebra definitivamente o carácter hierático do estilo românico.

Benedetto Antelami ou *corpus antelamicum*?

Georg Zimmermann (1897), depois de ter confrontado as esculturas de Parma e de Fidenza com modelos provençais, de Chartres e da Borgonha, afirmava: «As nossas comparações levaram-nos à Provença e é indubitável que Benedetto aí viveu e estudou.» Após o estudo de Zimmermann, a crítica fez uma reconstrução da vida de Benedetto Antelami, incluindo algumas viagens a França. Era a tentativa de trazer à luz a biografia de um dos artistas mais importantes da Idade Média, que, mesmo deixando em dois casos a sua assinatura, permanecia e permanece até hoje no escuro, como a grande maioria dos artistas medievais. Mais recentemente, Willibald Sauerländer (1995) opôs-se à ideia que unificou sob uma única paternidade os trabalhos de Parma,

Fidenza, Vercelli e até de Génova. O estudioso demonstrou que a relação entre as várias obras não se explica reconduzindo-as a um mesmo indivíduo, mas, na base da participação de mais autores, a um âmbito artístico comum. Assim, é preferível examinar as diversas obras escultóricas não como o produto de artistas distintos, mas como elementos de uma tendência que tinha Antelami como guia (*corpus antelamicum*). Esta última hipótese tem certamente o mérito de considerar as obras de Antelami no seu contexto regional, com uma tradição própria, em que as inovações provenientes de França só penetram em alguns pontos «como palavras estrangeiras num dialeto estável», sem a necessidade de pôr a hipótese de longas viagens de estudo.

A linguagem de Antelami fora de Parma

A amplitude da inovação de Antelami é tal, que a sua linguagem encontra rapidamente difusão para lá dos limites da Emília, tocando mesmo Véneto nos relevos dos meses para o portal da basílica de São Marcos em Veneza (cerca de 1240). Em Vercelli, na igreja de Santo André, as lunetas com a crucificação de Santo André (portal central) e com o cardeal Guala Bicchieri, que oferece a Deus o modelo da igreja (portal da esquerda), atribuídas no passado ao próprio Antelami, são, afinal, um produto datado do final dos anos 20 do século XIII. Na Romanha, entre Forlì (San Mercuriale, luneta dos magos) e Ferrara (museu da catedral, ciclo dos meses), está ativa entre a terceira e a quarta década do século XIII uma personalidade anónima de grande inteligência que, tendo crescido com os ensinamentos de Antelami, desenvolve o seu aspeto naturalista: dos ramos às folhas, às uvas ou aos vimes da cesta de setembro, parte de um ciclo de que o artista anónimo toma o nome de Mestre dos Meses de Ferrara (século XIII).

V. também: *A catedral, imagem da cidade*, p. 712;

Construir as catedrais: o estaleiro e as técnicas, p. 716;

Idade Média fantástica; portais, coruchéus, capitéis e pináculos, p. 725;

A arquitetura gótica em Itália, p. 729.

O REINO DE FREDERICO II

de Laura Fenelli

As obras de arquitetura e escultura promovidas na Itália meridional pelo imperador Frederico II constituem um momento decisivo para o

desenvolvimento da linguagem figurativa ocidental, graças à recuperação de um classicismo entendido como estudo dos modelos antigos e atenção quase científica aos elementos naturais.

O quadro histórico

Nascido em Jesi, no dia 26 de dezembro de 1194, Frederico II é coroado em 1198 rei da Sicília, título que precede de alguns anos a nomeação imperial. Os anos 20 do século XIII são dedicados pelo imperador sobretudo ao reordenamento administrativo e legislativo do reino meridional, operação estreitamente ligada ao enorme esforço construtivo empreendido para a fortificação e proteção do território. As energias despendidas na reorganização do reino da Sicília levam Frederico a adiar a cruzada prometida ao papa por ocasião do IV Concílio de Latrão (1215): a expedição, efetuada depois da excomunhão papal, é resolvida no acordo estipulado em 1228 com o sultão do Egito Malik al-Kamil (1180-1238), mediante o qual Jerusalém é cedida por dez anos aos ocidentais. Embora anómala do ponto de vista militar, a referida cruzada dos excomungados representa um momento fundamental para o desenvolvimento da arte no reinado de Frederico, porque permite ao imperador entrar em contacto com modelos culturais e sobretudo arquitetónicos que serão depois readaptados e reelaborados na produção artística da Itália meridional.

Os anos 30 e 40 do século XIII são marcados pela crescente hostilidade das comunas lombardas: as dificuldades militares – entre as quais é emblemática a derrota de Fornovo, perto de Parma, em 1248 – causam em Itália um bloqueio repentino das numerosas construções iniciadas, que são interrompidas bruscamente quando em 1239 se torna indispensável a redistribuição dos fundos. Tendo adoecido gravemente, o imperador morre em Castelfiorentino, na Apúlia, e é sepultado, de acordo com as suas indicações precisas, em Palermo, com as insígnias do poder imperial.

A arquitetura: castelos, residências e controlo do território

Estreitamente ligado à política de Frederico de controlo do território no reino siciliano está o fervor arquitetónico que caracteriza, a partir de 1230, a Itália meridional: nos mesmos anos em que são promulgadas as constituições de Melfi, é anunciado pelo imperador um inventário das rochas, dos castelos e das residências (*Statutum de reparatione castrorum*), que levou à redação de uma lista das estruturas defensivas de competência régia presentes no território da Apúlia e da Sicília, nas quais iria intervir com restauros, consolidações e

fortificações. Entre 1225 e 1240 são edificadas, aproveitando por vezes as construções normandas preexistentes, numerosos castelos que têm a finalidade não só de proteger o território de eventuais invasões – risco que foi bastante baixo no reinado de Frederico II –, mas sobretudo de assinalar visualmente a presença do rei em todo o território. Delineia-se um modelo de construção várias vezes repetido e adaptado pouco a pouco às morfologias territoriais específicas, como parece evidente nos exemplos de Foggia (1223), Barletta (1225-1228), Brindisi (1227), Lucera (1233, hoje reduzido a ruínas), Trani (1230-1233), Siracusa (1232-1240), Bari (1233-1240), para citar apenas os exemplos mais famosos. O *castrum* de Frederico, a inovação mais característica no panorama da arquitetura militar da época, é implantado em torno de um pátio quadrado ou retangular, reforçado nos cantos e ao longo das muralhas por torres de blocos de pedra talhada, de base poligonal, com espaços cobertos por abóbodas em ogiva com nervuras. Pela sua linguagem áulica e simultaneamente funcional, que tem os seus pressupostos nos modelos de fortificações dos cruzados na Terra Santa, o *castrum* está conotado com a racionalidade e a perícia técnica excecional das construções cistercienses. Provavelmente, muitos destes edifícios não nasceram para acolher Frederico dentro dos seus muros, mas para proclamar «com massas harmónicas de torres que ele estava lá, vigilante» (A. Cadei, *Federico II. Architettura e Scultura*, 1995).

É neste sentido que se deve observar o extraordinário Castel del Monte (Andria), onde os trabalhos talvez tenham sido interrompidos bruscamente em 1240, quando, na sequência da luta com as comunas lombardas, o imperador se viu obrigado a parar muitas construções, ou, segundo uma cronologia diferente, em 1250, com a morte de Frederico. O edifício tem uma planta octogonal e em cada ângulo insere-se uma torre, também octogonal; o espaço interior, estruturado em dois planos, é constituído por oito salas trapezoidais, cobertas com um complexo sistema de abóbadas em cruzaria e secções de abóbadas de berço. De um modo talvez mais marcado do que noutras construções de Frederico, os modelos – embora seja impossível encontrar um precedente direto e exato – são procurados em certas arquiteturas islâmico-orientais do século x, como os palácios omíadas difundidos na Síria, Palestina e Jordânia, e nas arquiteturas da Terra Santa, que nestes anos servem de modelo para as construções de numerosas encomendas ligadas às iniciativas dos cruzados. É difícil chegar a conclusões definitivas sobre a utilização do edifício que, embora apresente estrutura militar, não se situa numa zona estratégica e carece

do espaço necessário para fazer dele residência estival ou base para caçadas: talvez o seu significado esteja contido na elaboração da forma ideal do edifício torreado de planta octogonal, desvinculada da necessidade de assumir funções práticas precisas, símbolo visual do poder régio.

A escultura no tempo de Frederico: entre a ideologia do poder e a recuperação do antigo

A par de Castel del Monte, obra-prima absoluta da arquitetura de Frederico, a Porta de Cápuia (1234-1239), erigida na fronteira entre o *regnum* meridional e o Estado pontifício, talvez seja o monumento de maior empenho dos escultores da Apúlia no projeto, no estilo e na forma. Simultaneamente porta da cidade, sistema defensivo no rio Volturno e arco triunfal para o imperador, o monumento, hoje reduzido a ruínas depois da destruição parcial de 1557 e dos bombardeamentos de 1943, é um grandioso equipamento arquitetónico e plástico, que ilustra bem o valor ideológico e programático da arte de Frederico. Com três planos, em tufo cinzento, estava inteiramente coberta por baixos-relevos e esculturas em pedra clara, como mostram dois desenhos de Francesco di Giorgio Martini (1439-1501) hoje conservados na galeria dos Uffizi: o fulcro da decoração era a estátua central do imperador, diretamente inspirada na estátua de Constantino, então visível na basílica de Magêncio. A estrutura arquitetónica, juntamente com o aparato escultórico, situada no limite do território de Frederico, funcionava como manifesto ideológico para quem chegava àquelas terras vindo do Estado pontifício e contribuía para proclamar a marca civil do reino e da justiça que aí se administrava: o seu garante é o imperador, único e legítimo herdeiro do império antigo. A porta, de que se conservam alguns fragmentos escultóricos no museu provincial de Cápuia, é obra de uma oficina heterogénea, em que mestranças locais coabitam com outras já caracterizadas por um sentido preciso do espaço, nunca sufocado pelo pormenor descritivo. É uma das obras decisivas em que se forma a personalidade artística de Nicola Pisano (1210/1220-1278/1284).

A recuperação quase filológica do antigo, que passa por uma reutilização utilitária de materiais – de facto, não é por acaso que muitas obras da época de Frederico surgem em zonas arqueológicas onde é possível reutilizar peças romanas –, pela utilização consciente dos meios estilísticos e pela adesão perfeita da forma à mensagem ideológica a transmitir, juntamente com um repensar das características e do valor propagandístico da obra de arte, cria na Itália meridional da primeira metade do século XIII uma linguagem figurativa

nova, que será linfa vital para toda a produção escultórica de Pisano a Arnolfo di Cambio (c. 1245-1302/1310).

Um discurso análogo pode ser desenvolvido para as esculturas que decoravam Castel del Monte, onde, segundo algumas hipóteses críticas, se pode vislumbrar a mão do muito jovem Nicola: nas mísulas de apoio, nas chaves das abóbadas com cabeças coroadas com parras ou homens barbudos, nas cornijas em pórfiro, o modelo antigo torna-se parâmetro estilístico na descrição do elemento natural, através de um conhecimento seguro dos resultados mais atualizados da escultura gótica francesa.

O classicismo de época de Frederico não vive apenas de uma nova proposta de modelos e da recuperação de competências e técnicas: é também uma proposta ideológica coerente, como na encenação da sua sepultura que um Frederico ainda jovem dispõe por via testamentária. Em 1215, manda deslocar de Cefalù para Palermo dois sarcófagos romanos de pórfiro vermelho, onde manda sepultar o seu pai Henrique VI (1165-1197, imperador desde 1191) e ele mesmo, vestido com as insígnias do Sacro Império Romano do Ocidente, prosseguindo uma tradição já iniciada por Rogério II (1095-1154). A celebração é simultaneamente a recuperação do antigo, através da escolha do monumento romano, referência às origens normandas, com a prossecução de uma tradição dos Altavila, e a reafirmação decidida do papel do imperador, ao escolher as insígnias do poder com que pretende ser sepultado.

A iluminura do tempo de Frederico

A arquitetura e a escultura assumem o papel de artes maiores no âmbito da produção no tempo de Frederico. São pouquíssimos os testemunhos pictóricos e perdeu-se o ciclo profano que decorava o castelo de Roseto, na Calábria, e a decoração com frescos ou mosaicos do palácio imperial de Nápoles. Entre as poucas pinturas que sobreviveram assinala-se o fresco com o encontro dos três vivos e dos três mortos pintado em duas paredes contíguas na catedral de Atri.

A quase ausência total de pintura monumental da época de Frederico na Itália meridional talvez possa explicar-se com um programa imperial consciente: se os soberanos normandos confiaram a promoção da sua imagem sobretudo às grandes catedrais, revestidas de decorações de mosaicos, numa ligação desejada e direta com a tradição bizantina, Frederico, *rex romanorum*, quebra este fio privilegiado, fazendo-se promover por arquiteturas e esculturas civis.

Diferente é o discurso relativo à iluminura e à execução de numerosos códices, volumes de luxo que viajam com a corte, como demonstra o facto de o

precioso *De Arte Venandi cum Avibus* ter sido subtraído a Frederico em 1248, durante a batalha de Fornovo. Como a escultura, também os manuscritos científicos, cada um deles com a sua individualidade específica, ao contrário da Bíblia, que constituem uma série orgânica e estão mais ligados à produção parisiense dos anos 40 do século XIII, recuperam a linguagem da tradição clássica, entendida como busca de novas fórmulas de conhecimento, logo, descritivas da realidade, capaz de fornecer instrumentos eficazes para a representação da verdade da natureza.

Em particular o *De Arte Venandi cum Avibus*, tratado sobre a arte venatória e sobre a falcoaria, contém informações científicas pormenorizadas sobre os sistemas de criação, adestramento e utilização das aves de rapina na caça. Transmitido em diferentes versões, entre as quais o códice Palatino Latino 1071 da Biblioteca Apostólica do Vaticano, constitui um claro exemplo do ambiente requintado da corte de Frederico, aberta a numerosos estímulos e caracterizada por uma viva curiosidade em relação à natureza. O rico aparato da iluminura, que descreve com pontualidade e extraordinária atenção mais de 80 espécies de aves e de cães, é uma verdadeira representação científica, baseada na observação direta do elemento natural, retratado com realismo e gosto narrativo.

São também notáveis os resultados obtidos na glíptica, na ourivesaria e na numismática: Frederico II é um colecionador atento de moedas antigas – é recente a hipótese de o imperador ter adquirido em 1239 a célebre taça Farnese, hoje conservada no Museu Arqueológico Nacional de Nápoles – e um promotor de uma produção clássica, capaz de interpretar com delicadeza a figura imperial e os seus emblemas.

A *augustalis* de ouro, moeda imperial cunhada nas casas de moeda de Brindisi e de Messina, exprime, no nome e na iconografia, todo o significado do projeto imperial de Frederico II e a profundidade da sua ligação com o antigo.

V. também: *Frederico II Hohenstaufen e o declínio da dinastia suábia em Itália*, p. 39;

O Sacro Império Romano-Germânico, p. 101;

Universidades e ordem dos estudos. O método escolástico, p. 319;

A retórica das universidades nas cidades, p. 583; *Nicola Pisano*, p. 742;

Arnolfo di Cambio arquiteto e escultor, p. 751.

NICOLA PISANO

Nicola Pisano é considerado o artífice da renovação da linguagem plástica italiana «atuando na Toscana e com uma sensível antecipação relativamente à revolução artística [...] realizada por Giotto no final do século» (F. Negri Arnoldi). Formado junto dos estaleiros imperiais de Frederico II na Apúlia, Nicola chega à Toscana depois de ter assimilado as experiências do novo classicismo meridional, que enriquece com o estudo direto das antiguidades romanas presentes em Pisa, onde reside. Envolvido em numerosos empreendimentos em que está ativo, além de Pisa, Siena e Perugia, o artista introduz na extemporânea veia clássica o «naturalismo vitalista» da escultura gótica europeia, abrindo novos horizontes para a corrente figurativa italiana.

Da Apúlia de Frederico à Toscana gibelina

Quando em 1260 o escultor Nicola Pisano (1210/1220-1278/1284) inscreve orgulhosamente a sua assinatura no púlpito do batistério de Pisa («No ano 1260 Nicola Pisano esculpiu esta obra insigne. Louvada seja a sua experientíssima mão»), o primeiro dos grandes conjuntos por ele executados, já tem atrás uma longa carreira que o levou a trabalhar junto de alguns dos mais importantes centros da Toscana. De facto, não obstante os documentos e as características estilísticas das suas obras sugerirem inequivocamente a sua origem na Apúlia (em 1266 é denominado «Nichola Pietri de Apulia»), proclama-se na inscrição «Pisanus», indicando uma enraizada pertença à comunidade desta cidade. Por isso, a sua vinda da Apúlia deve remontar a muitos anos antes e, provavelmente, ocorre na sequência dos trabalhos dos mestres que, ativos nas obras imperiais do sul de Itália, chegam a Prato pouco depois de 1240 para aí construírem um castelo, testemunho extremo da «grande utopia política e do desígnio cultural» do imperador Frederico II (1194-1250, imperador desde 1220), desejoso de ligar a si alguns dos centros da Toscana gibelina. O que já por si é um sinal da divulgação prematura na Itália central dos elementos mais inovadores da cultura de Frederico, a que fazem referência as obras mais antigas de Nicola, a começar pelas figuras de *prótomos* da fonte dos canais de Piombino, datadas de 1247, caracterizadas por uma reevocação clássica palaciana. A transferência de Nicola para norte da Apúlia não ocorre, pois, como consequência do encerramento das obras imperiais mais importantes, mas insere-se na operação complexa de propaganda política e ideológica

desejada pelo soberano suábio, que visa, ao evocar a grandeza antiga, restituir a imagem do poder imperial de acordo com os acontecimentos mais modernos. Em relação ao classicismo utilizado pelos artistas da oficina de Cápua, o jovem Nicola, ainda na sua terra, parece atraído pelas opções góticas e modernas oferecidas pelas obras da Apúlia, abertas aos exemplos do «gótico classicista» francês e alemão. A influência nota-se nas cabeças, caracterizadas também pela definição das raças, que fazem de mísulas do trifório e da cúpula da catedral de Siena, testemunho do amadurecimento do escultor. É precisamente em Siena que ocorre a primeira estada de Nicola em terra toscana, talvez envolvido desde 1245 nas várias fases de construção da cúpula da catedral, cuja fábrica está dependente dos monges cistercienses da igreja de San Galgano, centro propagador das formas arquitetônicas cistercienses e frederiquianas.

O púlpito do batistério de Pisa

Após a experiência junto da catedral de Siena, que consolida a sua fama também como arquiteto, o artista é chamado a Pisa para dirigir o estaleiro do batistério, para o qual realiza, entre outras coisas, o púlpito monumental, concluído em 1259-1260 depois de quatro anos de trabalho. Trata-se de uma obra fundamental no panorama da escultura europeia do século XIII, que assinala a maturidade plena do estilo de Nicola. O escultor dá vida a um «poema» figurativo denso e articulado, «capaz de exprimir conteúdos emocionais, morais e teológicos complexos» (A. Calzona), mas ao mesmo tempo capaz de impor, através da recuperação de modelos clássicos recontextualizados, uma representação naturalista e orgânica do homem. O púlpito de Pisa destaca-se dos que tinham sido construídos na Toscana e na Itália meridional, apresentando-se não adossado a uma parede, mas independente no espaço com uma arquitetura própria, caracterizada por vários elementos que lhe conferem um aspeto extremamente dinâmico, de sabor gótico. Na aproximação aos exemplos precedentes, Nicola reinventa a sua estrutura, concebida em planta hexagonal em três registos: a caixa, decorada com relevos cristológicos, é sustentada por pequenas arcaturas trilobadas que, por sua vez, estão apoiadas em colunas de pedra e de mármore diversos com capitéis decorados com um motivo de folhas, uma linha de leões e, no centro, com personagens e animais grotescos. Igualmente inovador é o programa iconográfico, centrado, como noutros púlpitos de Pisano, na história da salvação, a que fazem uma referência explícita tanto os cinco relevos da caixa como as esculturas da parte média, enquanto as representações monstruosas e

os leões da base aludem ao estado pecaminoso do homem. Surgem aqui pela primeira vez num púlpito alguns temas centrais da espiritualidade do século XIII, particularmente a franciscana, como a *Crucificação* e o *Juízo Final*, precedidos da cena da *Apresentação no Templo*, que assume uma importância crucial no interior da sequência. São precisamente os cinco espelhos figurados que caracterizam o conjunto da composição, já não subdividida por quadraturas horizontais como nos exemplos mais antigos, mas por cenas monumentais que ocupam todo o campo, quase a ultrapassar os limites impostos pelas molduras arquitetónicas de mármore vermelho, sugerindo uma maior continuidade narrativa. Todos os relevos surgem sólida e rigorosamente construídos, evidenciando um domínio pleno da descrição da figura humana, repensada nos modelos da estatuária romana antiga, de que Pisa conservava vários exemplos, repropostos por Nicola. Não se trata de simples citações, mas de uma abordagem nova e motivada pela grandeza antiga e pelas suas potencialidades expressivas e formais, adotadas pelo artista dentro de um contexto de verdade. Isto documenta o encontro com os grandes exemplos do gótico a norte dos Alpes, de Nicolas de Verdun (século XII) aos mestres franceses do início do século XIII. Assim, dos relevos mais antigos executados, como a *Adoração dos Magos*, a *Natividade* e a *Apresentação no Templo*, ricos de referências clássicas e bizantinas, passa-se para os dois últimos, em que o estilo de Nicola mostra uma maior sensibilidade gótica.

Do púlpito da catedral de Siena ao túmulo de São Domingos, em Bolonha

O que se percebe nos últimos painéis do púlpito pisano encontra plena maturação no púlpito seguinte da catedral de Siena, para cuja realização Nicola celebra um contrato no dia 29 de setembro de 1265 com o converso cisterciense frei Melano, funcionário do estaleiro da catedral. Neste caso, a presença de ajudantes, provavelmente já existentes no púlpito anterior, é atestada pelos documentos que mencionam os nomes de quatro alunos, entre os quais o filho Giovanni (c. 1248-1315/1319), Arnolfo di Cambio (c. 1245-1302/1310), Lapo e Donato. Este novo complexo apresenta-se profundamente diferente do púlpito de Pisa, do qual a sua estrutura deriva, embora numa versão enriquecida. Isto não impede o mestre de procurar soluções inovadoras, como demonstra a passagem da varanda para a forma octogonal, com relevos que já não são intervalados por elementos arquitetónicos, mas por verdadeiros conjuntos plásticos, que tornam a narração das cenas contínua como num

fresco. Também o repertório iconográfico é enriquecido por cenas e figuras, entre as quais as Virtudes e, na base da coluna central, as Artes Liberais, que substituem a visão pessimista do púlpito de Pisa, onde figuras grotescas simbolizavam o pecado. Seguindo uma solução já presente nos últimos relevos do púlpito de Pisa, as várias cenas, em escala menor, enchem-se de personagens, que se animam plasticamente numa sucessão de elementos e notações realistas. Para lá do substrato cultural clássico, a linguagem revela-se plenamente gótica. Os trabalhos do púlpito são concluídos em 1268.

Em 1267, os restos de São Domingos são sepultados na igreja homónima de Bolonha dentro do novo imponente monumento de mármore, realizado a partir de 1264 por Nicola e pela sua oficina talvez por vontade do mestre-geral da ordem, o beato João de Vercelli (?-1283). Como no púlpito contemporâneo de Siena, também aqui se verifica a intervenção de outros escultores, entre os quais o próprio Arnolfo e o converso dominicano frei Guglielmo de Pisa (séculos XIII-XIV), talvez ativo ao lado do mestre desde a época do púlpito do batistério de Pisa. De qualquer modo, é de Nicola a ideia muito original desta nova estrutura monumental, evolução natural das caixas-relicário realizadas pelos ourives do norte da Europa, cuja preciosidade a arca bolonhesa procura restituir. Antes das reconstruções e das integrações seguintes (de Niccolò dell'Arca, 1435-1494; a Miguel Ângelo, 1475-1564 e a Alfonso Lombardo, c. 1497-1537), a arca, inicialmente colocada em frente da divisória, apresentava-se como um sarcófago esculpido com claras reminiscências clássicas, assente em vários suportes figurados (dois foram identificados no Museum of Fine Arts, de Boston, e no Museu Nacional de Bargello, de Florença). Ao longo dos lados da arca estão dispostos seis relevos representando os vários episódios da vida de São Domingos, flanqueados por figuras esculpidas que alternam, como no púlpito de Siena, a sequência das cenas. Também do ponto de vista estilístico e compositivo os relevos da arca se aproximam dos de Siena, com os quais partilham o amadurecimento no sentido mais propriamente gótico, que em Bolonha se exprime no gosto espetacular de certas cenas muito densas.

A última obra: a fonte maior de Perugia

Quase dez anos separam o empreendimento do púlpito da catedral de Siena da última obra documentada de Nicola: a grande fonte da praça de Perugia concluída, como relata a inscrição, juntamente com o filho Giovanni em 1278. Aqui, além do nome dos dois escultores, surge também o de frei Bevinmate de Perugia, identificado como «*operis structur e per omnia ductur*» e, por isso,

considerado por alguns o verdadeiro responsável do projeto. No entanto, o projeto revela afinidades com certas partes dos púlpitos de Pisa e de Siena. Assim, é provável que a ideia arquitetónica da fonte possa realmente caber ao próprio Nicola, em larga medida coadjuvado na parte escultórica pelo filho Giovanni, autor da maior parte dos relevos.

É evidente o intuito celebrativo do projeto, que além de sublinhar a função da fonte se torna símbolo do orgulho cívico da cidade, expresso através de um complexo programa iconográfico. A fonte é constituída por dois tanques poligonais sobrepostos, o inferior dos quais, de maiores dimensões, está decorado com relevos inspirados na história da humanidade e na atividade do homem (*Histórias de Adão e Eva* e *Histórias de Sansão*, os *Doze Meses*, as *Sete Artes Liberais*, a *Filosofia*, o *Leão Guelfo*, o *Grifo de Perugia*). Por sua vez, o programa iconográfico do tanque superior, decorado com 24 esculturas alternadas com decorações de mármore vermelho, surge ligado à dimensão local, com a intenção de instituir um paralelo entre a história da humanidade e a da cidade, evocada não só através da representação dos santos locais ou do mítico fundador Euliste mas também de personagens da época como Ermanno da Sassoferrato ou o capitão do povo Matteo da Correggio. Nem sempre é fácil distinguir nestes relevos a mão de dois autores diferentes, ainda que por vezes, nos painéis do tanque inferior, a busca ousada de uma espacialidade obtida na relação entre fundo e superfície pareça fazer pensar na intervenção direta de Nicola. É este o último ensinamento transmitido pelo artista, que abriu o caminho ao êxito da arte gótica que, daí a pouco, verá nascer o astro de Giotto (1267-1337).

Por um documento de 13 de março de 1284 sabe-se que Nicola já tinha falecido.

V. também: *Construir as catedrais: o estaleiro e as técnicas*, p. 716;

O reino de Frederico II, p. 738; *Arnolfo di Cambio arquiteto e escultor*, p. 751;

Giovanni Pisano, p. 749; *Giotto*, p. 770.

GIOVANNI PISANO

de Massimo Medica

Giovanni Pisano está entre os protagonistas da renovação da arte gótica italiana, digno herdeiro do pai Nicola Pisano, na oficina de quem começa a trabalhar. Personalidade exuberante e por vezes contraditória,

antecipa muitas das características típicas do artista moderno revelando uma consciência plena de si e do seu trabalho, como confirmam as complexas assinaturas autobiográficas inscritas em algumas das suas obras importantes, realizadas em Siena, Pistoia e Pisa.

A formação na oficina do pai Nicola Pisano

O nome de Giovanni (c. 1248-1315/1319), filho de Nicola Pisano (1210/1220-1278/1284), surge pela primeira vez ao lado de outros colaboradores do pai, no contrato celebrado em 1265 para a realização do púlpito da catedral de Siena, confiada a Nicola. Nessa data, provavelmente antes dos 20 anos, já goza de uma certa notoriedade, como atesta o seu papel dentro da oficina, remunerado com um salário à jornada mais alto do que o dos outros ajudantes. A aprendizagem de Giovanni processa-se junto das obras mais importantes do pai, a começar obviamente pelo púlpito de Siena e pelo batistério de Pisa. Da decoração exterior do batistério provêm alguns bustos colossais com *Profetas*, *Evangelistas* e *Nossa Senhora com o Menino* (Pisa, Museo dell'Opera del Duomo), identificados, pelo estilo imediato e expressivo, com o jovem Giovanni, que, como recorda Giorgio Vasari (1511-1574), em «poucos anos torna-se não só igual ao pai, mas em alguma coisa superior; Nicola, sendo já idoso, retirou-se para Pisa e aí viveu em sossego deixando o governo de todas as coisas ao filho». Já nas primeiras experiências se percebe o «extremar no sentido gótico e dramático» que caracteriza a arte do nosso artista, cada vez mais longe dos modelos classicistas do pai Nicola, na oficina de quem continua a trabalhar, em posição de destaque, até à sua morte, ocorrida antes de 1284. A sua relação com Nicola foi muito intensa, mas ao mesmo tempo caracterizada por uma certa conflitualidade. Demonstra-o a fonte maior de Perugia, realizada com o pai em 1277 e 1278, em que a colaboração entre os dois artistas se manifestou sob uma luz completamente diferente. Isto é provado pelo acréscimo, à dupla assinatura, de uma segunda inscrição que tem exclusivamente o nome de Giovanni, a reivindicar o seu papel específico e a sua diversidade, perceptível nos painéis e nas esculturas que decoram o monumento. Efetivamente, a decoração da fonte revela no seu conjunto um estilo mais incisivo e vibrante que, não por acaso, leva a pensar num maior envolvimento de Giovanni. A ele se devem algumas das esculturas do tanque superior, caracterizadas, pela utilização veemente da verruma, por um aspeto enérgico e expressivo. Há quem veja neste precoce amadurecimento gótico do artista o resultado de uma possível visita a algumas das grandes obras

francesas, mas é mais verosímil que tenham sido os modelos importados, mesmo de pequenas dimensões, que favoreceram essa atualização na arte de Giovanni. Demonstra-o a utilização prematura do entalhe de marfim, como testemunham algumas das suas peças, nomeadamente o crucifixo, datável de cerca de 1270 (coleção privada).

A atividade em Siena

O importante empreendimento de Perugia constitui o momento mais alto da primeira atividade de Giovanni e consagra-o oficialmente como mestre autónomo, livre do estilo paterno. Regressado a Pisa, Giovanni trabalha na qualidade de mestre da fábrica do batistério até 1284, quando, com a morte do pai, talvez também depois dos acontecimentos políticos na cidade, se transfere para Siena, obtendo a sua cidadania e o consequente compromisso de residência. É encarregado de projetar a fachada da catedral, para a qual executa o imponente ciclo estatuário (*Filósofos e Heróis do Antigo Testamento*), em que trabalha durante vários anos, mas sem o conseguir concluir. De facto, os trabalhos conduzidos sob a sua direção param à quota das *vimpergas* (frontões) dos portais e muitas das estátuas realizadas só são colocadas num segundo momento, concluída a construção, depois de Giovanni já ter regressado a Pisa (1296-97). Neste primeiro grande empreendimento plástico-arquitetónico, o artista tem a oportunidade de exprimir completamente a sua criatividade, chegando, na utilização prevalente da estatuária monumental, a uma realização que não tem precedentes em Itália. Desligadas do contexto arquitetónico, as esculturas impõem-se pela sua estrutura vigorosa e pela veemência expressiva dos gestos, afastando-se das características da estatuária gótica a norte dos Alpes, a cujos exemplos se pretendeu em parte ligar o modelo de Giovanni em Siena. Embora nunca tenha sido concluído, este empreendimento permite ao artista aumentar a sua fama e o prestígio pessoal, como confirma o tratamento particular que as instituições citadinas lhe reservaram, embora sem deixar de ter dissabores e oposições. Talvez tenham sido estes que o induziram a abandonar a cidade para regressar a Pisa em 1297.

O regresso a Pisa

A 14 de dezembro de 1297, Giovanni Pisano é novamente documentado em Pisa. O seu regresso coincide com o relançamento económico na cidade, logo, com o relançamento das suas obras mais importantes: a catedral, o cemitério e o campanário, das quais o artista é nomeado *caput magister*. Durante estes anos

está envolvido em numerosos empreendimentos, mesmo longe da cidade de origem. Em março de 1298 é encarregado, juntamente com um outro *magister lapidum* e o carpinteiro Orsello, de avaliar a inclinação da torre; talvez nesse mesmo ano tenham tido início os trabalhos do púlpito da igreja de Santo André em Pistoia, concluído em 1301, que é considerado a sua obra-prima da maturidade. Lembrando-se dos exemplos do pai, projeta uma estrutura não muito diferente dos púlpitos de Pisa e de Siena, voltando a propor a planta poligonal (hexagonal como em Pisa), o ordenamento horizontal em três zonas, bem como a ligação das várias decorações com grupos escultóricos. Diferente é a atenção reservada à parte plástica, que aqui parece prevalecer sobre a leve estrutura arquitetônica, caracterizada por colunas delicadas e por arcos ogivais muito trabalhados, que contribuem para dar ao conjunto um aspeto mais esguio. Tudo o que já experimentara audaciosamente na fachada da catedral de Siena encontra aqui pleno desenvolvimento, exibindo nas várias histórias da caixa e nas outras esculturas uma obra animada e plena de movimento, rica em contrastes claros-escuros, que fazem sobressair com maior vigor as figuras, originalmente coloridas e douradas. As cenas do *Massacre dos Inocentes*, da *Crucificação* e do *Juízo Final* são animadas por um conjunto fervilhante de figuras escorçadas e gesticuladoras, não destituídas, como é visível nos episódios da *Natividade* e da *Adoração dos Magos*, de uma elegância sinuosa, que nos recorda a constante atenção prestada por Giovanni aos modelos da cultura gótica francesa. Dos seus primeiros anos em Pisa é a encomenda do pequeno políptico com subdivisões do altar-mor da catedral, cujo tabernáculo central se destinava a incluir *Nossa Senhora com o Menino*, talhada em marfim, hoje no Museo dell'Opera del Duomo, realizada com a intenção de emular os exemplos góticos franceses.

Consciente do seu papel e da sua habilidade, Giovanni chega mesmo ao ponto de reivindicar na inscrição dedicatória do púlpito de Pistoia a sua superioridade em relação ao pai («Esculpiu Giovanni, que não empreendeu coisas vãs, filho de Nicola, mas feliz por uma maior sapiência, que Pisa gerou mais douto do que alguma vez se viu»), revelando uma grande consciência de si e da sua profissão, que terá a ocasião de confirmar daí a pouco tempo nas inscrições do púlpito da catedral de Pisa.

A um ano da realização do púlpito de Pistoia, é-lhe encomendado pelo funcionário da catedral de Pisa, Burgundio di Tado (séculos XIII-XIV), um outro púlpito, para substituir o já existente realizado por Guglielmo. Os trabalhos arrastam-se durante cerca de uma década não só por causa dos numerosos

encargos do artista mas também pelas incompreensões e oposições surgidas durante a laboração. É o que ressalta também do tom da longa inscrição que se desdobra no púlpito, em que o autor exprime a sua amargura pelas dificuldades encontradas durante a realização da obra, e reivindica a sua grandeza absoluta, numa espécie de apologia pessoal que exalta a individualidade do artista numa prática totalmente inabitual no mundo medieval. De resto, a dificuldade de avaliar as novidades deste monumento, parcialmente alterado na sua estrutura na sequência das numerosas mudanças de lugar e reconstruções (a mais atual data de 1926), resulta também do parecer negativo expresso por Giorgio Vasari no século XVI. De facto, trata-se do mais complexo e grandioso púlpito concebido na época medieval, onde Giovanni Pisano, fazendo o percurso das experiências precedentes, chega a uma nova e muito original fusão entre elementos arquitetónicos e escultóricos, demonstrando uma versatilidade de linguagem extrema, só em parte atribuível à colaboração de numerosos ajudantes. Em relação ao púlpito de Pistoia, aqui prevalece a estrutura, que se tornou mais complexa no conúbio com o elemento plástico. Alguns dos apoios são constituídos por monumentais grupos figurados e por estátuas (*Evangelistas, Virtudes Teologais, Sete Artes Liberais, Virtudes Cardeais, Michele e Ercole*) caracterizadas, na sua turgidez formal, quase por uma espécie de classicismo. Isto contrasta com o que exprimem os nove painéis da caixa, cujas cenas, distantes da sólida estrutura compositiva dos exemplos de Pistoia, são apresentadas com uma maior vitalidade, devido às ousadas deformações expressionistas.

A última atividade

O arrastamento dos trabalhos do púlpito de Pisa não impede o artista de se empenhar noutras encomendas, por exemplo, *Nossa Senhora com o Menino*, para a luneta do portal central do batistério e a *Nossa Senhora* realizada junto de dois anjos porta-velas entre 1305 e 1306 por conta de Enrico degli Scrovegni para a capela de Arena, em Pádua, há pouco pintada com frescos de Giotto (1267-1337). Nos anos seguintes, a atividade do artista prossegue sem intervalos: entre 1312 e 1313 realiza um grupo escultórico para a porta de San Ranieri, em Pisa, de que só se conservam *Nossa Senhora com o Menino* e *Alegoria de Pisa*, no Museo dell'Opera, tendo-se perdido a imagem do imperador Henrique VII (c. 1278-1313, imperador desde 1312) originalmente ao lado da Virgem. A presença de Henrique VII deve ser lida como homenagem política àquele que teria conseguido libertar a cidade, de fé

gibelina, do perigo expansionista da liga guelfa toscana.

Em Pisa, o mesmo imperador talvez tenha tido a oportunidade de admirar as várias esculturas do portal, porque, pouco depois, encomenda a Giovanni o monumento fúnebre da sua amada mulher, Margarida de Brabante, vítima de peste em Génova, em 1311, e que foi de imediato objeto de uma veneração particular. Deste último empreendimento escultórico, na igreja de São Francisco, em Castelletto, em Génova, sobreviveram poucos fragmentos na base dos quais, recentemente, foi proposta uma reconstrução. Também neste caso o artista, já com 70 anos, dá provas de grande liberdade, propondo um monumento fúnebre com uma estrutura totalmente original, tanto pela presença das quatro Virtudes Cardeais colocadas a sustentar o sarcófago como pelo grupo do *Elevatio*, com a representação, infelizmente hoje mutilada, da soberana elegantemente vestida.

Através dos poucos elementos sobreviventes é possível captar o altíssimo poder da extrema abordagem estilística do mestre, dir-se-ia com a intenção de recompor a expressividade veemente das obras precedentes segundo «uma conceção mais harmónica e pacificada das formas». A este último período pertencem também várias *Nossas Senhoras com o Menino*, de mármore, entre elas a chamada *Nossa Senhora da Cintura*, da catedral de Prato, e a do Museu Nacional de Berlim, onde o artista reinventa mais uma vez o tema, já amplamente experimentado também na produção em marfim. De resto, a capacidade de Giovanni se envolver em diferentes temas resulta também da inscrição no púlpito de Pisa, onde se faz referência explícita ao seu empenho no âmbito da escultura de madeira. São numerosos os crucifixos que lhe são atribuídos e que chegaram até nós. O artista apresenta-se como um dos maiores inovadores, «criador do cânone do crucifixo gótico toscano, tão importante para a continuação da escultura do século XIV».

Provavelmente, Giovanni morre poucos anos depois de ter realizado o monumento fúnebre para Margarida de Brabante. Segundo um documento de 1319, o artista já tinha falecido.

V. também: Arnolfo di Cambio arquiteto e escultor, p. 751; Nicola Pisano, p. 742.

ARNOLFO DI CAMBIO ARQUITETO E ESCULTOR

de Massimo Medica

Formado na oficina de Nicola Pisano, Arnolfo di Cambio tem um papel de grande destaque na cena artística italiana. Trabalha junto dos círculos da corte de Anjou e da cúria papal em Roma, dos quais obtém numerosas encomendas como escultor e como arquiteto. Ao regressar a Florença, empenha-se no empreendimento da fachada da catedral, o mais difícil entre os que enfrentou e que ficou incompleto devido à sua morte.

Da oficina de Nicola Pisano às primeiras obras autónomas

A primeira notícia certa sobre o escultor e arquiteto toscano Arnolfo di Cambio (c. 1245-1302/1310), nascido em Colle Val d'Elsa, remonta a 1265, quando Nicola Pisano (1210/1220-1278/1284), no contrato para a execução do púlpito da catedral de Siena, se empenha em vir para esta cidade levando consigo «*Arnolfum et Lapum suos discipulos*». Nesta data, Arnolfo, embora ainda ativo na oficina do mestre, goza de uma notoriedade própria, como confirma o interesse por ele do *operarius* da catedral, o converso cisterciense frei Melano, que, em 1266, predispõe sanções pecuniárias especiais para obter a presença imediata em Siena do jovem escultor, nessa data evidentemente empenhado noutros trabalhos por conta do mestre. A sua participação no conjunto de Siena é comprovada pelos documentos, embora o seu salário surja notoriamente mais baixo do que o do filho de Nicola, Giovanni Pisano (c. 1248-1315/1319), provavelmente mais envolvido no empreendimento. O início de Arnolfo di Cambio deve, portanto, ser procurado no interior deste púlpito, onde se tentou identificar a sua mão nas partes que revelam características notórias do seu estilo, como a compacidade polida de algumas passagens, não destituídas de elegância. A experiência amadurecida na oficina de Nicola, talvez já do tempo da arca de São Domingos, em Bolonha (1264-1267), leva Arnolfo a reelaborar o estilo classicista do mestre e o seu naturalismo gótico. Prova disso, poucos anos depois, é a sua primeira obra documentada: a fonte construída pela comuna de Perugia entre 1280 e 1281, da qual nos chegaram poucos fragmentos, hoje conservados em Perugia, na Galeria Nacional da Úmbria. Colocada na praça principal da cidade, é desmantelada em 1308, poucos anos depois da sua realização. Na base destes fragmentos foram avançadas várias hipóteses sobre a estrutura original da fonte, mesmo em relação à sua iconografia particular, interpretada como celebração do *Bom Governo* citadino ou com origem religiosa. Para obter a intervenção de Arnolfo, mencionado como «*subtilissimus et ingeniosus magister*», Perugia

tem de fazer um pedido expresso a Carlos de Anjou (1226-1285, rei desde 1266), em cuja corte, na Itália meridional e em Roma, o escultor estava a trabalhar. A discutida estátua de Carlos de Anjou, hoje nos Museus Capitolinos de Roma, talvez tenha sido executada por Arnolfo antes da sua chegada a Perugia. É imediata a comparação com o precedente da anónima estátua triunfal de Frederico II (1194-1250, imperador desde 1220), de Cápuia, cujo modelo de sereno carácter classicista é reinterpretado por Arnolfo, na sua estrutura rigorosa, segundo conotações da mais dura e eficaz expressividade. Mais uma vez, o autor mostra que conhece os exemplos da estatuária romana, helenista e talvez também etrusca, a partir dos quais modela as várias personagens. Iconograficamente novos (a velha arranjada, a jovem mulher estendida ao lado de um jarro, o paralítico), são caracterizados por uma simplicidade icástica e, ao mesmo tempo, por um dinamismo de cunho gótico, que revela, mesmo nos acentos mais naturalistas, a sua tradição aliada aos exemplos da plástica parisiense desse tempo. O que parece totalmente plausível dada a sua formação na oficina de Nicola Pisano e a atividade que desenvolveu para os círculos da corte francesa de Carlos de Anjou e para os círculos, igualmente afrancesados, da cúria papal de Martinho IV (Simão de Brion, 1210-1285, papa desde 1281). De facto, é em Orvieto, residência estival do papa, que Arnolfo realiza uma das suas obras mais importantes e inovadoras, o monumento fúnebre do cardeal francês Guillaume de Braye, falecido em 1282 e sepultado na igreja local de São Domingos. A obra, assinada pelo artista «*Hoc opus fecit Arnolfus*», sofreu ao longo do tempo várias alterações e mudanças de local que alteraram a sua conformação original. Os seus precedentes ilustres são os dois monumentos parietais com baldaquino de Clemente IV e de Adriano V, hoje conservados em São Francisco, em Viterbo. Deles, retoma o alto pedestal com decorações ao jeito dos mestres Cosmati e a representação do morto, que, segundo um modelo iconográfico totalmente novo em Itália, surge aqui dentro de uma «câmara fúnebre», cujas cortinas são erguidas por dois acólitos. Igualmente inovador é o coroamento na parede ao fundo com a representação escultórica do cardeal apresentado pelos santos Marcos e Domingos à Virgem, no trono no topo da estrutura. Esta última figura é na realidade a reutilização de uma antiga estátua romana, trabalhada de novo e adaptada à nova função. Trata-se de uma prática então bastante comum e que no caso de Arnolfo adquire um significado particular, documentando o seu interesse pela estatuária antiga. A perda de grande parte da estrutura arquitetónica original priva o monumento de Braye da sua conotação mais

gótica, que caracteriza as obras seguintes executadas por Arnolfo durante a sua longa permanência em Roma.

As obras do período romano

Em Roma, em 1285, executa, por conta do abade Bartolomeo, o cibório da basílica de São Paulo extramuros, por ele subscrito «*cum suo socio Petro*» por alguns estudiosos identificado como Pietro d'Oderisio (ativo nas últimas décadas do século XIII). Arnolfo atingiu então o pico do sucesso e pode contar com uma encomenda de altíssimo nível, ligada aos círculos da cúria papal, destacando-se entre os protagonistas da nova época do gótico local. O início é dos mais felizes: de facto, apresenta-se com uma obra inovadora que reelabora uma tipologia de decoração litúrgica, o cibório, amplamente difundido na Roma medieval. O cibório é transformado numa verdadeira arquitetura, que na articulação dos seus elementos (frontões, coruchéus, pináculos) e nas esculturas que o decoram, declara a sua dívida para com o gótico francês. O artista mostra querer dialogar com a tradição local, da qual retoma o mosaico «cosmatesco», utilizado aqui e noutras obras seguintes como fundo para o elemento escultórico. Esta técnica caracteriza também o pouco mais tardio monumento fúnebre do notário apostólico Riccardo Annibaldi (falecido em 1289), originalmente colocado na basílica de São João, em Latrão, do qual se conservam poucos fragmentos. Com base neles é difícil reconstruir o aspeto original do conjunto, seguramente um alto monumento com paredes. Resta a figura do jacente e um friso com o cortejo fúnebre, em que o artista reelabora uma iconografia difundida em França e em Espanha, mas até então desconhecida em Itália. Além da qualidade da narração, a laje surpreende pela solidez volumétrica das figuras que emergem prepotentemente do fundo de mosaicos, utilizado já não apenas como elemento decorativo, mas também numa lógica mais refinadamente plástica. O tratamento peculiar deste monumento fragmentário é constituído pelo realismo extremo que caracteriza a descrição do rosto do jacente, além da representação dos vários acólitos colhidos com naturalidade no imediatismo dos seus gestos.

A dificuldade de reconstruir a decoração original também se verifica relativamente às esculturas do presépio encomendadas a Arnolfo cerca de 1291 para a basílica de Santa Maria Maior, talvez no âmbito dos trabalhos de decoração e restauro promovidos por Nicolau IV (1227-1292, papa desde 1288). O grupo, previsto para um pequeno oratório onde se venerava uma relíquia do presépio, sofreu ao longo do tempo várias alterações e perdas, que

impedem hoje uma leitura correta do conjunto e da sua relação com o ambiente arquitetónico envolvente. Não obstante, a novidade cénica e de perspetiva do conjunto ainda é perceptível através das poucas esculturas sobreviventes, caracterizadas, na sua gestualidade contida, por uma disposição dinâmica no espaço, segundo os modelos da estatuária antiga com uma releitura gótica.

Uma atenção análoga à relação entre arquitetura e escultura encontra-se no cibório concluído por Arnolfo, em 1293, para a basílica romana de Santa Cecília em Trastevere, interessada naqueles anos numa verdadeira renovação decorativa, talvez já iniciada no tempo do cardeal francês Simão de Brion. Provavelmente, cabe ao seu sucessor, o cardeal francês Jean Cholet (?-1292), titular da basílica, a tarefa de realizar a nova obra. São muitas as diferenças em relação ao cibório de São Paulo extramuros, como confirma o impulso gótico atenuado e a simplificação da estrutura arquitetónica, bem em evidência nos cantos superiores do baldaquino, onde sobressaem as quatro figuras em relevo de santos, entre os quais São Tibúrcio a cavalo, reinterpretado no modelo do monumento equestre imperial clássico.

A atividade para Bonifácio VIII

O cibório de Santa Cecília constitui o precedente imediato do monumento fúnebre de Bonifácio VIII (c. 1235-1303, papa desde 1294), mandado construir pelo pontífice pouco depois da sua eleição em 1294. Neste caso, Arnolfo assina também como arquiteto, reivindicando todo o projeto do conjunto, cujo aspeto arquitetónico, com os seus numerosos coruchéus, é prevalente. De facto, trata-se de uma verdadeira capela adossada à parede da contrafachada da basílica de São Pedro. Os restos do pontífice deviam ficar no interior de um sepulcro encaixado num nicho com a figura do jacente acompanhada por dois acólitos, encimado por um mosaico realizado por Jacopo Torriti (*fl.* 1291-1300). Infelizmente, deste conjunto monumental chegaram-nos poucos fragmentos, entre os quais a estátua do jacente, hoje nas Grutas do Vaticano, caracterizada não só por um cuidado especial na execução mas também por uma surpreendente adesão à realidade. De facto, o rosto do *gisant* apresenta-se como o retrato de um vivo e não exprime nenhum sentimento de caducidade, transmitindo antes um sentido de plena serenidade, talvez na época ainda mais evidente graças à coloração que completava a imagem aumentando o seu sentido realista. Arnolfo imagina um espaço que é ao mesmo tempo arquitetónico, plástico e pictórico, dentro do qual o espectador participa na primeira pessoa na ação cénica. Provavelmente, dentro do mesmo santuário,

mas não sabemos em que contexto, encontrava-se também o busto do pontífice no ato da bênção, que hoje se conserva no Palácio do Vaticano. Esta extraordinária e vigorosa escultura, atribuível ao próprio Arnolfo, constitui o primeiro retrato escultórico de um papa vivo que chegou até nós. A alguns anos da realização da estátua de Carlos de Anjou, Arnolfo encontra-se mais uma vez a criar uma nova tipologia de retrato, neste caso, rica de simbologias e significados especiais que deviam tornar manifesta a mensagem de força do poder espiritual e temporal do papado, precisamente a que se capta na estátua de bronze com São Pedro, último empreendimento realizado pelo artista toscano antes do seu regresso a Florença.

A última atividade florentina

Não muito tempo depois de erguido o santuário de Bonifácio VIII, Arnolfo é chamado a Florença para trabalhar na nova catedral que sabemos ter sido fundada oficialmente em 1296, como recorda uma epígrafe com o nome do artista. O importante papel por ele assumido na obra florentina é reconhecido pelo Conselho dos Cem, que, em 1300, lhe concede, na qualidade de «*capud magister laborerii et operis ecclesie Beate Reparate maioris ecclesie florentine*», o privilégio da isenção de impostos. Um sinal de que nesta data os trabalhos de edificação da catedral, empreendidos sob a orientação de Arnolfo, já tinham sido iniciados, ainda que, poucos anos depois, tenham sofrido uma interrupção inesperada. Numa data compreendida entre 1302 e 1310, Arnolfo morre, deixando a obra incompleta, mas dotada de uma nova fachada parcialmente construída, enriquecida por numerosas esculturas (e que será demolida em 1586). Na base de alguns testemunhos figurativos tardios foram tentadas várias reconstruções deste importante trabalho arquitetónico de Arnolfo, já decantado no referido documento de 1300, em que se fala de «*magnifico et visibile principio*». A pensar num diálogo estreito entre elementos escultóricos e traços arquitetónicos, desenha uma fachada atravessada por uma galeria aberta povoada de estátuas, que enriquecem também as lunetas dos três portais ornados por prótiros ogivais decorados com coruchéus e pináculos. Pela primeira vez pode admirar-se em Florença uma fachada de igreja totalmente povoada por esculturas de exaltação à Virgem, que na intenção da comuna «devia superar em magnificência a das outras catedrais vizinhas contemporâneas».

Grande destaque vêm a assumir as três lunetas que encimam os portais, representando respetivamente a *Natividade*, a *Virgem com o Menino entre São*

Zanobi e Santa Reparata (Florença, Museo dell'Opera del Duomo) e a *Dormitio Virginis* (Berlim, Staatliche Museen). Através delas é possível acompanhar a última evolução do estilo do artista. Das anteriores experiências romanas, que ainda parecem caracterizar a grande estátua de Bonifácio VIII (Florença, Museo dell'Opera del Duomo) e *Nossa Senhora da Natividade*, Arnolfo passa a uma visão mais icástica e expressiva. Tudo isso sem nunca perder de vista as exigências de espacialidade e de clara visibilidade que estão na base da sua linguagem, como se vê na estátua de *Nossa Senhora no Trono com o Menino* (Florença, Museo dell'Opera del Duomo), a única trabalhada a toda a volta produzida pelo artista. Uma obra que, pela sua volumetria ostensiva, se propôs aproximar das obras contemporâneas de Giotto (1267-1337), *Madonna di San Giorgio alla Costa* e *Madonna di Ognissanti*.

Ainda antes do início dos trabalhos da catedral florentina, Arnolfo, na qualidade de arquiteto da comuna, está provavelmente a trabalhar, como recorda Giorgio Vasari (1511-1574), no projeto da igreja franciscana de Santa Cruz (construída a partir de 1294) e mais tarde da nova sede da comuna, o Palazzo Vecchio, lançando mão ao mesmo tempo a várias obras defensivas e reelaborando várias estruturas na cidade e no condado.

V. também: *Bonifácio VIII e o primado da Igreja*, p. 48; *Nicola Pisano*, p. 742; *Giovanni Pisano*, p. 747; *As cidades dos papas: Roma e Avinhão*, p. 807.

«PINTAR À GREGA EM LATIM»

SEDUÇÃO DO IMPÉRIO DO ORIENTE

de Anna Ottani Cavina

Nos anos em que o Ocidente regenera a língua latina declinando-a nas modernas linguagens vulgares e a arte românica impõe o timbre ocidental que marca os mais altos valores criativos da civilização artística do século XIII (Roberto Longhi), a tradição bizantina milenar continua a exercer o seu primado religioso e civil nos territórios dos Balcãs, do Egito, do mar Negro, do Cáucaso e da Ásia Menor. E uma região da Europa, sobretudo Itália, França e Países Baixos, mostra-se ainda sensível ao poder de sedução da arte imperial do Oriente.

Bizâncio: o renascimento da dinastia dos Paleólogos

Recentemente, em 2004, a última época do Império Romano do Oriente foi evocada por uma mostra realizada pelo Metropolitan Museum de Nova Iorque, *Bizâncio, Fé e Poder 1261-1557*.

Uma mostra brilhante e corajosa, que conta a história de um mundo em declínio após o saque da quarta cruzada, em 1204.

Sobre as ruínas tem início o sonho da renascença paleóloga com a figura de Miguel VIII (1224-1282), que regressou do exílio em Niceia e subiu ao trono de Bizâncio em 1261. Com um sonho: restituir à capital a sua magnificência promovendo a arquitetura, a decoração com frescos e mosaicos e constituindo um tesouro de relicários, livros com iluminuras, vestes litúrgicas, objetos raros e preciosos que relançam a fé ortodoxa sob o ícone protetor da Virgem Hodigitria (a Virgem que indica com a mão o Filho misericordioso).

Um sonho definitivamente quebrado pela tomada turca de Constantinopla (1453) quando o sultão Maomé II (1432-1481), orgulhoso no seu cavalo branco, entra na catedral de Santa Sofia «entre os cadáveres que flutuavam no

sangue como melões». A citação é extraída do diário da testemunha veneziana Niccolò Barbaro (século xv) e sela dramaticamente a queda do Império Romano do Oriente, quando o assalto em nome de Alá, lançado contra a cidade cristã de Constantinopla, herdeira da magnificência de Roma, assinala o primeiro recontro brutal de civilização e religião entre o Oriente e o Ocidente, «a segunda morte de Homero e Platão», como a define Enea Silvio Piccolomini (1405-1464, papa Pio II desde 1458) que intui o carácter histórico do recontro e as suas consequências irreversíveis na geografia de todo o mundo.

Feridas nunca saradas, precedidas por um tempo de decadência e de percepção dilacerante do fim, como contam, em 1391-1392, as cartas do imperador cristão Manuel II (1350-1425, imperador desde 1391), obrigado a ajudar o inimigo otomano entre as cidades em ruínas da Ásia: «Para um homem de fé, para um homem que ama a civilização helénica, isto, creio, é um fardo que nem o mítico Atlante conseguiria levar às costas.»

A excomunhão de Roberto Longhi

Apresentado muitas vezes no plano da arte com a etiqueta de tardo-bizantino, este mundo sofreu uma condenação sem apelo numa famosa proclamação de Roberto Longhi (1890-1970), *Giudizio sul Duecento*, publicada em 1939. Hoje, ninguém o poderia subscrever, devido à censura da arte bizantina que se desenvolveu após a época de Justiniano (481?-565, imperador desde 527), uma arte que, a partir do século vii, perderia a sua criatividade, logo, a sua autonomia. Uma arte marginalizada como arcaica e primitiva em relação ao cânone da arte ocidental (já Vasari, no século xvi, atribuíra a Cimabue o mérito de ter superado a «maneira desajeitada» dos pintores bizantinos) e interpretada durante muito tempo como um precedente e não como uma experiência contemporânea da arte medieval europeia.

Regressando a *Giudizio*, de Longhi, hoje ninguém poderia usar a palavra «esterilidade» face a inovações memoráveis como a de Cristo que morre num mar de estrelas no *epithafios* do mosteiro de Metéora, na Grécia, numa seda litúrgica luxuosa e bordada que era utilizada no ritual da Paixão (c. 1290).

Ícones, mosaicos, tecidos magníficos, saltérios e antifonários com iluminuras, relicários de prata plasmados nas formas das peças anatómicas conservadas no interior, esmaltes, gemas e marfins que escaparam à destruição. E confirmam mais uma vez que os sistemas socioeconómicos e da criatividade não se conectam por ligações necessariamente causais: de facto, as artes resplandecem na queda do império e as insígnias do poder nunca foram tão

fúlgidas como no *loros* (1309-1311) de Manuel II Paleólogo, a estola guarnecida de rubis que era prerrogativa do imperador.

Os ícones, para lá do espaço e do tempo da história

Mas são os ícones a verdadeira essência de uma doutrina teológica que se abstrai do tempo histórico para se desenvolver num tempo litúrgico, que ultrapassa o espaço real para atingir o da transcendência, onde a ação se situa para lá de qualquer lei terrena. Uma ação cifrada, simbólica, destinada à eternidade. Porque são precisamente os ícones figurados no fundo abstrato do ouro o ponto focal do encontro com Deus. Ícones monumentais pintados em madeira e ícones portáteis realizados em ouro, prata, marfim e esmalte. Ícones espectrais e temíveis, como o *Rosto Santo* totémico (século XIII) conservado na catedral de Laon, na Picardia, ou ícones miraculosos e tocantes como a *Virgem da Ternura* (é a tipologia codificada da Virgem Eleúsa e o ícone data da primeira metade do século XIV), vinda do Oriente e chegada à catedral francesa de Cambrai, Notre-Dame de Grâce, em que o menino trepa pelo manto da mãe para se insinuar no aconchego do pescoço, em busca de um abraço muito humano.

Ou ainda os muitos ícones conservados no mosteiro de Santa Catarina, no Sinai, lugar bíblico de Moisés, local das silvas ardentes e dos dez mandamentos. Naquela planície desértica, geograficamente isolada, uma comunidade monástica recolhe-se na oração desde os tempos de Justiniano (em continuidade, é o mosteiro mais antigo do mundo), protegendo um verdadeiro tesouro da civilização ortodoxa, as imagens dos séculos VIII e IX (outras se lhes juntaram) que foram destruídas pela onda iconoclasta bizantina. Mas não ao pé do Sinai, já então território controlado – isto é, protegido – pelo islão.

A herança de Bizâncio na arte renascentista na Europa

Os ícones sagrados são um investimento para o império de Bizâncio. Depois da dissolução do Império do Oriente como entidade política, o seu património cultural continua a alimentar a espiritualidade e a imaginação da Europa.

É evidente a sedução exercida por Bizâncio na Europa do Renascimento, já saída da crisálida bizantina em voo para a Idade Moderna.

Os artistas que reelaboram a *Imago Pietatis* de Cristo humilhado e vitorioso (Cristo é representado em posição ereta, com o busto fora do sepulcro, os olhos fechados e as mãos cruzadas sobre o ventre), ou a Nossa Senhora aristocrática, que abraça um Menino marcado por uma mágoa cósmica, são nada menos que

Jan van Eyck (1390/1395-1441), Rogier van der Weyden (c. 1400-1464), Hans Memling (1435/1440-1494), Michele Giambono (c. 1400-1462), Giovanni Bellini (1431/1436-1516), isto é, os protagonistas do Renascimento. Até ao último herói de Bizâncio, El Greco (1541-1614), vindo de Creta, que, no interior de um grande escudo (Madrid, coleção privada), pinta o véu lendário da Verónica, o antigo *Mandylion*, com um rosto de Cristo verdadeiro e impressionante, como no filme de Mel Gibson, *The Passion of the Christ*, 2004.

A longa sombra do Império do Oriente transmite ainda a uma Europa, naqueles anos decisivamente mais criativa e dinâmica, a sua herança de espiritualidade e transcendência. Imbuído de naturalismo ocidental, o ícone palpita então de sentimentos e trasborda de sangue purpúreo, mas permanece como portal misterioso que se abre para o céu, lugar de encontro entre o homem e o seu Deus.

V. também: *O Império Bizantino e a dinastia paleóloga. Declínio e guerras civis*, p. 159;
Duccio di Buoninsegna, p. 778.

ARTE E ORDENS MENDICANTES

de Milvia Bollati

As ordens mendicantes serviram-se frequentemente das artes figurativas para veicular imagens e ideias. A difusão destas ordens requereu o aparecimento de novas tipologias de decoração litúrgica e iconografias particulares, sobretudo ligadas aos santos fundadores. As suas biografias são contadas em grandes ciclos de frescos, destinados às naves das igrejas ou às capelas, muitas vezes com o patrocínio de famílias. As salas dos capítulos, como lugar privilegiado, oferecem o espaço para ciclos de frescos mais complexos na escolha dos temas e nas finalidades.

O nascimento das ordens mendicantes nos séculos XII e XIII ocorre num contexto particularmente sensível às exigências de retorno à simplicidade evangélica, também profundamente sentidas pela espiritualidade dos laicos. O sucesso das duas ordens, nascidas com Francisco (1181/1182-1226) e Domingos (c. 1170-1221), mede-se na rápida difusão em Itália – e bem cedo também na Europa – com a construção de conventos nos maiores centros

citadinos, sinal visível de uma presença cada vez mais viva no seio da sociedade e da igreja medieval. O favor de que gozam os mendicantes contribui para que afluam às novas ordens legados e doações para a construção de capelas nobres no interior das igrejas conventuais e são muitos os laicos que desejam ter sepultura própria dentro das igrejas mendicantes.

Entre as tarefas que as duas ordens assumiram é prioritário assegurar aos fiéis um conhecimento adequado da sua especificidade e do seu papel no seio da Igreja. A literatura hagiográfica, que nasce em torno da figura dos dois fundadores, insere-se no quadro da perspectiva em que são estranhas as artes figurativas, utilizadas, a par das lendas, como instrumento privilegiado – e para todos compreensível – da imagem da ordem que se pretende tornar pública. Grandes ciclos de frescos começam pouco a pouco a cobrir as paredes das igrejas mendicantes ou o interior das salas capitulares.

A basílica de São Francisco, em Assis, emerge como modelo indiscutível. Nascida como igreja-mãe da ordem franciscana e ao mesmo tempo capela sepulcral, goza desde a sua fundação de uma jurisdição pontifícia especial. A nova obra iniciada em 1228, apenas dois anos após a morte de Francisco, desenvolve na arquitetura da sala da basílica superior um modelo destinado a ser imitado e replicado nas igrejas mendicantes durante todo o século XIII. O espaço luminoso da basílica superior é também o lugar privilegiado de uma política de imagens realmente sem precedentes. O ciclo que Giotto (1267-1337) será chamado a pintar, provavelmente durante os anos do pontificado de Nicolau IV (1227-1292, papa desde 1288), primeiro papa franciscano, como complemento das histórias do Antigo e do Novo Testamento da nave, desenvolve a narrativa da vida de Francisco segundo a *Legenda Maior*, de Boaventura (c. 1221-1274), trazendo à luz, numa lógica providencial, o desígnio divino relativo à figura do santo. O ciclo depressa se torna modelo ineludível com o qual se confrontarão os artistas ao longo de gerações, até obscurecer – mesmo na nossa memória – o ciclo mais antigo dedicado a Francisco, que foi pintado na nave da basílica inferior pelo Mestre de São Francisco (segundo metade do século XIII).

Os retábulos hagiográficos

As novas ordens contribuem de maneira determinante para o nascimento e difusão de novas tipologias de mobiliário litúrgico. Pensamos, por exemplo, no retábulo hagiográfico, ou no painel pintado com o retrato do santo fundador. Trata-se de um mobiliário móvel para o altar, exposto à devoção só

temporariamente, por ocasião da celebração litúrgica do *dies natalis* do santo. O retrato, geralmente de corpo inteiro, pode ser completado por histórias da vida do santo, uma pequena seleção de episódios, mas que serve pelo menos para assegurar um conhecimento modesto junto dos fiéis.

Os primeiros exemplos documentais são precisamente os de São Francisco, depois replicados ao longo do século XIII com pouquíssimas variantes. Inicialmente são painéis de modestas dimensões que apresentam apenas a figura parada de Francisco como nas pinturas de Margaritone d'Arezzo (século XIII) na Pinacoteca Nacional de Siena ou no Museu Diocesano de Arezzo. Depois, o retábulo do altar desenvolve, ao lado da figura do santo, o relato da sua vida. Inicialmente privilegia-se a recordação dos milagres, tanto em vida como *post mortem*, destinados a capturar a atenção do peregrino e a difundir a devoção ao santo, também em virtude das suas capacidades taumatúrgicas. Como no retábulo, hoje no Museu do Tesouro da Basílica de Assis, durante um tempo na basílica inferior, ou no painel já atribuído a Giunta Pisano (notícias 1236-1254), proveniente da igreja franciscana de Pisa e agora no Museu Nacional de São Mateus, em Pisa. Esta tipologia é enriquecida ao longo do século XIII com novos modelos que tendem a privilegiar o relato da vida, como no painel de Bardi na capela homónima em Santa Cruz, em Florença, que apresenta um desenvolvimento sem precedentes da dimensão narrativa, com uma seleção riquíssima de episódios, até ao painel de Guido di Graziano (século XIII) na Pinacoteca de Siena. Na vertente dominicana, o exemplo mais conhecido talvez seja o políptico de Francesco Traini (*fl.* 1315-1348), também no Museu Nacional de São Mateus, em Pisa.

Os sarcófagos dos santos: São Domingos em Bolonha, São Pedro Mártir em Milão e Santo Agostinho em Pavia

Mas é a partir do túmulo destinado a acolher os despojos mortais do santo que se desenvolve uma iconografia para imagens da vida do fundador. É o caso de São Domingos. O sarcófago marmóreo, ainda hoje guardado na igreja bolonhesa de São Domingos, representa certamente, tanto pela autoridade e pela fama do seu escultor – Nicola Pisano (1210/1220-1278/1284) –, como pela relevância do contexto e do seu destino, o protótipo de que os artistas dependerão da conceção dos sarcófagos dos santos. Pensamos, por exemplo, no monumento funerário mandado erigir na igreja dominicana milanese de Sant'Eustorgio para celebrar um santo de canonização recente, São Pedro Mártir, assassinado pela mão de um herético entre Como e Milão, no dia 6 de

abril de 1252. No capítulo dos dominicanos, que se realiza em 1335, a poucas décadas da bula de canonização com que, a 25 de maio de 1253, Inocêncio IV (c. 1200-1254, papa desde 1243) eleva o santo aos altares, é tomada a decisão de erigir um sarcófago para acolher os seus despojos e indica-se explicitamente como modelo para o sepulcro o túmulo do fundador na igreja dominicana bolonhesa. A tarefa é levada a cabo pelo pisano Giovanni di Balduccio (fl. 1317-1349), que orgulhosamente assina em 1339 e realiza, talvez por sugestão do frade dominicano Galvano Fiamma, o complexo programa iconográfico de relevos e esculturas que culmina no baldaquino com São Domingos e São Pedro Mártir a acompanhar a Virgem com o Menino.

Pouco distante de Milão, na igreja agostiniana de São Pedro em céu de ouro, em Pavia, trabalha-se a partir de 1362 no túmulo de Santo Agostinho, que vê em ação no decurso de várias décadas mestranças *campionesi* que reelaboram e atualizam o modelo milanês de Giovanni di Balduccio, criando uma estrutura complexa com câmara. Seis diáconos velam o santo, agarrando cada um deles uma extremidade da mortalha. No exterior da câmara funerária, esculturas com figuras de virtudes e apóstolos marcam o ritmo da superfície intercaladas com os relevos com o relato da vida do santo.

As salas capitulares

No interior do convento, o espaço da sala capitular, em frente do claustro e reservada às reuniões periódicas do capítulo, permite, precisamente pela sua função de fruição interna pela ordem, desenvolver um programa apto a ilustrar a sua natureza e finalidade. Podemos contar com muitos exemplos que chegaram até nós, de Santa Catarina, em Pisa, a São Domingos, em Pistoia, ou de São Domingos, em Bolzano, até São Nicolau, em Treviso. A última talvez seja a mais conhecida pelo ciclo de frescos pintados por Tommaso da Modena (1326-c. 1379) em 1352. Uma série rica de retratos de santos dominicanos, cada um sentado na escrivaninha e ocupado na leitura, no estudo ou na escrita, desenvolve-se ao longo das paredes da sala acima de uma faixa com ornamentos geométricos de linhas curvas que fingem uma espécie de tapeçaria, mas que na realidade encerram longas citações, uma espécie de compêndio da história e geografia da ordem, realizado segundo as regras da arte da memória. Ainda mais exemplificativo do papel atribuído à pintura na divulgação de uma imagem da ordem é o ciclo de frescos pensado para a Capela dos Espanhóis no convento dominicano de Santa Maria Novella, em Florença. Realizados por Andrea de Bonaiuto (c. 1320-1377) em 1366-1368, os frescos ilustram nas

paredes a vida de Cristo, culminando na abóbada com a Ressurreição, Ascensão, Pentecostes e a *Navicella*, uma escolha narrativa para o cruzeiro que derroga a tradição mais comum – não só em Florença –, que apenas prevê figuras isoladas em céus azuis e estrelados, mas que pode contar com uma exceção precedente, o cruzeiro da basílica inferior de São Francisco, em Assis. Mas a verdadeira novidade do programa de frescos encontra-se nas duas paredes que propõem a imagem da Igreja terrena, exemplificada pela catedral de Santa Maria del Fiore, ainda em construção, e do papel que os dominicanos são chamados a desenvolver na condução dos homens pela *via veritatis* que conduz às portas do paraíso, onde os espera São Pedro. Na parede em frente está o triunfo de São Tomás entre as virtudes teológicas e cardeais, sentado na cátedra e ladeado pelos evangelistas e pelos profetas; aos seus pés, Sabellius, Averróis e Ario, como imagens das heresias e das falsas doutrinas vencidas pela sapiência dominicana e, finalmente, as Artes Liberais, acompanhadas pela Teologia, pela Medicina e pela Jurisprudência, resumindo todo o universo do saber. É toda a doutrina tomista que é aqui proposta como doutrina oficial da Igreja, e os dominicanos são os seus verdadeiros intérpretes como defensores da fé no ensino e no tratamento das almas.

V. também: *Boaventura de Bagnoregio*, p. 354; *Tomás de Aquino*, p. 346;
O pensamento de João Duns Escoto, p. 370; *Guilherme de Ockham*, p. 377;
Eckhart e a mística renana, p. 391; *Jacopone da Todi e a poesia religiosa*, p. 595;
Escrita mística e espiritualidade feminina, p. 599; *Giotto*, p. 770.

DO CHRISTUS TRIUMPHANS AO CHRISTUS PATIENS

de Fabio Massaccesi

A doutrina da dupla natureza – humana e divina – de Cristo, afirmada nos grandes concílios de Niceia (325), Constantinopla (381) e Éfeso (431), fornece o quadro para a ilustração da morte na cruz do Filho de Deus, feito homem pela redenção dos pecados da humanidade. A representação de Cristo pregado na cruz, em que os padres da Igreja viam o símbolo da universalidade da redenção, torna-se central na arte medieval. Na imagem condensam-se conceitos importantes já desde a época paleocristã: a vitória de Cristo crucificado sobre a morte, a sua apoteose na cruz, a cruz como sinal de triunfo e de parusia (o regresso de

Cristo no Juízo Final), enfim, a analogia entre sacrifício eucarístico e sacrifício na cruz. Uma distinção importante diz respeito às tipologias figurativas, adotadas em sequência e em determinado período conviventes, de Christus triumphans e de Christus patiens.

Christus triumphans

Esta iconografia, que prevê Cristo ereto, pregado na cruz, com os olhos abertos, mantém unidos os dois momentos essenciais e complementares do mistério salvífico pascal: a morte e a ressurreição de Jesus. Cruzes deste tipo (de madeira, em iluminuras ou painéis) põem em primeiro plano a vitória sobre a morte e a esperança da ressurreição. Tipologicamente, algumas representações mostram Cristo enfaixado com uma tanga, ereto na cruz com as mãos abertas numa atitude de quem reza e com os olhos abertos (*Christus crucifixus vigilans*), sinal da sua natureza divina. Em alguns casos, Cristo *triumphans* é representado numa cruz de luz, segundo um costume iconográfico que une a imagem de Cristo pregado na cruz à do Redentor que regressa no dia do Juízo Final (Relicário de Pepino de Aquitânia, meados do século IX, Conques, Tesouro da Abadia). *Christus triumphans* encontra na arte do tempo de Otão uma variante como Cristo sumo sacerdote na cruz, representado na posição ereta e vestido com uma túnica, de mãos abertas e pregado com quatro pregos. No evangeliário da abadessa Uta (Mónaco, Bayerisches Staatsbibliothek), a cabeça está enriquecida com uma coroa (*Christus rex*) e o corpo coberto pela estola áurea do ofício sacerdotal. Deste modo, Cristo, rei e sacerdote, representa a Igreja triunfante sobre a Sinagoga.

No final do século VIII Cristo pode aparecer numa cruz de ouro decorada com pérolas e gemas preciosas (*crux gemmata*) para reevocar, além do sacrifício, a luz da parusia (Mateus 24, 4-31; 25, 31). A partir do ano 1000, esta tipologia enriquece-se nas extremidades da cruz com as imagens do Tetramorfo, os «quatro seres vivos» citados pelo Apocalipse de João: um exemplo, já do século XIII, é oferecido pela cruz de Berlinghiero, talvez filho de Melanese, ativo na primeira metade do século XIII (Luca, Museo di Villa Guinigi). A tradição iconográfica é precisada através das interpretações beneditinas feitas pelo abade Rupert de Deutz (c. 1075-c. 1130), que viveu no momento mais dramático do conflito entre o papado e o império, a luta da investidura, para quem a cruz é o símbolo da vitória de Cristo, logo do *sacerdotium*, que representa Cristo sem sinal de sofrimento e, segundo os cânones, com uma beleza ideal. A partir do século XII, a cruz de tipo latino é ampliada nas

extremidades por meio de painéis e ao lado de Cristo para albergar cenas pintadas da Paixão (Cruz n. 432, Florença. Uffizi).

Christus patiens

A primeira imagem de Cristo morto remonta ao século VIII, como testemunha um painel do monte Sinai que representa o Nazareno com o rosto sereno e de olhos fechados. Mas é no final do século XII e início do século XIII, na passagem da fase tardo-românica para o primeiro gótico, que se começa a sublinhar o sofrimento físico de Cristo. Os dois aspetos da mística pascal, morte e ressurreição, parecem cindir-se definitivamente a favor da morte.

Já com Anselmo de Cantuária (1033-1109), teólogo e doutor da Igreja, estão presentes os pressupostos dogmáticos para uma representação de Cristo crucificado martirizado e morto, mas é sobretudo com Bernardo de Claraval (1090-1153), fundador da célebre abadia cisterciense de Claraval, que Cristo crucificado se torna o ponto de partida da meditação mística. Bernardo vê na vida de Cristo uma via de dor que conduz à cruz. A mística do sofrimento e da cruz torna-se um momento central da reflexão cristã, sobretudo por obra dos franciscanos. Defensores de uma religiosidade humanizada, em que é dado um amplo espaço à componente emotiva, os franciscanos recorrem com frequência a imagens que, através de uma linguagem compreensível, podem comover o fiel aproximando-o da Igreja. As cenas da *passio* terrena do nazareno, o amplo destaque dado às feridas, sobretudo à do costado, gozam de nova e grande aceitação.

Geralmente considera-se como primeiro exemplo de cruz monumental com *Christus patiens* a cruz que se encontra no Museu de São Mateus, em Pisa (inv. 5224). Pela expressão serena do rosto, foi avançada a hipótese de se tratar de uma variante iconográfica de *Christus dormiens*, ou na expectativa da ressurreição, segundo a liturgia do Sábado Santo. O corpo de Cristo encontra-se circundado por seis cenas *post mortem*, que começam com a deposição e acabam com a descida ao inferno.

Muito provavelmente ainda no âmbito franciscano nasce a variante, depois de grande divulgação, de Cristo pregado com apenas três pregos, um único para os pés sobrepostos. O Cristo mártir tem a cabeça reclinada sobre o ombro e os olhos fechados, e o corpo está abandonado ao peso da morte. Talvez um dos primeiros a acolher esta novidade iconográfica seja Giunta Pisano (notícias 1236-1254), de quem as fontes recordam um exemplar perdido executado em 1236 para a basílica inferior de São Francisco, em Assis. De Giunta resta o

exemplo do crucifixo da basílica de São Domingos, em Bolonha (c. 1250), onde o corpo de Cristo está curvado contra um painel desprovido de cenas figuradas. A par desta tipologia persiste a dos quatro pregos e com amplo espaço dedicado às cenas da Paixão, representadas ao longo do corpo de Cristo (Maestro del San Francesco Bardi, primeira metade do século XIII, Florença, Uffizi).

O maior naturalismo na descrição de Cristo leva a abandonar, um pouco de cada vez, as cenas da vida *ante* e *post mortem* colocadas ao lado do corpo, substituídas num primeiro momento por uma trama semelhante a um tapete, como propôs Cimabue (1230/1240-1302) no crucifixo de Arezzo (1260-1265) e no crucifixo de Santa Cruz, em Florença (c. 1270), e finalmente eliminadas até reconduzir a cruz apenas à figura do Nazareno.

Neste sentido, surgem as cruces de Giotto (1267-1337), onde *Christus patiens* encontra declinações cada vez mais realistas, de grande impacto visual e emocional (Florença, Santa Maria Novella). Com um realismo, até esta data impensável, Giotto apresenta com eficácia o momento dramático da morte conseguindo no entanto aludir, através das proporções clássicas da figura de Cristo, também ao Salvador, verdadeiro homem e verdadeiro Deus. Na época moderna, o mistério salvífico da cruz dissipa definitivamente a unidade dos dois aspetos originais da morte e da ressurreição a favor do primeiro, segundo escolhas por vezes ligadas ao contexto e ao artista.

V. também: *Arte e ordens mendicantes*, p. 760; *Cimabue*, p. 766; *Giotto*, 770; *Duccio di Buoninsegna*, p. 778.

CIMABUE

de Fabrizio Lollini

Cimabue é o protagonista da renovação da pintura italiana. Com ele a «maneira grega» do estilo bizantino cede o lugar a uma nova natureza e a uma atenção inédita à representação do espaço. As suas obras, realizadas num arco cronológico que vai de 1265 a 1302, ano da sua morte, assinalam o início de uma tradição autónoma, e situam-se como precedente imediato de Giotto.

Maneira grega e pintura italiana

No Oriente, durante a Idade Média, a pintura helenista baseada na mancha de cor, que visa uma ilusão de natureza e mimetismo, dá lugar a uma elaboração pictórica que segue um sistema mais esquemático, tripartido. À tonalidade média juntam-se dois ou três tons mais claros e outros mais escuros, elaborados a seco e distintos uns dos outros: as «primeiras linhas de um campo de cor», como lhe chama Giorgio Vasari (1511-1574), quase como se fosse o esqueleto de uma pintura não terminada. Não se representa, mas apresenta-se: por motivos teológicos a imagem deve ser um símbolo e as figuras humanas reduzem-se a formas simples, alusivas, como um boneco que compõe e decompõe a realidade, «com as ligações claramente marcadas e os movimentos um pouco mecanizados» (Demus); as roupagens não caem fluidas, mas rígidas e como que hirtas, não acompanham as linhas anatómicas do corpo, mas desenvolvem-se em geometrias súbitas, reguladas por um andamento gráfico linear e decorativo.

Esta «maneira grega» é difundida do Oriente em amplas zonas do ocidente da Europa, onde é valorizada por ser imediatamente reconhecível, icónica, corresponder a uma ideia de autoridade religiosa (convém não esquecer que quase todas as imagens sagradas, miraculosas, vêm da região bizantina) e pela facilidade de reprodução, baseada em regras pictóricas simples (a gramática) e em modelos de repertório reutilizáveis (o vocabulário); a isto junta-se a qualidade técnica, de longe superior à pintura ocidental. A sua história nas zonas de origem é caracterizada por uma baixa tendência para a evolução; em Itália, depois de ter dominado durante grande parte do século XIII, também graças aos intercâmbios que se realizaram depois da queda de Constantinopla (1204) e do nascimento do Império Latino do Oriente, cessa com a geração de Cimabue (1230/1240-1302).

Não é por acaso que Vasari o coloca na origem da arte italiana, identificando na sua obra uma viragem ainda hoje aceite na periodização da produção artística. Cimabue, então como precursor da revolução de Giotto (1267-1337), primeiro representante do impulso que dá origem à pintura moderna.

Um mito para personalizar

No final do século XIX e início do século XX, chegou-se a pensar que Cimabue nunca tivesse existido, que fosse apenas um nome conveniente criado pela historiografia artística para definir o fenómeno do afastamento progressivo da «maneira grega» mais rígida, que se expressa de formas diferentes, mas paralelas, também em algumas regiões no interior do mundo bizantino. Na

realidade, os documentos que falam dele existem, embora a sua escassez torne difícil um discurso biográfico. O seu papel é evidenciado numa conhecida passagem do «Purgatório», de Dante (XI, 94-96), onde é tomado como exemplo da transitoriedade da fama, precisamente a favor de Giotto. Da sua vida só conhecemos dois dados, além do nascimento em Florença.

O primeiro é a presença em Roma, em 1272, graças a uma referência bastante accidental e não ligada a factos artísticos. O outro é a permanência em Pisa para duas encomendas: um mosaico para a abside da catedral, pelo qual recebe numerosos pagamentos de setembro de 1301 a fevereiro de 1302, e um políptico (provavelmente não executado) para o hospital de Santa Clara, que lhe é encomendado no início de novembro de 1301; precisamente naquela cidade toscana, o pintor é citado como falecido já no dia 19 de março de 1302. Tendo nascido talvez entre 1230 e 1240, Cimabue está ativo durante muito tempo, mas restam poucas obras, que os estudos, ao longo do tempo, tiveram dificuldade em datar tanto no sentido relativo, na sua ordem, como globalmente; às obras podem juntar-se algumas notícias de trabalhos que já não existem, sobretudo em Florença.

As etapas da sua atividade

Cimabue parte da «maneira grega»: Vasari diz que é aluno dos «mestres gregos» chamados a Florença pela ausência de bons artistas na cidade; uma bela fábula que simplifica o fenómeno complexo da difusão da arte bizantina em Itália, que na Toscana atinge o auge em Pisa, lugar de chegada privilegiado de artistas e de obras por mar. De facto, a cruz pintada de São Domingos, em Arezzo, primeira pintura conhecida de Cimabue, pode ser considerada uma derivação das realizações de pintores pisanos como Giunta (*fl.* 1236-1254). Nesta obra, a matriz neogrega desenvolve-se numa sensibilidade pictórica que foi definida como «divisionismo claro-escuro». A rigidez ainda é forte, a posição iconográfica da figura *patiens*, vista no momento do seu sofrimento, é a tradicional, mas a cor e algumas soluções técnicas mostram uma mudança. A obra talvez date de meados dos anos 60, uma dezena de anos depois do crucifixo que Giunta Pisano pintara em Bolonha para a basílica de São Domingos.

Sobre a cronologia e as obras do período seguinte reina uma grande incerteza. Durante a sua estada em Roma, Cimabue encontra motivos de atualização tanto no âmbito da cúria papal, onde artefactos bizantinos estavam presentes em grande número, como no contacto com os conjuntos e as ruínas

monumentais da cidade antiga, os *mirabilia urbis Romae*. As pinturas do Sancta Sanctorum, em Latrão, executadas entre 1278 e 1280, mostram já, na sua cifra estilística, a influência do artista.

O regresso de Cimabue a Florença e a realização da segunda cruz pintada, a de Santa Cruz, hoje em condições desastrosas não obstante os restauros a seguir às cheias de 1966, devem ter ocorrido antes de 1289. Na mudança de estilo, Cristo «já não dá a impressão de ser decomponível em várias peças nitidamente delimitadas [...], a pele adquire a transparência e o brilho da seda» (Bellosi), graças a um claro-escuro perfeitamente modulado. O ícone torna-se homem. A tanga deixa de ser um pano a cobrir, decorado por inserções douradas, mas um véu subtil, que se modela às formas anatómicas.

Madonna in Maestà, executada no início da nona década para a igreja pisana dos franciscanos (hoje em Paris, no Louvre), mostra características análogas nas figuras de Nossa Senhora, do Menino e dos anjos, com rostos definidos por claros-escuros tracejados; o panejamento define as massas subjacentes; o trono líneo é uma verdadeira novidade, na forma e na definição cuidadosa da carpintaria de entalhe e do tecido da cabeceira. As dificuldades espaciais ainda são evidentes: a vontade de sugerir uma terceira dimensão, bem clara na colocação da Virgem de lado, é acompanhada por seis figuras angélicas que se dispõem em coluna para o alto, em pares quase idênticos, como na tradição modular bizantina.

Entre 1280 e 1290, Cimabue parece abrir-se à influência de pintores mais jovens. A *Maestà* da igreja de Santa Maria dei Servi, em Bolonha, caracterizada por um panejamento mais oscilante e decorativo, mostra relações com Duccio (c. 1255-1318/1319), cuja influência também foi parcialmente referida. Por sua vez, o foco na fisicalidade dos corpos e nos efeitos de transparência situa-se no início da atividade de Giotto, que provavelmente começa no círculo, senão mesmo na oficina, do próprio Cimabue, como demonstraria, segundo alguns, uma participação dos dois em *Nossa Senhora com o Menino*, de Castelfiorentino.

Nesta fase insere-se a complexa questão dos frescos da basílica superior de São Francisco, em Assis. Datados de antes do final dos anos 60, foram antecipados de uma década pela crítica, que encontrou uma colocação histórica muito lógica, depois confirmada pelas fontes, sob o pontificado de Nicolau IV (1227-1292, papa desde 1288), primeiro papa franciscano e patrocinador do início dos trabalhos de decoração pictórica da igreja (depois de uma primeira campanha, interrompida, de mestres provenientes de países a norte dos Alpes).

A proposta levou a considerar todo o ciclo – precisamente símbolo da renovação da pintura italiana do final do século XIII – como um todo, em que o período de trabalho e as relações de oficina se aproximam, enquanto no passado a atividade de Cimabue estava separada 20 anos da de Giotto. De facto, Giotto está ativo no mesmo local ao lado de Cimabue, trabalhando na parte baixa das paredes da nave, em datas que, por sua vez, foram antecipadas do final para o princípio dos anos 90. O início das intervenções é colocado na zona posterior da igreja, onde a Cimabue competiam as *Histórias Angélicas* (transepto esquerdo), as *Apostólicas* (transepto direito), as *Histórias da Virgem* (abside) e a abóbada com os *Quatro Evangelistas*. Daqui, passa para o espaço da nave, onde o pintor e a sua oficina – onde há quem afirme também trabalhava Duccio – decoram os intradorsos do quarto tramo e a respetiva abóbada (atingida, como a outra, pela derrocada do terramoto de 26 de setembro de 1997), para depois interromper a obra cedendo-a a mestranças romanas encabeçadas por Jacopo Torriti (fl. 1291-1300). Serão estas que levam os trabalhos até à fase marcada por Giotto, com um sentido de continuidade que ressalta da sugestão de rever Cimabue em algumas cenas do segundo tramo. São muitos os motivos de interesse estilístico do ciclo de Cimabue; ecos da cultura clássica e das renascenças medievais, um novo interesse pela representação do espaço na espantosa série de mísulas e de outros elementos arquitetónicos das faixas decorativas, os pródromos do *vedutismo* das quatro *Partes do Mundo*, que ladeiam os evangelistas, uma renovada sensibilidade em relação aos protótipos bizantinos. Infelizmente, muitos problemas materiais, num período evidentemente experimental para um pintor que pretende adequar a técnica às novidades estilísticas, degradaram as pinturas ao longo do tempo, com a passagem a negro do alvaiade que criou o efeito «negativo fotográfico», a queda de muitos pigmentos a seco e a perda de outros efeitos como os fundos a folha de ouro. No entanto, um novo sentido dramático e de realidade humana, ligado à espiritualidade franciscana, é evidente em muitos episódios, sobretudo nas duas *Crucificações* e na *Queda da Babilónia*.

Posterior a Assis é a *Maestà*, hoje nos Uffizi (então em Florença, em Santa Trindade). Impressiona aqui a experimentação espacial, com novos escorços dos anjos e a tentativa de tridimensionalidade da base do trono, onde surgem os bustos expressivos de quatro profetas. A atitude meditativa da Virgem confronta-se bem com o mosaico pisano que representa São João Evangelista, única etapa documentada de Cimabue e a sua última obra.

Por fim, convém recordar o díptico de que originalmente faziam parte *Nossa*

Senhora e os Anjos, da National Gallery, de Londres, e *Flagelação*, da coleção Frick, em Nova Iorque, a discutida participação nos mosaicos do batistério de Florença, e duas pinturas posteriores em Assis: uma *Nossa Senhora com o Menino e os Anjos*, um fresco na basílica inferior, e um painel com *São Francisco*, hoje em Santa Maria dos Anjos, muito degradado e repintado.

V. também: *Do Christus triumphans ao Christus patiens*, p. 763; *Giotto*, p. 770; *Duccio di Buoninsegna*, p. 778; *Mosaicos, frescos, vitrais*, p. 782.

GIOTTO

de Fabrizio Lollini

O florentino Giotto, herdeiro e provavelmente aluno de Cimabue, leva a cabo no final do século XIII e no início do século XIV a afirmação definitiva da pintura baseada na descrição do espaço, da anatomia e do afeto: dá assim início a uma linha ideal que conduzirá ao Renascimento e ao maneirismo. Num percurso para nós constituído por poucos factos certos e muitas suposições, Giotto afirma-se como o maior artista do seu tempo para os contemporâneos, e torna-se de imediato um mito. As suas obras em Assis, Pádua e Florença são as mais conhecidas de entre as numerosíssimas que produz em conjunto com uma ampla oficina.

Um olhar sobre a realidade: Dante e Giotto

Giotto, nascido em Mugello, muito provavelmente em 1267, e falecido em 1337, adquire ainda durante a vida uma notoriedade e uma consideração absolutas; torna-se o símbolo da pintura «moderna», sendo recordado por Dante (1265-1321) na célebre passagem sobre a transitoriedade da fama como aquele que superou o mito precedente: «Credette Cimabue nella pittura/ tener lo campo, ed ora ha Giotto il grido,/ sì che a fama di colui oscura.» (Julgais que Cimabue na pintura/ domina o campo, mas agora é Giotto quem tem o grito,/ pelo que a fama daquele se torna escura). O seu papel é pôr em prática a transição já iniciada por outro pintor toscano. Cennino Cennini (séculos XIV-XV), autor de *Libro dell'Arte*, que constitui o receituário técnico mais importante da pintura italiana e depende quase totalmente de Giotto, dirá: «Transformou a arte grega em latina e conduziu-a ao moderno.» Isto é, libertou-se da «maneira grega» de estilo bizantino e pretende restituir um olhar

dirigido para o verdadeiro. Neste sentido, a ligação com Dante não é apenas a citação: ambos propõem uma chave de leitura em que o elemento visual se concretiza em formas mais naturais. Não é «realismo», mas aproximação da realidade, onde a condição psicológica, a percepção do espaço e o carácter concreto dos volumes adquirem uma nova valência.

Espaço, massa e psicologia

São estes os três principais valores sobre os quais se joga a inovação de Giotto. De uma forma nem sempre progressiva, no decurso da sua carreira, a pintura passa de exercício bidimensional para «caixa espacial»; a cena adquire profundidade, as figuras colocam-se de forma estável em planos concretos, e o que vemos dispõe-se segundo uma determinada graduação da distância. Não é a perspectiva do Renascimento, matemática, mas uma tentativa mais empírica de restituição da visão natural, que em certos casos se entrega mesmo *ante litteram* a verdadeiros *trompe l'oeil*, como nos célebres «*coretti*», arquiteturas fingidas desprovidas de figuras, da Cappella degli Scrovegni, espaços não habitados que acompanham o olhar na busca de uma terceira dimensão.

Os corpos são modelados desde as primeiras pinturas: isto é, construídos como massa, ou com o requintado tom claro-escuro dos modelos anatómicos e com as linhas do panejamento, que não evoluem em linha reta e num plano, mas contribuem para definir uma volumetria por vezes quase táctil; o homem anda, come, respira.

Mas também chora, ri, canta em voz alta, tapa o nariz para evitar o mau cheiro, dorme, quase numa tentativa de catalogação dos diversos impulsos da alma: «Capta [...] atos ao natural», escreve o cronista Giovanni Villani (c. 1280-1348). O mundo da realidade religiosa que vemos nas suas pinturas já não é intangível e abstrato, mas participante e próximo, segundo a linha de identificação e envolvimento de que São Francisco fora protótipo; não é por acaso que o pintor trabalha muitas vezes para os franciscanos, certamente em função desta nova tendência da arte sacra.

De Florença a Assis

Ghiberti (1378-1455) e, depois, Vasari (1511-1574) contaram a história do jovem Giotto, educado por Cimabue (1230/1240-1302), a fazer o retrato das suas ovelhas no campo toscano, depois agregado à oficina do mestre. O episódio, que persiste no nosso imaginário graças a inúmeras referências, serve a tradição artística florentina sobretudo ao evidenciar dois traços: a

proximidade direta da realidade do pintor e a sua aprendizagem junto de Cimabue, numa chave de continuidade evolutiva de carácter local. Na realidade, o percurso de Giotto, em toda a sua carreira, está muito pouco documentado e muitas vezes é objeto de interpretações (cronológicas e de outra natureza) bastante diferentes, ou mesmo contraditórias: por exemplo, não temos nenhum dado sobre a sua formação. Uma proposta que ganhava cada vez mais consistência era que *Nossa Senhora com o Menino*, do Museu da Colegiada, em Castelfiorentino, tinha sido uma obra executada pela dupla mestre-aluno, cerca de 1285, mas a hipótese foi recentemente abandonada. Ao lado desta componente inegável, as obras seguintes mostrarão também fortes ligações com o contexto romano (onde Cimabue estivera ativo), o que parece confirmar a proposta mais vezes avançada de uma atividade anterior, ou formação, na capital papal.

Assis e a «questão sobre Giotto»

É precisamente o primeiro pontífice franciscano Nicolau IV (1227-1292, papa desde 1288) quem dá início à campanha decorativa da igreja superior da mais importante obra pictórica italiana, São Francisco, em Assis, cuja construção é concluída em 1253. Após a fase inicial, com Cimabue ativo no transepto, na abside e nas primeiras duas abóbadas da cobertura, os trabalhos são continuados por uma *équipe* coordenada pelo romano Jacopo Torriti (*fl.* 1291-1300), em que colabora também um artista de Cimabue, o Maestro della Cattura (e onde possivelmente encontramos, para nossa surpresa, o próprio Cimabue). Até um certo ponto, durante a execução dos frescos das zonas altas das paredes, com *Histórias do Velho e Novo Testamento*, as duas *Histórias de Isaac* no segundo tramo mostram um novo contraste e uma outra mão, de excelsa qualidade, que graças a um claro-escuro acentuado trabalha «com racionalidade, segurança de perspetiva na construção dos cenários arquitetónicos e relação proporcional entre os cenários e as figuras que os habitam, concretude quase física dos corpos e ritmo solene na narrativa» (M. Boskovits). Mas a técnica é diferente, baseada na elaboração de um bom fresco, pintando sobre o gesso «à jornada» (aplicado em cada jornada de trabalho) e não «por fases» (preparando previamente toda a zona a realizar com o andaime na mesma posição). O Mestre de Isaac é quase unanimemente identificado como o jovem Giotto: e «se [...] não é Giotto, então é ele e não Giotto o fundador da pintura moderna» (M. Meiss); entre as hipóteses alternativas, há aquela que é a favor de Arnolfo di Cambio (c. 1245-

1302/1310). O estilo acentua e aprofunda as ideias dos pintores que o circundam, para mostrar que entre os mestres romanos e toscanos existem fortes influências, mais, existem mesmo verdadeiras ligações de trabalho.

A continuação do ciclo deve ter sido dirigida pelo próprio Giotto: parecem ser dele algumas cenas, ou algumas das suas partes. A continuidade operativa em tempos curtos parece, pois, tornar possível que os três momentos sejam pensados como fases *in progress* de uma ideia homogénea, que muda de processo e de executores, certamente também por compromissos dos artistas noutros lugares, mas onde se vislumbra uma estabilidade, dentro de certos limites, também estilística. Assim, em 1290 ou pouco depois, dever-se-ia situar, no percurso de Giotto, a fragmentária *Nossa Senhora da Colegiada*, de Borgo San Lorenzo.

Na faixa mais baixa da nave da basílica superior, encontramos o ciclo de frescos mais famoso da Itália medieval, *Vida de São Francisco*: 28 cenas extraídas da *Legenda Maior*, de São Boaventura (c. 1221-1274), que constitui a biografia oficial do santo. A atribuição tradicional a Giotto foi posta em causa tanto pela crítica anglo-saxónica, que geralmente preferiu falar de um eminente anónimo, como por alguns sectores da crítica italiana, que atribuiu o ciclo a âmbito romano e, em particular, a Pietro Cavallini (*fl.* 1273-1308). Unionistas contra separatistas, como na questão homérica. Globalmente, é espantoso o efeito ilusionístico de rotura espacial que atravessa todas as cenas, numa relação de efeito sublime entre arquitetura real e pintura. Mas o dado tridimensional emerge com constância em múltiplos episódios, e é precisamente exibido em alguns painéis, como o painel do *Presépio de Greccio*, onde a ficção pictórica chega a colocar o espectador do ponto de vista oposto ao natural, mostrando-lhe a parte posterior do mobiliário litúrgico (a cruz, o púlpito), de que habitualmente tinha uma perceção totalmente diferente. O casario torna-se sólido, ainda não executado completamente; a natureza expande-se em grandes paisagens, os corpos surgem plásticos na sua volumetria, numa história que relata lugares, coisas e pessoas próximas do sentimento do público. Os primeiros sete episódios mostram a vida do santo desde a sua conversão até à aceitação da regra. O grupo central ocupa-se do desenvolvimento da Ordem, dentro da qual Francisco triunfa até à morte. Os últimos sete são as exéquias e a canonização do santo, e os milagres *post mortem* por ele realizados.

A novidade do *hic et nunc*, «aqui e agora», sobre a qual a vontade realista do pintor funda a sua poética, separa este ciclo das tentativas coevas de

modernização da «maneira grega»; mas nota-se também uma recuperação de modelos do antigo, pelo pouco que dele se conhecia, visto como protótipo de qualidade e de adesão ao real. Já não se poderá voltar atrás. Neste sentido, confirma-se o nome de Giotto para as *Histórias de Isaac e de Francisco*, ligadas também por pormenores idênticos, como a cortina que se abre para revelar o que acontece dentro da caixa espacial da cena. As alternativas propostas, pelas discrepâncias estilísticas com as obras mais tardias e certas do pintor, ou pela constatação de que mais do que uma são as mãos criativas de Assis (com processos técnicos diferentes), nunca abalaram esta convicção, que já correspondia ao papel atribuído a Giotto pelos seus contemporâneos. Decerto, os hábitos e as necessidades materiais e operativas das oficinas da época, baseadas na distribuição por vários artífices, obrigam a pensar numa entidade produtiva complexa, em que Giotto tem o papel de mestre-chefe, isto é, de idealizador, supervisor e controlador, além de executor na primeira pessoa de algumas secções. A datação precisa é impossível, mas é provável que seja cerca de 1292, talvez extensível até 1295; em datas próximas, segundo muitas das primeiras histórias do santo, situa-se a solidíssima *Nossa Senhora com o Menino*, já em San Giorgio alla Costa, em Florença, e sobretudo a cruz de Santa Maria Novella, em que Giotto resolve de maneira revolucionária a tipologia canónica, com um Cristo que, em vez de se curvar sinuosamente, como em Giunta Pisano (notícias 1236-1254) e Cimabue, delega a representação do seu sofrimento nos pormenores anatómicos e no esforço físico: homem entre os homens, que solicita verdadeira piedade a quem o olha. Posterior é o painel de *São Francisco Recebe os Estigmas*, com *Três Histórias do Santo* na parte inferior do políptico, hoje no Louvre, mas proveniente da sede pisana dos frades menores, que – apesar de apresentar a assinatura de Giotto – é muitas vezes atribuída, em parte ou *in toto*, à oficina, e recupera episódios de Assis.

De Assis a Pádua

A fama de Giotto está a crescer, a sua itinerância começa a sair da Toscana e da Úmbria e a responder aos pedidos de grandes comitentes. Muito provavelmente está (ainda?) em Roma para a corte papal cerca de 1297-1298, antes do jubileu de 1300 decretado por Bonifácio VIII (c. 1235-1303, papa desde 1294). São poucas as pistas que nos chegaram: nenhuma pintura, apenas um grande mosaico com a *Navicella di San Pietro*, hoje muito remodelado, mas de que restam dois fragmentos não assinados (há quem os situe em datas

mais avançadas). Pouco depois, Giotto está em Rimini ao serviço da família Malatesta, senhores da Romanha, se a grande cruz no templo da família Malatesta, sem o cimácio (perdido) e muito mais avançada à maneira naturalista do que a florentina, é realmente imitada e copiada pelos artistas locais pelo menos numa miniatura datada de 1300; por sua vez, o ciclo de frescos franciscano executado na mesma sede foi destruído. Desta fase considerava-se geralmente a capela de São Nicolau na basílica inferior, em Assis, realizada em grande parte pela oficina, mas com intervenções autográficas, recentemente antecipada, e o políptico de Badia, hoje nos Uffizi.

Pouco depois, Pádua assiste à chegada de Giotto, mais uma vez ativo para os franciscanos: no complexo da basílica do santo permanecem frescos fragmentários na primeira capela direita do ambulatório, e troços maiores do capítulo, que se apresentam como trabalhos pelo menos em parte autográficos. Perdeu-se o ciclo astrológico do Palazzo della Ragione, muito celebrado pelas fontes, mas permanece na cidade da região de Véneto (local, segundo alguns, de duas estadas distintas do pintor) a decoração da capela da Arena, pintada entre 1303 e 1304, após a conclusão dos trabalhos de construção. A capela, privada, é realizada e pintada para Enrico Scrovegni, banqueiro rico, e é desde sempre considerada a obra-prima de Giotto, que utiliza aqui ajudantes menos dotados de características estilísticas autónomas. A diferença em relação a Assis é enorme, e é precisamente nisso que se baseia a hipótese cisionista. Todas as conquistas já obtidas completam o seu nível: as arquiteturas tornam-se mais sólidas e rigorosas especialmente, até aos já referidos «*coretti*», as figuras humanas mostram um poder físico extraordinário e livre de qualquer vínculo de repertório ou estilização, os estados de espírito – veja-se o conhecido *Compianto* – são reproduzidos com uma atenção quase científica, que restitui o afeto e a dor, numa gama expressiva ilimitada, que vai do patético à violência do *Juízo Final* na parede interior da fachada. As opções técnicas fazem dela uma obra preciosa também no sentido material, como se vê, por exemplo, no contraste entre os quadros com as cenas das *Histórias de Cristo e da Virgem* e as arquiteturas ilusivas, o ciclo monocromático dos vícios e das virtudes nas partes baixas das paredes e no pedestal em falso mármore policromo. Parte integrante do projeto é a cruz, pintada em duas faces, então na divisória da capela e, hoje, nos Musei Civici, de Pádua.

Depois de Pádua

A história seguinte de Giotto é uma sucessão de estadas em Florença, onde

tem uma oficina e executa muitas pinturas sobre madeira e alguns ciclos murais, intervaladas por longas estadas por toda a Itália, onde é chamado como profeta de um novo estilo imprescindível para o homem moderno; também neste caso a crítica, na ausência de dados certos, organiza este percurso de modos muitas vezes bastante discordantes. Pode partir-se de uma estada posterior em Assis, a que certamente se refere, mas *a posteriori*, um documento de 1309, e que pode corresponder à decoração da capela da Madalena na basílica inferior, coordenada por Giotto e com intervenções diretas substanciais; e à *Maestà di Ognissanti*, hoje nos Uffizi, de grande imponência mas já percorrida pela linearidade gótica na estrutura do trono (1308-1310).

O início da segunda década é marcado pelo ciclo de frescos na capela Peruzzi, em Santa Cruz, com as *Histórias dos Santos João Batista e Evangelista*, em que a visão em ângulo das cenas evidencia um desenvolvimento posterior da sua concepção do espaço, e serve para conferir um maior dinamismo às figuras, ainda estatuárias e fortes, para lá de três obras deste período, o políptico do Museu de Raleigh (identificado como altar da capela Peruzzi) e a *Nossa Senhora com o Menino*, da National Gallery de Washington, e os *Santos João Evangelista e Lourenço*, do Museu de Châalis, provenientes do mesmo conjunto. Por vezes debate-se a questão da intervenção direta de Giotto no políptico da Santa Reparata para a catedral de Florença (c. 1315), e nas pinturas do transepto direito da basílica inferior, em Assis (*Histórias da Infância de Cristo e Milagres post Mortem de São Francisco* nas paredes), e nas *Alegorias Franciscanas* nos panos das abóbadas sobre o altar-mor da mesma, geralmente atribuídas a colaboradores do mestre e talvez executadas entre 1315 e 1319, quando se começa a vislumbrar nas obras de Giotto uma linha estilística diferente, mais rebuscada, por vezes quase esgotada, e dependente de sugestões góticas. Uma provável estada posterior em Roma cerca de 1320 é sugerida pelo políptico encomendado pelo influente cardeal Jacopo Stefaneschi (c. 1270-1343), hoje na Pinacoteca Vaticana e talvez destinado ao altar-mor de São Pedro, em cuja abside Giotto pinta frescos com *Histórias de Cristo*, dos quais, após as remodelações da basílica, apenas resta um fragmento, hoje numa coleção privada. Uma série de pequenas pinturas em madeira provenientes de conjuntos desmembrados (sete de um único políptico de destino desconhecido, entre os quais a *Natividade-Epifania*, do Metropolitan Museum, de Nova Iorque) ocupa a primeira metade dos anos 20, do final dos quais poderiam datar os frescos da capela Bardi, em Santa Cruz, com *Histórias Franciscanas*, mas que mostram uma atitude pictórica

simplificada nas formas, quase uma recuperação da sua fase juvenil, e que alguns situam dez anos depois. De 1328, é o políptico para a capela da família Baroncelli na mesma igreja, assinado mas com ampla participação de ajudantes.

Seguem-se os anos da mudança para Nápoles, para junto de Roberto I de Anjou (1278-1343, rei desde 1309). Da longa estada (de 1328 a 1332/1333), talvez não contínua, restam pouquíssimos vestígios das numerosas obras murais documentadas: alguns fragmentos da capela-mor de Castel Nuovo, e alguns restos em Santa Clara, que levam a pensar numa grande intervenção dos ajudantes. A extrema atividade, depois do regresso a Florença, é testemunhada por algumas pinturas sobre madeira, como a Nossa Senhora de Santa Maria, em Ricorboli, e alguns ciclos murais fragmentários ou mal conservados, como os de Badia (rachados e geralmente antecipados de muito tempo), e o do Palazzo del Bargello, concluído após a sua morte. Numa fase situada entre 1332 e 1333, Giotto trabalha também para Bolonha, sede da corte do legado pontifício Bertrand du Pouget (c. 1280-1352), cidade que constitui uma espécie de etapa de aproximação do regresso a Itália do pontífice de Avinhão: mas a capela da Rocca é devastada numa revolta antipapal, e os frescos acabam por se perder. Por sua vez, o políptico do altar-mor é conservado até hoje na Pinacoteca Nacional local: assinado, foi muitas vezes atribuído em grande parte à oficina, mas poderia refletir o estilo mais tardio do mestre, que se percebe melhor no espantoso Santo Estêvão, do Museu Horne, em Florença. A última viagem de Giotto é a Milão, cerca de 1335, para pintar na residência da linhagem Visconti uma *Glória Mundana*, aclamada pelas fontes, mas que se perdeu.

O papel de Giotto na conceção evolucionista da arte italiana

Com estas obras, e muitas outras não citadas aqui, Giotto inaugura a pintura moderna. Na historiografia florentina, e depois na italiana, é a primeira etapa de um percurso que sem abalos ou reflexões, mas com aperfeiçoamentos, passa pelo Renascimento do início do século xv e atinge a perfeição de Rafael (1483-1520) e de Miguel Ângelo (1475-1564) no início do século xvi. Leva para Florença a fama que o distingue como farol da arte italiana durante séculos. Sobretudo, alimenta a ideia segundo a qual a pintura é julgada segundo valores determinados – espaço, anatomia, análise psicológica –, que podem ser aperfeiçoados, em sentido precisamente evolucionista, mas não recusados: é nisto que se joga o desconhecimento da linha efetivamente vencedora como a

pintura gótica, vista como um parêntesis accidental de percurso, ou com a atribuição do valor mais alto quase sempre ao seu primeiro período.

O problema da oficina e do profissionalismo diversificado

À parte a atividade pictórica, foi atribuído a Giotto o projeto de vitrais (Florença, Museu de Santa Cruz) e de mosaicos, realizados por especialistas. No sentido de projeto, mais do que técnico, e no sentido de uma supervisão estilística, é vista a sua atividade como arquiteto: no dia 12 de abril de 1334 é nomeado mestre de obras de Santa Reparata, isto é, das obras ligadas à catedral e à sua praça, e controlador das obras públicas da comuna. Segundo Giovanni Villani, em julho do mesmo ano, inicia o trabalho de fundação do campanário da catedral, que Giotto dirige até à construção da ordem inferior, decorada com baixos-relevos (*Alegorias dos Trabalhos, Corpos Celestes, Virtudes, Artes Liberais e Sacramentos*), para os quais fornece alguns dos modelos gráficos. No entanto, pôs-se a hipótese de um seu envolvimento no projeto arquitetónico da Cappella degli Scrovegni.

Mas também na pintura nem tudo o que sai da sua oficina é realizado pela sua mão. Nos ciclos murais, e em grande parte das pinturas sobre madeira, pôs-se muitas vezes em evidência o papel dos colaboradores. Decerto, como já foi referido, as modalidades organizativas do *atelier* são complexas e variam consoante a tipologia a produzir, e existe uma verdadeira hierarquia interna como numa grande empresa comercial: desde o *protomagister*, o chefe, os mestres pintores (talvez subdivididos por níveis e especialidades), até à mão de obra e aos simples serventes. Necessidades empresariais – tempos restritos, outras obras abertas ao mesmo tempo, necessidade de produzir réplicas de pinturas já realizadas – levam sem dúvida a delegações operacionais. Por outro lado, o conceito de autoria na Idade Média é muito diferente do nosso, baseando-se sobretudo na responsabilidade pelo projeto e no controlo final. Giotto podia fornecer desenhos e modelos, em alguns casos até moldes a replicar na escala 1:1, como no caso dos chamados «padrões» encontrados em Assis, subdividir as tarefas, indicar as modalidades de feitura através de sugestões ou verdadeiras regras (como encontramos em *Livro da Arte*, ou noutros receituários dele dependentes), só intervindo nas partes mais relevantes, ou modificando e retocando de maneira global no termo dos trabalhos, antes de entregar a obra. Em suma, Giotto é não só um artista singular mas também um *brand*, uma linha que deve manter um nível adequado à fama; e há quem explique neste sentido a presença das três assinaturas: mais

certificado de marca da oficina do que verdadeira responsabilidade pessoal. Como em relação a outros artistas, encontra-se constantemente na crítica uma tendência extensiva do conceito de autoria e uma mais limitativa.

Giotto, giottescos e giottismos

Os numerosos mestres que povoaram com diversos papéis a sua oficina podem dividir-se entre os estáveis no seio da entidade produtiva, e os agregados para encomendas específicas, por vezes recrutados certamente a nível local para trabalhos fora de Florença. Em ambos os casos, nem sempre são facilmente identificáveis do ponto de vista estilístico ou onomástico. Aos «giottescos diretos» juntam-se os indiretos, alunos de colaboradores: Cennino, por exemplo, afirma com orgulho poder escrever tudo o que sabe como aluno de Agnolo Gaddi (c. 1350-1396), filho e aluno de Taddeo Gaddi (c. 1295-1366), aluno de Giotto. Uma filiação explícita, à qual se junta a mediada pelas obras: isto é, os pintores que, sem terem contactos com a oficina de Giotto, imitam as suas obras, ou nelas se inspiram. Sem fazer longas listas de nomes, convém recordar, no entanto, a diferença entre quem conhece e acompanha as várias fases da evolução estilística de Giotto e quem toma como modelo um seu momento específico; a situação, dadas as muitas lacunas, é frequentemente pouco clara, mas é de notar que abrange quase toda a Itália, da Lombardia a Véneto, de Bolonha e Rimini à Úmbria, de Nápoles a, como é óbvio, Florença e à Toscana; pode dizer-se que de Giotto descende uma uniformização global, baseada na sua fama e no reconhecimento de um primado, bem como na itinerância pessoal e nos trabalhos por ele executados.

V. também: *Arte e ordens mendicantes*, p. 760;

Do Christus triumphans ao Christus patiens, p. 763; *Cimabue*, p. 766;

Mosaicos, frescos, vitrais, p. 782;

Depois de Giotto: Florença, Rimini, Bolonha, Pádua, p. 800.

DUCCIO DI BUONINSEGNA

de Luca Liardo

Em Siena, a passagem da arte bizantina para o estilo gótico realiza-se na pintura graças a Duccio di Buoninsegna. O sentido deste trabalho estilístico revela-se no percurso de Duccio como em nenhum outro pintor do tempo: da Madonna Rucellai (1285), ainda marcada pela «maneira

grega» de Cimabue, à Maestà da catedral de Siena (1308-1311), que celebra o início do período irrepetível do século XIV da pintura de Siena.

Madonna Rucellai: Cimabue e Duccio

A atividade de Duccio (c. 1255-1318/1319) situa-se historicamente durante o governo guelfo dos Nove, momento de estabilidade política, paz social e desenvolvimento económico, caracterizado por iniciativas públicas grandiosas. A crítica teve de reconstruir o percurso artístico baseando-se em apenas duas datas certas: a *Madonna Rucellai*, de 1285 (Florença, Uffizi) e a *Maestà* para a catedral de Siena documentada entre 1308 e 1311 (Siena, Museo dell'Opera del Duomo). Perderam-se as decorações para os painéis de Biccherna (1279-1285) e a *Maestà* para a capela dos Nove no Palácio Público (1302).

Em 1285, a companhia dos Laudesi encomenda a Duccio um grande painel destinado à igreja de Santa Maria Novella, de Florença, transferido, em 1570, para a capela da família Rucellai, a que deve o nome. É a pintura de maiores dimensões do século XIII italiano que chegou até nós. Foi atribuída, a partir de Giorgio Vasari (1511-1574) e durante todo o século XIX, ao pintor florentino Cimabue (1230/1240-1302). O equívoco prova as fortes relações entre os dois pintores. Duccio entra em contacto com Cimabue em Florença e talvez também em Assis, quando o pintor está empenhado na realização dos frescos da basílica superior de São Francisco. Precedente direto para a *Madonna Rucellai* é, de facto, a *Maestà*, de Cimabue, conservada no Louvre (c. 1285). As duas obras têm em comum o esquema iconográfico da Virgem com o Menino, sentada num trono colocado de lado e erguido por anjos dispostos simetricamente um sobre o outro, a utilização do fundo dourado, a presença dos bustos de santos e profetas nos medalhões da cornija, e a modelação do manto de pregas estreitas e envolventes. Mas o temperamento de Duccio revela-se diferente. De facto, a sua execução é mais refinada, exalta os valores construtivos da linha e a preciosidade das cores esmaltadas, e confere ao rosto da Virgem uma expressão suavíssima, diferente da expressão imperturbável da imagem de Cimabue. Novidade absoluta na pintura italiana é a descrição naturalista do manto sobre a cabeça de Maria, já não marcado, como na *Maestà* do Louvre, por pregas nada naturais em meia-lua, típicas da tradição bizantina.

Relativamente a Cimabue, Duccio mostra estar mais a par das novidades da nova linguagem gótica a norte dos Alpes. É prova disso o trono da Virgem, formado por um panejamento florido, entalhado nas laterais com bífiores e trífores em ogiva e, sobretudo, a configuração sinuosa do bordo dourado do

manto. Segundo alguns estudiosos, este conhecimento da arte francesa e inglesa coevas deve-se à presença de Duccio em Paris, identificado com um tal «Duch de Siene» (1296), ou «Duche le lombart» (1297), referido em dois documentos parisienses. Mas não é necessário procurar as provas de uma estada do artista no estrangeiro, dado que sugestões artísticas dos países a norte dos Alpes são mediadas em Itália através das realizações dos pintores de outros países ativos na basílica superior, em Assis, ou através de obras como o crucifixo na capela da Pura, em Santa Maria Novella, realizado por um artista inglês ou francês, ou, sobretudo, graças à circulação em Siena de objetos de fácil transporte como pequenas esculturas, marfins, manuais de desenhos e iluminuras franceses.

Formação e produção juvenil. Dentro da «maneira grega»

Estas características eminentemente góticas não surgem em *Madonna di Crevole* (Siena, Museo dell'Opera del Duomo), em *Madonna Gualino* (Turim, Galeria Sabauda), em *Madonna di Buonconvento* (Buonconvento, Museu de Arte Sacra) e no crucifixo da coleção Odescalchi (Roma), que devem ser consideradas obras juvenis, marcadas pela tradição bizantina aprendida anteriormente na terra natal e, depois, em Florença ao lado de Cimabue. Todas estas obras apresentam elementos da «maneira grega», como o uso do claro-escuro «sumário», incapaz de conferir destaque plástico aos corpos, as anatomias esquemáticas, as fisionomias estereotipadas com o nariz adunco e as mãos juntas, a touca vermelha na cabeça da Virgem (*maphóron*) e as vestes com estrias douradas (crisografias).

A pequena *Madonna dei Francescani* (Pinacoteca de Siena) constitui uma ponte entre as primeiras obras e *Madonna Rucellai*, em equilíbrio entre iconografia oriental e gótico ocidental. A Virgem, apresentada a erguer o manto para fornecer proteção aos três comitentes franciscanos, encarna um exemplo precoce de «Nossa Senhora da Misericórdia», uma iconografia apenas difundida naqueles anos nas regiões do Médio Oriente; expressão do gótico francês é o fio dourado que percorre o manto azul da Virgem e o pano com azulejos quadrangulares verdes sobre fundo branco que faz de espaldar ao trono e substitui o fundo dourado irreal.

Maturidade de Duccio. Rumo à arte gótica

Depois da *Maestà* florentina, o pintor recebe, em 1287, a importante encomenda para o vitral circular da abside da catedral de Siena. Embora os

documentos (1287-1288) não mencionem o nome do autor, é certa a atribuição a Duccio, especialmente depois do restauro de 2003. O vitral evidencia o interesse do artista pela pintura tridimensional de Giotto (1267-1332), conhecido em Florença e em Assis. Na *Assunção*, as asas e os pés dos anjos sobrepõem-se à moldura, criando uma convincente ilusão espacial; na *Coroação da Virgem* e nos *Quatro Evangelistas*, Duccio introduz tronos giottescos e marmóreos em substituição dos lígneos, uma solução replicada na pequena *Maestà* de Berna (Berna, Kunstmuseum).

A obra de Giotto suscita em Duccio uma atenção cada vez maior à realidade que se traduz na profunda humanização das figuras. Na Nossa Senhora da coleção Stoclet (hoje em Nova Iorque, Metropolitan Museum), na Nossa Senhora da Galeria Nacional de Perugia, nos trípticos da National Gallery, de Londres, e das coleções da rainha de Inglaterra, no políptico n.º 28 da Pinacoteca de Siena, as personagens são retratadas sem recorrer às fisionomias irreais bizantinas, a touca vermelha na cabeça da Virgem é substituída por um elegante véu claro, e as cores, ténues e transparentes nas obras precedentes, tornam-se vivas e compactas.

A *Maestà* para a catedral de Siena

Estes desenvolvimentos estilísticos convergem na obra-prima de Duccio, a *Maestà* para a catedral de Siena, já iniciada em 1308 e concluída em 1311. Por uma crónica do século XIV, somos informados do transporte do painel da oficina do pintor para a catedral com uma procissão solene em que participam as autoridades máximas da cidade. O painel assume um significado religioso e político. Desde o dia 4 de setembro de 1261, véspera da batalha de Montaperti, que verá Siena vitoriosa sobre os florentinos, a cidade é confiada à proteção da Virgem, invocada também no degrau do trono da *Maestà*: «Santa Mãe de Deus, sê causa de paz para Siena, sê causa de vida para Duccio, porque te pintou assim.»

Colocado no altar-mor, o painel é pintado nos dois lados para ser visto pelos fiéis ao longo da nave e pelo clero na zona absidal. Aos primeiros, mostra-se a *Virgem com o Menino* sentada na trono, ladeada de anjos e santos, entre os quais, em primeiro plano, os protetores de Siena, de joelhos (Sant'Ansano, São Savino, São Crescêncio e São Vítor). Ao clero é mostrado o verso com 26 *Histórias da Paixão de Cristo*. Removido da catedral em 1505 e desmembrado em 1771, o painel é dotado de predelas e coroamentos, hoje divididos entre Siena e diversos museus do mundo. Figuram, segundo o sentido de leitura,

Histórias da Infância (parte inferior do políptico anterior) e da *Vida Pública de Cristo* (parte inferior do políptico posterior), episódios *post mortem* (coroamento posterior) e *Vida da Virgem* (coroamento anterior). Os dois lados, representando os acontecimentos da encarnação e da paixão, estão simbolicamente ligados pelo conceito de salvação, e revelam um elaborado projeto em que talvez tenha participado Ruggero da Casole, bispo de Siena de 1307 a 1317.

A *Maestà* mostra a complexa cultura figurativa de Duccio. De facto, na parte anterior transparecem tanto o hieratismo bizantino, nas grandes dimensões de Mãe e Filho em relação aos anjos e santos, dispostos segundo efeitos simples de simetria em três fileiras horizontais alinhadas, como as influências do gótico, evidentes na decoração, na gama cromática quente e rica, na representação do trono, já não colocado de lado, mas frontalmente, segundo a moderna colocação do século XIV. Também nas *Histórias da Paixão*, nas partes inferiores e nos coroamentos, o esquematismo dos ícones bizantinos dilui-se na forte expressividade dos protagonistas – inspirados pelas esculturas persuasivas de Giovanni Pisano (c. 1248-1315/1319), em Siena, de 1284 a 1297 –, nas inserções naturalistas e nas complexas articulações espaciais, onde não é raro reconhecer lugares de Siena, como na *Entrada de Cristo em Jerusalém*.

Últimas obras e herança de Duccio

Diferenças qualitativas evidentes entre o verso da *Maestà* e as partes inferiores do políptico convidam a refletir sobre a oficina controlada por Duccio nessa época. São muitos os alunos que continuam a trabalhar sob a influência do mestre até quase meados do século, testemunhando que a sua arte recebeu o favor dos comitentes. Três gerações de pintores «ducceschi», entre os quais merecem uma recordação o Mestre de Badia, em Isola (*fl.* final do século XIII-início do século XIV), Segna di Bonaventura (*fl.* 1298-1326), Ugolino di Nerio (*fl.* 1317-1327) e Bartolomeo Bulgarini (*fl.* 1345-1378). Jovens aprendizes naquela oficina serão também Simone Martini (c. 1284-1344), Pietro Lorenzetti (c. 1280-1348) e talvez o seu irmão Ambrogio (c. 1290-1348), isto é, os protagonistas da pintura gótica europeia do século XIV.

À atividade tardia de Duccio é atribuído um fresco fragmentário, encontrado em 1980-1981 durante um restauro na sala do mapa-mundo no Palácio Público de Siena, sob o fresco com *Guidoriccio da Fogliano*, de Simone Martini. Devia tratar-se da *Consegna del Castello di Giuncarico*, episódio histórico mencionado num documento de arquivo de 1314. As duas figuras representam

o senhor local e um emissário da República de Siena, que viera tomar a seu cargo o castelo. Seria esta a única obra conhecida executada por Duccio com a técnica do fresco, realizada pouco antes da sua morte.

V. também: *Do Christus triumphans ao Christus patiens*, p. 763;

Mosaicos, frescos, vitrais, p. 782; *Simone Martini*, p. 791; *Os Lorenzetti*, p. 795.

MOSAICOS, FRESCOS, VITRAIS

de Claudia Solacini

Técnica artística de antiga tradição, o mosaico é utilizado na Idade Média para a decoração de pavimentos e paredes, mas a difusão do fresco, mais repentino e menos dispendioso, decreta o seu abandono gradual. Enquanto o fresco é utilizado na costa do Mediterrâneo, no norte da Europa, por razões climáticas que não permitem o uso daquela técnica, prefere-se exaltar a luminosidade dos espaços interiores graças a amplos vitrais.

O mosaico

Embora já conhecida e largamente difundida na época helénica e romana, a arte do mosaico tem um grande sucesso com o cristianismo na decoração dos edifícios de culto, mas são escassas e fragmentárias as notícias sobre os artistas, dado que os ciclos figurativos são fruto do trabalho de equipas de artesãos.

O mosaico é composto por peças diferentes tanto nas dimensões como nos materiais utilizados; pedras ou pastas vítreas permitem criar efeitos de contraste entre brilhante e opaco, enquanto os metais preciosos como o ouro e a prata conferem maior destaque às figuras em primeiro plano. A luz das candeias que ilumina os espaços litúrgicos cria efeitos muito sugestivos ao refletir-se nas peças, sobretudo quando a superfície do mosaico é revestida de ouro e acompanha áreas do percurso curvilíneo: para exaltar a luminosidade, as peças são dispostas de maneira oblíqua na proximidade de uma janela, capturando assim a luz natural e devolvendo-a ao observador. Habitualmente, utilizam-se os materiais *in loco*, mas existe também a reutilização de antigos fragmentos de mármore, bem como o uso de peças extraídas de mosaicos encontrados nas proximidades das obras. De facto, os grandes ciclos

figurativos de mosaico são marcados pela antiga tradição romana e pelas influências bizantinas: os centros de maior desenvolvimento são Roma, Sicília e Veneza, onde o estilo bizantino é constantemente reevocado nos monumentos antigos.

Em Roma, no século XIII, os mosaicistas recuperam a tradição paleocristã renovando-a: é o caso de Jacopo Torriti (*fl.* 1291-1300), que em 1295 realiza o mosaico absidal em Santa Maria Maior, onde a *Coroação da Virgem* apresenta um cromatismo requintado que denota a influência de Cimabue (1230/1249-1302) e de Giotto (1267-1337). Em 1297, é Filippo Rusuti (séculos XIII-XIV) quem decora com mosaicos a mesma igreja. Rusuti é seguidor de Pietro Cavallini (*fl.* 1273-1308), insigne representante da escola romana e autor dos mosaicos de Santa Maria, em Trastevere, onde o naturalismo das imagens é marcado pelas novidades introduzidas por Giotto.

A mesma igreja apresenta os mosaicos do pavimento realizados pelos Cosmati, membros de uma família romana especializada em decorações marmóreas: este tipo de mosaico apresenta analogias com a tradição clássica e prefere motivos geométricos realizados com pedras e mármore coloridos.

Da época medieval são também os mosaicos do batistério de Florença e da basílica de São Marcos, em Veneza, caracterizada por uma intensa policromia tornada ainda mais eficaz pelos fundos dourados que iluminam as abóbadas com preciosos reflexos.

Entre as principais obras de mosaico do século XIV, a da fachada da catedral de Orvieto apresenta um majestoso ciclo mariano, de que restam poucos fragmentos originais.

O mosaico permite realizar grandes e sugestivos ciclos figurativos, mas a revolução giottesca, que tende para um maior naturalismo, torna a técnica do mosaico obsoleta e já não adaptada às novas exigências narrativas. Segue-se o abandono gradual a favor do fresco e do vitral, prediletos da cultura gótica.

O fresco

Com o desenvolvimento do gótico muda a elaboração estilística e arquitetónica dos edifícios, determinando diferentes destinos do fresco consoante as diversas regiões geográficas. Em Itália, o fresco, caracterizado por uma rápida execução e destinado a cobrir vastas superfícies, substitui gradualmente o mosaico porque permite realizar ciclos narrativos mais pormenorizados e naturalistas. No norte da Europa prefere-se a utilização do vitral, adaptado para desfrutar ao máximo a iluminação diurna. As suas

figurações podem ser visíveis mesmo quando colocadas a alturas consideráveis.

Cennino Cennini (séculos XIV-XV) dedica amplo espaço ao fresco em *Livro da Arte* (final do século XIV) ilustrando as várias técnicas e os pequenos truques do ofício.

Esta técnica pictórica é executada sobre uma camada de gesso ainda húmido que, ao enxugar, incorpora a cor, mantendo-a de forma duradoura. Na primeira camada de gesso traça-se com ocre vermelho a sinople, ou o desenho de base, sobre a qual é estendido o reboco final; este representa o verdadeiro suporte do fresco e deve manter-se húmido até à completa aplicação da cor.

Assim, o procedimento deve necessariamente ser rápido, devendo o gesso final ser aplicado apenas na área destinada a ser pintada durante o dia. Os retoques do fresco são aplicados muitas vezes a seco com pinceladas de têmpera.

Ao contrário das figuras, as estruturas arquitetónicas são delineadas com a utilização de instrumentos pontiagudos que gravam o gesso permitindo traçar linhas geométricas precisas.

Nos séculos XIII e XIV, Giotto realiza ciclos célebres de frescos na basílica superior, em Assis, na Cappella degli Scrovegni, em Pádua, e em Santa Cruz, em Florença, onde os contornos delicados das figuras suscitam uma intensa participação emotiva.

O fresco, difícil de realizar pela dificuldade de introduzir modificações em caso de arrependimento, é também muito delicado porque depende da própria estrutura do edifício e do clima do local: de facto, com a humidade, o gesso tende a separar-se da parede e com ele a superfície pintada. Por esse motivo, a técnica é mais difundida nos países mediterrânicos, onde o clima é ameno e seco e o risco de infiltração nas paredes é menor, causa de deterioração e ruína dos frescos.

Graças a grandes ciclos ilustrados, cenas bíblicas e histórias sacras são facilmente compreensíveis para os fiéis, mas também nos edifícios públicos os ciclos mostram, através de alegorias e emblemas, as gestas e o fausto dos fundadores da cidade. Entre as obras de encomenda cívica recordam-se os frescos do Palácio Público de Siena, como *Guidoriccio da Fogliano*, de Simone Martini (c. 1284-1344), e *Alegorias do Bom e do Mau Governo*, de Ambrogio Lorenzetti (c. 1290-1348), que constituem o maior ciclo profano da época.

Igualmente dignos de nota são os frescos realizados em Treviso por

Tommaso da Modena (1326-c. 1379) para o convento dominicano de São Nicolau, onde o artista retrata com grande realismo 40 membros da ordem, dedicando uma atenção particular às vestes e à busca fisionómica.

O vitral

É antiquíssimo o uso de fechar janelas ou pequenas aberturas com vidros coloridos, mas os vitrais só conhecem uma ampla difusão a partir do século XI até assumirem o carácter sacro: de facto, a luz é interpretada como um elemento divino que, ao ser filtrada no interior da igreja, tem o poder de iluminar os fiéis tanto física como espiritualmente. De facto, já na fase de projeto, a intensidade luminosa no interior das igrejas é intencionalmente orientada para os espaços litúrgicos que se pretendem destacar.

O primeiro tratado sobre a fabricação dos vitrais é atribuído ao monge Teófilo (século XII), que no segundo livro de *De Diversis Artibus* exalta o uso de vidros coloridos para decorar o interior dos edifícios. O desenvolvimento e o sucesso dos vitrais estão estreitamente ligados à arquitetura gótica que, na previsão de um impulso para o alto da estrutura de sustentação, amplia os espaços reservados a janelas com uma ou várias aberturas.

O vitral, suportado por uma moldura metálica que assegura a estabilidade de toda a composição, é constituído por fragmentos de vidro unidos por filetes de chumbo: a armação de chumbo tem a dupla função de manter unidas as partes e delinear os contornos das figuras. O pintor executa o desenho num cartão preparatório e nele dispõe os fragmentos de vidro cortando-os com a mesma medida. Diversas tonalidades de cor são obtidas juntando óxidos metálicos aos componentes do vidro.

O vitral, protagonista da arquitetura gótica, tem em França uma relevância particularmente evidente na catedral de Saint-Denis, onde o abade Suger (1081-1151), promotor da sua reconstrução entre os anos 30 e 40 do século XII, o considera uma experiência espiritual que permite ao observador aproximar-se da beleza divina; as cores translúcidas do vidro exaltam o interior das catedrais como gemas preciosas e o seu esplendor deve surpreender os fiéis exaltando a sacralidade do espaço litúrgico. Neste sentido são célebres os vitrais franceses de Chartres, Burges e a grande roseta que decora a fachada da catedral de Amiens, sem esquecer o exemplo da Sainte-Chapelle, em Paris (século XIII), onde a luz tenta substituir a arquitetura, tão leve, que simula uma simples cornija.

No final do século XIII, dado o custo elevado dos vidros coloridos, afirma-se

a prática de cobrir o vidro branco com uma ligeira camada de cor, que podia ser gravada ou parcialmente extraída usando uma pedra-pomes ou instrumentos pontiagudos. Nos mesmos anos, o uso do amarelo de prata permite uma evolução da técnica que abre caminho a novas experiências na aplicação da cor: este corante, fixado por cozimento no lado exterior da placa de vidro, permite que a cor assuma diversos matizes, diminuindo assim o número de acabamentos metálicos que unem as placas.

Ainda que os vitrais mais célebres sejam de fabrico francês, no norte da Europa registam-se ciclos figurativos como os das catedrais de Cantuária, York ou Estrasburgo, cuja técnica se destina à busca de um maior naturalismo.

Habitualmente é o mestre do vitral que fornece o desenho, acompanhando-o até ao termo da obra, mas em Itália estes papéis são mantidos separados e os autores de figurações destinadas aos vitrais são quase sempre artistas «externos». Nos séculos XII e XIII, os vitrais são projetados pelos maiores artistas da época como Maso di Banco (*fl.* 1341-1346), Taddeo (1295-1366) e Agnolo (c. 1350-1396), Gaddi ou o Mestre de Figline (primeira metade do século XIV).

Data da passagem do século XIII para o século XIV a realização de um dos vitrais italianos mais conhecidos, o do coro da catedral de Siena (1287-1288), realizado segundo desenho de Duccio di Buoninsegna: a obra torna-se original graças aos anjos do quadro central, cujos pés e asas ultrapassam a cornija, levando-a para segundo plano, para dar destaque à figura da Virgem.

V. também: *Arte e ordens mendicantes*, p. 760;

Do Christus triumphans ao Christus patiens, p. 763; *Cimabue*, p. 766;

Simone Martini, p. 791.

TEMAS E PROTAGONISTAS

O ARTISTA NA IDADE MÉDIA

de Marcella Culatti

As obras de arte realizadas durante a Idade Média são na sua maior parte anónimas. A partir do século XII a situação muda, transmitindo-nos uma seara de nomes de artistas. Mas esta transformação não implica um reconhecimento do valor criativo e intelectual do trabalho dos pintores e escultores. Considerados simples artesãos, devem estar inscritos nas corporações locais e seguir as suas regras no desenvolvimento da atividade. Só na segunda metade do século XIV a celebração de Giotto por poetas e escritores abre caminho à elevação das artes figurativas ao nível de artes liberais.

O nome, a assinatura

O conhecimento do nome do artista que realizou uma determinada obra e a presença da sua assinatura na obra são dois dos elementos utilizados pelos estudos para avaliar a consideração de que gozam os pintores, escultores e arquitetos num determinado período histórico, a sua posição social, a sua consciência de si e do valor do seu trabalho.

O antigo mundo romano, que considera a atividade artística uma ocupação servil, indigna de um cidadão, transmitiu-nos o nome de pouquíssimos artistas.

A Idade Média é uma época de anonimato. Salvo raras exceções, não conhecemos os nomes de quem fez as iluminuras dos códices que chegaram até nós, de quem construiu as catedrais românicas da Europa, dos escultores que decoraram os seus portais, os coruchéus e os pináculos. Fazem parte da *équipe*, inseridos numa lógica de trabalho coletivo que não distingue o lapicida, o carpinteiro, o pedreiro do arquiteto ou do escultor.

A partir do século XII, e sobretudo nos séculos XIII e XIV, a situação muda, não apenas em Itália. Assinaturas, inscrições e fontes deixaram-nos vários nomes de autores de obras de arte. A partir de Lanfranco e Wiligelmo, arquiteto

e escultor da catedral de Modena, até aos nomes celebrados de Nicola e Giovanni Pisano e de Arnolfo di Cambio, dos mais famosos (Cimabue, Duccio di Buoninsegna, Simone Martini, Giotto, Pietro e Ambrogio Lorenzetti) aos seus alunos menos conhecidos, o anonimato desaparece gradualmente. Por sua vez, Giovanni Pisano assina em 1301 o púlpito da catedral de Pistoia celebrando-se a si mesmo como «aquele que não empreendeu coisas vãs, filho de Nicola, mas feliz por uma maior sapiência, que Pisa gerou mais douto do que alguma vez se viu». Dados como estes levariam a pensar numa transformação radical da conceção e da consideração social do artista. Mas trata-se apenas de um primeiro e pequeno passo. A realidade é muito diferente.

Artifices, corporações, oficinas

Na Idade Média, as artes figurativas são incluídas nas artes mecânicas, hierarquicamente inferiores às artes liberais. Codificadas pelo retórico latino Marciano Capela (século v) e consagradas pela filosofia escolástica, as artes liberais são subdivididas em trívio (gramática, retórica e dialética) e quadrívio (aritmética, geometria, música e astronomia). São atividades intelectuais, que exigem um trabalho mental e um estudo conduzido predominantemente sobre os textos, enquanto as artes mecânicas são atividades comprometidas com o trabalho físico e a prática manual. São produto da habilidade, não fruto de engenho, e, por isso, consideradas de baixo nível. A palavra artista na Idade Média não designa os pintores, os escultores ou os arquitetos, mas os doutos e os intelectuais. Os artistas são *artifices*, como os alfaiates, os marceneiros, os ferradores, os que produzem objetos concretos. Nas representações astrológicas dos planetas, surgem como filhos de Mercúrio, divindade preferida pelas pessoas laboriosas, a par dos mercadores, relojoeiros, fabricantes de instrumentos musicais, taberneiros.

Como os artesãos e os comerciantes, também os artistas estão inscritos em corporações, associações que reúnem no seu seio várias tipologias profissionais, regulam a sua atividade, fazem de seus porta-vozes na cena política local. Presentes em todos os contextos citadinos, assumem denominações diferentes («Arti» em Florença, «Matricole» em Veneza, «Fraglie» em Pádua, Guildas no mundo alemão...). Em Florença, os pintores estão inscritos na arte dos médicos e curadores (em virtude dos materiais utilizados no seu trabalho), os ourives na arte da seda, os arquitetos e os escultores na arte dos mestres de pedras e madeiras, pedreiros e carpinteiros. Este dado é significado do papel que lhes é atribuído no seio da estrutura

social.

A corporação marca a vida dos artistas, codificando tempos e formas de ensino, estabelecendo as regras a respeitar no desenvolvimento da atividade.

A formação do artista começa cedo, entre os 10 e os 13 anos. Um ato notarial regula a relação mestre-aluno. O mestre, regularmente inscrito na corporação, empenha-se em ensinar o ofício ao jovem, geralmente, dando-lhe comida e alojamento, por vezes, em troca de uma soma acordada. O processo formativo começa pelas atividades mais humildes (manter limpo o local de trabalho, preparar as colas, moer as cores), para passar ao desenho e à cópia dos modelos, concluindo-se com a realização de partes secundárias das obras do mestre. O período de formação dura de três a cinco anos, e é habitualmente seguido de mais três a quatro anos de prática, durante os quais o artista aspirante colabora com o mestre estando a seu lado como aprendiz. Com 20 a 25 anos, depois da realização de uma prova preestabelecida, o jovem é autorizado a trabalhar por conta própria, mediante inscrição prévia na corporação. O custo da matrícula é inferior para os que pertencem a famílias do ofício, já regularmente inscritas. Isto ajuda a compreender porque encontramos frequentemente oficinas familiares, ou filhos que prosseguem a atividade paterna: não são a predisposição e o talento, como poderíamos imaginar na base da nossa mentalidade, que levam a escolher a atividade artística, mas interesses de outro género, derivados de uma conceção que considera o pintor ou o escultor como qualquer outro artesão.

Uma vez inscrito, o artista é obrigado, no desenvolvimento da sua atividade, a respeitar as normas da corporação: controlo da qualidade e uso dos materiais, proibição do trabalho nos dias festivos, práticas de protecionismo que favoreçam os artistas locais em detrimento dos forasteiros, modalidades de comportamento no respeito pelos contratos estipulados.

Não é o artista mas o comitente quem toma as decisões principais sobre a composição da obra. Os contratos conservados mostram que, em muitos casos, é o comitente quem estabelece os materiais a utilizar, as cores, o número de figuras, a iconografia, pedindo muitas vezes para que siga ou se baseie num modelo muito preciso. Um dado curioso: são raros os pedidos explícitos sobre partes autógrafas, efetivamente realizadas pela mão do mestre e não pelos colaboradores. Um exemplo significativo é o contrato estipulado em 1308 por Duccio de Buoninsegna (c. 1255-1318/1319) para a realização da *Maestà* da catedral de Siena (hoje no Museo dell'Opera del Duomo). O acordo vincula o artista a não se empenhar noutras obras antes da conclusão, mas prevê que os

familiares, em caso de morte, procedam à sua finalização, mesmo confiando a execução a uma oficina diferente. A própria parte do contrato em que se exige ao pintor um trabalho à jornada não subentende uma intervenção direta, mas a sua presença na oficina durante a realização da obra. Acordos como este são indicativos de um conceito de autoria diferente do atual e, por isso, de uma valorização completamente diferente, ou melhor, indiferente à qualidade da execução. De resto, a sublocação, a prática através da qual uma oficina confia a outra uma pintura sobre madeira ou um fresco, de que foi encarregada, não é insólita na Idade Média. Por isso, a presença da assinatura em obras dos séculos XIII e XIV nem sempre adquire o valor da assinatura de Giovanni Pisano no púlpito da catedral de Pistoia, orgulhosa reivindicação do seu valor. A assinatura de Duccio na *Maestà*, de Siena («*Sancta Mater Dei sis causa Senis requiei, sis Ducio vita quia te pinxit ita*»), é a maneira como o pintor se assinala, ao lado dos seus concidadãos, como oferente deste ex-voto a Nossa Senhora. As obras assinadas por Giotto (1267-1337), como o políptico da Pinacoteca de Bolonha, são aquelas em que os especialistas menos reconhecem a intervenção direta do pintor. A assinatura constitui uma espécie de marca de fábrica, de garantia de que foi produzido numa determinada oficina, como qualquer outro objeto artesanal.

Giotto na literatura do século XIV

Giotto é o pintor mais celebrado da sua época, mais vezes citado nos textos literários do século XIV. É universalmente conhecida a passagem da *Divina Comédia*, de Dante, em que Cimabue (1230/1240-1302) e Giotto são apresentados como exemplos da transitoriedade da fama: «Credette Cimabue ne la pittura tener lo campo, e ora ha Giotto il grido, sì che a fama di colui oscura.» (Cuidou Cimabue na pintura dominar o campo, mas agora é Giotto que tem o grito, pelo que a fama daquele se torna escura.) («Purgatório», XI, 94-96). Dante (1265-1321) compara o exemplo dos dois pintores ao de dois iluministas (Oderisi da Gubbio, Franco da Bologna) e de dois poetas (Guido Guinizelli, Guido Cavalcanti). A comparação foi considerada o primeiro certificado de uma conceção diferente da pintura e das artes figurativas em geral, já dignas de estar ao lado da poesia, uma vez promovidas ao nível de artes liberais. Na realidade, nesta perspetiva, algumas passagens de Petrarca (1304-1374) e Boccaccio (1313-1375) revelam-se bem mais significativas. Em 1307, Petrarca doa ao senhor de Pádua, seu mecenas e amigo, uma pintura sobre madeira de Giotto «*cuius pulchritudinem ignorantes non intelligunt*,

magistri autem stupent» (cuja beleza não é compreendida pelos ignorantes, mas deixa estupefactos os mestres). Na quinta novela da sexta jornada de *Decâmeron*, Boccaccio define Giotto como aquele que tem «a arte regressada à luz que, durante muitos séculos, mais para deleite dos olhos dos ignorantes do que para prazer do intelecto dos sábios, erradamente a sepultaram ao pintar». Gregório Magno (c. 540-604, papa desde 590) define a pintura como *biblia pauperum* («*quod legentibus scriptura, hoc idiotis cernentibus praebeat pictura*»), reconhecendo o seu valor de instrumento para a divulgação de conceitos doutrinários entre os letrados e os simples. Por sua vez, na segunda metade do século XIV, através do exemplo de Giotto, a pintura é elevada a matéria para os doutos, os únicos em condições de compreender a sua beleza: já não só fruto de habilidade manual, mas fruto do engenho do artista, resultado de especulação mental e, como tal, alimento para o intelecto. Começa a partir daqui o longo caminho que, no decurso do Renascimento, levará as artes figurativas a ser incluídas entre as artes liberais, com a consequente elevação social do artista. O primeiro passo é dado em Florença: Filippo Villani (1325-c. 1405), humanista florentino, em *De Origine Civitatis Florentiae et Eiusdem Famosis Civibus* (1381-1382), inclui entre as glórias da cidade, ao lado de *condottieri*, políticos e poetas, também os artistas, «considerando muitos, não sem razão, que certos pintores não eram inferiores em engenho àqueles que foram mestres nas artes liberais».

V. também: *O papel das artes menores nos séculos XIII e XIV*, p. 815.

SIMONE MARTINI

de Luca Liardo

No século XIV, Florença e Siena são os centros artísticos dominantes. Enquanto o florentino Giotto se consagra à investigação de forma e espaço, em Siena, Simone Martini exalta o ritmo da linha e a delicadeza das cores abrindo-se às novidades da arte gótica a norte dos Alpes. Por mérito de Simone, o novo estilo da pintura de Siena chegará a muitas cidades de Itália e irá até Avinhão, onde a sua linguagem se tornará a raiz do gótico internacional.

A cultura artística de Simone Martini. A *Maestà* e as obras iniciais

Os primeiros testemunhos da atividade de Simone Martini (c. 1284-1344) remontam a 1315, ano em que assina a *Maestà*, um fresco, na sala do mapa-mundo do Palácio Público de Siena.

Recentes intervenções de restauro permitiram confirmar que a *Maestà*, encomendada pelo governo dos Nove, é realizada em três momentos diferentes: iniciada entre 1312-1313, completada em 1315 e restaurada em 1321 para renovar o seu estilo, a iconografia e as inscrições. As partes mais antigas, isto é, as figuras de meio busto na parte alta da cornija, marcadas pela rigidez, demonstram que a formação de Simone se realiza na oficina de Duccio di Buoninsegna (c. 1255-1318/1319). As mesmas características de Duccio estão presentes em *Nossa Senhora com o Menino* n.º 583 e em *Nossa Senhora da Misericórdia*, ambas na Pinacoteca de Siena, consideradas as suas primeiras obras (1308-1310).

Mas Simone depressa sobressai entre os seguidores de Duccio graças à atenção com que olha as diferentes experiências artísticas. De facto, a *Maestà* abre-se aos estímulos da pintura tridimensional de Giotto (1267-1337) e, sobretudo, à linguagem artística do gótico a norte dos Alpes. Deriva de Giotto a volumetria da corte celeste disposta em linhas oblíquas e representadas sob um baldaquino que aumenta a ilusão de profundidade.

Simone deve o seu conhecimento da arte gótica a norte dos Alpes à circulação em Itália de objetos (pequenas esculturas, pinturas, bordados, iluminuras) e graças à mediação dos ourives de Siena. De facto, hábeis artesãos, como Guccio di Mannaia (*fl.* 1291-1318), autor de um cálice para Nicolau IV (1227-1292, papa desde 1288), tinham-se apropriado, já no final do século XIII, da delicadeza caligráfica e da vitalidade típicas dos produtos mais representativos da linguagem gótica, como o *Breviário*, de que o Mestre Honoré faz a iluminura (1290-1295) para Filipe IV, o *Belo* (1268-1314, rei desde 1285), o *retablo* da abadia de Westminster, ou um dos muitos tecidos ingleses com figuras bordadas conhecidas como *opus anglicanum*. O contacto com os ourives sugere a Simone algumas experiências: o fresco enriquece-se com aplicações a seco, com a utilização de formas com flores para as auréolas e sobretudo com a perfuração, uma técnica que permite gravar motivos decorativos nos fundos, nas auréolas ou nas vestes com uma ferramenta em metal (punção). Pela primeira vez num fresco italiano, surgem inserções de diferentes materiais: aplicações em metal, lâminas douradas, um cristal de rocha no colchete que fecha o manto da Virgem, vidros *églomisés* no trono e na auréola do pequeno Jesus que segura uma cartela escrita com tinta sobre papel.

Difusão da linguagem artística em Siena.

Simone Martini em Assis e Nápoles

A *Maestà*, obra-prima da pintura gótica europeia, permite a Simone encomendas importantes em vários centros italianos. É precisamente graças às suas deslocações que serão difundidas as características da pintura de Siena.

A decoração com vitrais e frescos da capela de São Martinho no interior da basílica inferior de São Francisco, em Assis, é encomendada em 1312 pelo cardeal Gentile Partino da Montefiore (1250-1312). A estada em Assis aproxima o pintor da arte da perspectiva de Giotto, de quem assimila os ambientes arquitetónicos e as paisagens dentro das quais insere as *Histórias de São Martinho de Tours*, extraídas de *Legenda Aurea*, de Jacopo de Varazze, e de *Vida*, de Sulpício Severo. Giotto e Simone mostram-se interessados em diferentes aspetos da realidade. A busca de Giotto orienta-se predominantemente para a descrição de um espaço habitável dentro do qual possa inserir figuras sólidas como esculturas; por sua vez, para Simone, a busca do visível traduz-se na descrição pormenorizada das personagens e na reconstituição da consistência material de objetos, como tecidos, mármore e peças de ourivesaria. A coerência geométrica de Giotto é transfigurada pelo movimento sinuoso da linha que define figuras e panejamentos, ornamentada por cores luminosas e resplandecentes. As histórias do santo são apresentadas na atmosfera mundana e cavalheiresca de uma corte medieval, da qual Simone descreve atentamente usos e costumes. O episódio da *Investidura de São Martinho* não é a consagração de um soldado romano, como era São Martinho, mas a consagração de um *miles* medieval celebrado num espetáculo de músicos, cantores e escudeiros, investigados nas mais variadas condições sociais, e em *Renúncia às Armas* veem-se soldados vestidos com as roupagens húngaras do século XIV. A vocação retratista de Simone é evidente na *Dedicação da Capela*, onde o comitente Gentile Partino, de joelhos perante São Martinho, é apresentado com os seus defeitos físicos: gordo, calvo, com a pele oleosa e a fisionomia «rústica». De modo análogo à *Maestà* de Siena, estes frescos utilizam aplicações a seco, lacas, lâminas metálicas e perfurações que contribuem para movimentar e enriquecer a superfície pictórica.

O ciclo é considerado concluído em 1317, pela presença, no intradorso, da efígie de São Luís de Tolosa (1274-1297), irmão de Roberto de Anjou (1278-1343, rei desde 1309), rei de Nápoles, canonizado naquele ano. De facto, após a morte de Gentile Partino (1312) é provável que tenham entrado como comitentes os angevinos, para os quais Simone também pinta um fresco no

transepto direito, no altar dedicado a Santa Isabel, onde ela surge rodeada pelos santos protetores da linhagem.

Em Nápoles, o pintor de Siena realiza para o rei uma pintura sobre madeira, *São Luís de Tolosa Coroa o Rei Roberto*, destinada à capela de família em São Lourenço Maior (a pintura está hoje no Museo di Capodimonte). Luís, que tinha renunciado ao trono para se tornar frade, é representado em posição frontal a receber a coroação celeste por dois anjos e a colocar a coroa terrena no irmão. Trata-se de uma iconografia nascida da vontade de refutar as acusações feitas a Roberto de ter usurpado o trono. A pintura de Simone, de vários materiais, ornada e preciosa, é apropriada para satisfazer o gosto faustoso da corte. O saio franciscano de Luís mal se vê, coberto pela capa dourada fechada por um travessão de vidro real, escurecido pela mitra de gemas reais e pérolas pintadas, pelo báculo com perfurações, pelas coroas durante um tempo ornadas de joias e pelo rico trabalho de perfuração. Simone sabe atuar em registos antitéticos: a figura de São Luís é transcendente, quase imaterial, um verdadeiro ícone, ao contrário de Roberto, cujas feições são descritas com cuidado, enquanto no políptico com *Histórias da Vida do Santo* encontra espaço para uma delicada narração.

Depois da experiência napolitana são numerosos os polípticos produzidos pela oficina de Simone entre 1317 e 1326 com destinos diversos: Pisa, San Gimignano, Siena e Orvieto. No políptico para a igreja de Santa Catarina, de Pisa (Pisa, Museu Nacional de São Mateus), podem apreciar-se as inovações feitas por Simone na estrutura do políptico de Siena criada por Duccio. O número de santos multiplica-se, graças também à introdução de pinturas na parte inferior do políptico; a luminosidade do fundo dourado é potenciada pela técnica da perfuração e o aspeto ornamental é enriquecido pela presença de arcos trilobados e racimos dourados nos pináculos.

A atividade cívica de Simone: *Guidoriccio da Fogliano* e a *Anunciação*

O governo guelfo e popular dos Nove revela-se capaz de utilizar as imagens como instrumento de propaganda política, de que Simone se mostra um intérprete exemplar.

Regressado a Siena em 1321, dedica-se ao restauro da *Maestà*. No trono de Maria, inscrições em vulgar exortam os Nove a governar segundo princípios de justiça e equidade social: a mesma mensagem, extraída de *Livro da Sapiência*, regressa na cartela que o pequeno Jesus segura: «*Diligite iustitia qui iuducatis terram*», uma frase que seria repetida no fresco de Ambrogio Lorenzetti (c.

1290-1348), *Alegoria do Bom Governo*. A maior parte da produção cívica de Simone Martini está hoje perdida: estandartes, alfaia, *biccherne*, frescos para o Ospedale della Scala e para as portas da cidade. Restam dois importantes empreendimentos: o fresco *Guidoriccio da Fogliano no Cerco de Montemassi*, na sala do mapa-mundo no Palácio Público (em frente da *Maestà*) e o painel da *Anunciação* para a catedral de Siena (hoje nos Uffizi di Firenze).

O fresco com Guidoriccio é o único sobrevivente de um programa de celebração da política expansionista dos Nove em Maremma. A veia narrativa de Simone estende-se do capitão à paisagem nas suas costas. Trata-se de um estudo de paisagem ao vivo, como foi explicitamente exigido pelos Nove – «a exemplo de como eram» –, que faz de Simone o inventor do retrato topográfico.

Aos mesmos anos remonta a *Anunciação entre os Santos Ansano e Margarida* para a catedral de Siena, datada de 1333 e assinada conjuntamente por Simone e pelo cunhado Lippo Memmi (?-1356). Convém recordar que o conceito moderno de autoria, isto é, de uma obra totalmente executada pelo autor que a assina, tem a sua história. Cada grande pintor serve-se de colaboradores, cujo nome não figura na assinatura: o dever do mestre da oficina é garantir a qualidade e a uniformidade do produto acabado. Assim, a insólita presença da assinatura de Lippo deu origem a diversas hipóteses; talvez Lippo Memmi tivesse realizado os santos nas partes laterais, talvez tivesse esculpido a cornija, talvez tivesse participado nas partes técnicas e ornamentais: no entanto, a hipótese mais prudente leva a crer numa colaboração dos dois mestres em todas as partes da obra, privada de diferenças qualitativas sensíveis.

«*Ave gratia dominus tecum*», sussurra o anjo à Virgem que, surpreendida durante a leitura, se afasta com um gesto esquivo. Não obstante o pavimento em perspetiva e o trono oblíquo, o pintor renunciou a construções espaciais complicadas, confiando a sacralidade do evento à luminosidade do ouro e às qualidades lineares do seu desenho.

Simone em Avinhão. Prelúdio do gótico internacional

Em 1336 Simone transfere-se para Avinhão. São numerosos os artistas italianos que se deslocam para a nova sede papal. A maior parte trabalha em *équipe* no interior do palácio dos papas, enquanto outros, como Simone Martini, se ligam ao círculo dos cardeais italianos. Por encomenda do cardeal Jacopo Stefaneschi (c. 1270-1343), o pintor de Siena pinta o fresco do átrio da

igreja de Notre-Dame des Doms. Aqui, pela primeira vez, encontra-se a iconografia de *Nossa Senhora da Humildade*, tema em que a Virgem é representada, já não no trono, mas sentada no chão a amamentar o filho.

O ambiente cosmopolita da Avinhão favorece as relações entre artistas, literatos, humanistas e teólogos. Para o amigo Francesco Petrarca (1304-1374), Simone realiza o retrato de Laura, hoje perdido, de que temos notícia em dois sonetos de *Canzoniere* – «Ma certo il mio Simon fu in Paradiso e Quando giunse a Simon l’alto concetto» –, e *Allegoria Virgiliana* (Milão, Biblioteca Ambrosiana), com iluminura a página inteira num códice de Petrarca com as obras de Virgílio comentadas por Sêrvio (século IV). Trata-se da única iluminura conhecida de Simone Martini, a aguarela e têmpera diluída com efeitos delicados de transparência e vibração cromática.

V. também: Giotto, p. 770; Duccio di Buoninsegna, p. 778; Mosaicos, frescos, vitrais, p. 782; O artista na Idade Média, p. 787; Os Lorenzetti, p. 795.

OS LORENZETTI

de Luca Liardo

Os irmãos Pietro e Ambrogio Lorenzetti são os protagonistas, juntamente com Simone Martini, da pintura de Siena do século XIV. No centro da experiência artística de Pietro estão a narrativa dramática, de forte impacto emotivo, e a atenta reprodução da vida quotidiana. As obras de Ambrogio, marcadas por estadas em Florença, são dominadas por uma representação inédita da paisagem urbana e campestre, por uma busca complexa de perspectiva e por uma profunda admiração pela arte clássica.

Qualidades artísticas de Pietro Lorenzetti

A característica mais importante da produção artística do século XIV é a redescoberta, sobretudo por mérito de Giotto (1267-1337), do naturalismo na pintura. Este termo deve entender-se tanto como representação verosímil dos fenómenos naturais como na aceção mais ampla de imitação da realidade. Segundo numerosos historiadores estes rumos estilísticos são estimulados pelo pensamento da Universidade de Oxford, que vê diversos dos seus membros (Roger Bacon, Ockham, Duns Escoto) empenhados na escrita de tratados sobre

a visão. O contributo específico do pintor de Siena Pietro Lorenzetti (c. 1280-1348) consiste na reprodução meticulosa dos objetos, numa elaboração pessoal da perspetiva, mas sobretudo na representação dos sentimentos, especialmente dramáticos, narrados sem exageros.

Início e maturação nos frescos de Assis

A maturação estilística de Pietro Lorenzetti, formado na oficina de Duccio di Buoninsegna (c. 1255-1318/1319), pode ser captada nos frescos da basílica inferior de São Francisco, em Assis. O ciclo no transepto esquerdo é composto por dois trípticos devocionais das *Histórias da Paixão* e das *Histórias post Mortem de Cristo*. É iniciado cerca de 1310 e concluído entre 1319 e 1322, ano em que o gibelino Muzio di Francesco expulsa definitivamente os guelfos de Assis.

O tríptico de *Nossa Senhora com o Menino entre São João Batista e São Francisco* (1310-1315), um fresco pintado para a família Orsini na capela de São João Batista, já evidencia as componentes do estilo de Pietro. A Virgem tem a anatomia estereotipada e a expressão de tristeza típicas dos painéis de Duccio, e os santos laterais deixam entrever a influência do claro-escuro de Giotto, a emoção das esculturas de Giovanni Pisano (c. 1248-1315/1319) e a cor viva e deslumbrante das ourivesarias de Siena.

As *Histórias da Paixão* e *post Mortem* (1315-c. 1322) são caracterizadas por uma vocação realista. Pietro é o primeiro pintor medieval que consegue pintar o curso das horas do dia e da noite variando a posição dos astros. Na *Última Ceia*, a lua surge ao alto, e na *Prisão de Cristo* está a desaparecer rodeada por numerosas estrelas cadentes e constelações reconhecíveis: por sua vez, o tempo está enevoadado na tragédia da *Crucificação*, imaginada no cenário de um céu azul sem estrelas e marcado por um voo aflito de anjos, onde o pintor revela qualidades de narrador dramático e de utilizador brilhante da cor.

A *Última Ceia* decorre no interior de um pavilhão hexagonal semelhante a uma concha, consequência de uma meditação sobre as novidades de perspetiva de Giotto. Mas o que mais surpreende é a descrição meticulosa dos utensílios de cozinha e as cenas de vida quotidiana: os servos limpam os pratos, o cão lambe os restos e o gato repousa. Aparecem aqui pela primeira vez na pintura as sombras projetadas. O fogo da lareira ilumina a cozinha permitindo que os objetos e os animais projetem sombras ténues nas paredes e no chão.

Pietro realiza também *trompe-l'oeil*: na parede do fundo do transepto está pintado um banco de madeira coberto por um tecido forrado de pele e, em

frente, sob um segundo tríptico com *Nossa Senhora com o Menino entre os Santos Francisco e João Evangelista*, encontra-se um nicho com âmbulas e um livro, objetos de altar imaginários. Os estudiosos não deixaram de classificar estes objetos como «naturezas mortas», considerando-os um precedente para a pintura ilusionística flamenga do século xv.

Produção pictórica sobre madeira

Na produção artística da Idade Média, a representação de alguns temas, como madonas com o menino e crucificações, está vinculada a um costume iconográfico que raramente admite novidades substanciais: a criatividade de um pintor pode revelar-se na renovação de um esquema preestabelecido.

Pietro dá provas disso na sua primeira obra assinada, o políptico da igreja de Santa Maria della Pieve, em Arezzo (1320). Não tem precedentes a concepção de Batista que indica com o polegar o pequeno Jesus, que está empenhado numa troca de olhares ternos com a mãe. Na *Anunciação* situada acima, a estrutura da cornija é usada como parte integrante da representação da casa de Maria, e a Virgem está colocada num espaço com uma profundidade diferente em relação ao anjo anunciador.

Estas duas características, peculiares da pintura sobre madeira de Pietro, regressam de forma mais elaborada no tríptico da *Natividade de Maria* para a catedral de Siena (hoje conservado no Museo dell'Opera del Duomo), encomendado em 1335 e concluído em 1342. A cornija é parte fundamental do edifício ilusivo constituído por dois ambientes. As partes central e direita do tríptico representam o quarto de Santa Ana, com as parteiras e a recém-nascida, a parte esquerda, onde Gioacchino escuta o menino para ter notícia do alegre acontecimento, revela-se mais profunda graças ao pátio com arcadas que se abre em segundo plano. Cuidada é a descrição dos objetos: os ladrilhos marchetados do pavimento, o copo com motivos florais, o jarro erguido pelas parteiras, as toalhas de losangos e o cobertor escocês sobre o qual está sentada Santa Ana, em pose como a escultura de um sarcófago antigo.

Pietro deve ter olhado com interesse a arte antiga, como fará, com mais escrúpulo, o seu irmão Ambrogio (c. 1290-1348). Por exemplo, *Cristo Ressuscitado*, fragmento do ciclo perdido de frescos realizado para a igreja de São Francisco, em Siena (1336-c. 1337), está representado de pé, diante do sarcófago, com o sudário panejado como um antigo romano.

Depois de 1348 não se têm mais notícias do pintor, provavelmente vítima da peste negra que dizimou a população de Siena em 1348.

A atividade de Ambrogio Lorenzetti entre Siena e Florença

A vida artística de Ambrogio Lorenzetti cruza-se tarde com a de Pietro. O parentesco deduz-se da assinatura colocada pelos dois irmãos nos frescos destruídos do hospital de Santa Maria della Scala, em Siena, de 1335 (a assinatura é recordada no livro *Le Pompe Sanesi*, de I. Ugurgieri Azzolini, 1649). Levantou-se a hipótese de que a partir daquele momento os dois tenham gerido uma oficina comum para responder a pequenas encomendas, mas, apesar da sociedade profissional, as duas personalidades artísticas permanecem dissemelhantes.

A formação de Ambrogio é diferente da formação de Pietro Lorenzetti e de Simone Martini (c. 1284-1344), mais marcadas por Duccio. Depois de ter aprendido as bases do ofício no círculo de Duccio, Ambrogio vive várias vezes em Florença. De facto, o estilo de Ambrogio deriva da elaboração pessoal das características artísticas das duas escolas. Vem de Giotto o interesse pela investigação do espaço, mas, ao contrário do pintor florentino, Ambrogio não explora o claro-escuro para dar relevo às figuras, preferindo uma linha de contorno dura que define zonas compactas de cor. O efeito obtido são figuras dilatadas e expandidas, animadas por cores fúlgidas e vivas como na tradição de Siena.

As peculiaridades deste estilo podem ser apreciadas desde a sua primeira obra datada, *Nossa Senhora com o Menino*, de Vico l'Abate, de 1319 (Florença, Museo Arcivescovile del Castello), e nas pinturas sobre madeira produzidas entre 1330 e 1340, na maioria, madonas com o menino, muitas na Pinacoteca Nacional de Siena, caracterizadas pela intensidade afetiva entre mãe e filho.

Mas o juízo sobre a atividade de Ambrogio é condicionado pela perda de muitas obras, que recebem o aplauso do escultor Lorenzo Ghiberti (1378-1455), que o descreve como «*perfectissimo maestro, huomo di grande ingegno*», «*molto migliori*» do que Simone Martini (Lorenzo Ghiberti, *I Commentarii*, 1447-1455). Grande parte destas apreciações referem-se aos frescos para o claustro e para a igreja de São Francisco (1336-1337), de que sobrevivem dois episódios. Em *Martírio dos Sete Franciscanos em Ceuta*, as personagens são indivíduos com fisionomias diferentes, com gestos e estados de espírito diversificados. No centro, o sultão com olhar severo está sentado no trono com a espada sobre os joelhos; mais abaixo, encontramos os dignitários vestidos à oriental; em primeiro plano, no martírio propriamente dito, agitam-se os mais díspares sentimentos, da ansiedade dos frades torturados ao terror

das mulheres tártaras, ao gesto terrível do soldado feroz com os cabelos desgrenhados que cortou a cabeça de alguns franciscanos. Uma das cabeças está admiravelmente colocada de lado com a boca fechada, uma pose talvez sugerida por alguma escultura antiga. De resto, o templo culmina com as estatuetas dos sete vícios capitais, documento visual da atenção que o pintor dedica à estatuária clássica.

Os frescos no Palácio Público de Siena

Entre 1338 e 1339, Ambrogio Lorenzetti recebe vários pagamentos para pintar os frescos das *Alegorias* e dos *Efeitos do Bom e Mau Governo* na sala dos Nove do Palácio Público de Siena, adjacente à sala com *Maestà* e *Guidoriccio*, de Simone Martini.

O ciclo assenta num complicado aparelho doutrinal que recorre a fontes diversificadas: históricas, astrológicas, clássicas (Aristóteles) e medievais (São Tomás). As alegorias dos dois tipos de governo baseiam-se nas figuras opostas, de dimensões maiores relativamente às outras, da Justiça e do Podestade para o bom governo e da demoníaca Tirania para o mau governo, respetivamente circundadas pelas personificações de virtudes e vícios.

Embora os significados simbólicos sejam impostos pelos comitentes, cabem ao pintor as soluções de composição. *Os Efeitos do Bom Governo na Cidade e no Campo* são frescos pintados numa das paredes compridas da sala para beneficiar da luz natural proveniente da janela contígua.

Na cidade reconhecem-se a cúpula da catedral de Siena, as casas-torre das camadas abastadas, as lojas ativas, as crianças na escola, os pedreiros no trabalho, um clima de concórdia geral simbolicamente assumido pela dança em círculo das raparigas em primeiro plano. Fora das portas da cidade, está representada a alada *Securitas* que garante a segurança no condado. Veem-se jovens que se dedicam à caça com falcão, camponeses a semear, animais a correr, uma cena bucólica que testemunha o alto grau da poesia de Ambrogio. Não faltam alguns complementos ideais: os trabalhos pertencem a estações diferentes e o campo é atravessado por numerosos cursos de água e até tem uma abertura para o mar, muito ansiada, mas nunca possuída pela Siena medieval.

O ciclo coloca-nos diante da primeira obra de temática profana da arte ocidental, a primeira representação de uma paisagem urbana e rural.

Investigações espaciais na última produção de Ambrogio

Nos anos 40, as investigações espaciais tornam-se centrais na obra de Ambrogio. O pintor especializa-se na evocação interna de profundidade ilusória, mais rigorosa do que as tentativas do irmão Pietro. A *Apresentação no Templo* (1342), para a catedral de Siena (hoje em Florença, Uffizi), é ousadamente situada num interior de igreja caracterizado pelo ponto de fuga das colunas para a abside. Estas investigações atingem o ponto mais alto na *Anunciação* (Siena, Pinacoteca Nacional), de 1344. Pela primeira vez, os ladrilhos do pavimento estão orientados segundo um único ponto de fuga, embora se percam no fundo dourado irreal. Trata-se de um prelúdio à perspetiva do renascimento, quando os pintores conseguem organizar todo o espaço pictórico em função de um único ponto.

Como o irmão Pietro, Ambrogio morre vítima da peste de 1348. Resta o seu testamento pungente, redigido em língua vulgar em pele de ovelha, sem recorrer a um notário com receio de não conseguir, dada a iminência da morte, deixar os seus bens à mulher e às filhas.

V. também: *Giovanni Pisano*, p. 747; *Giotto*, p. 770; *Duccio di Buoninsegna*, p. 778; *Mosaicos, frescos, vitrais*, p. 782; *O artista na Idade Média*, p. 787; *Simone Martini*, p. 791.

DEPOIS DE GIOTTO: FLORENÇA, RIMINI, BOLONHA, PÁDUA

de Fabio Massaccesi

A obra de Giotto marca um ponto de não retorno para toda a pintura italiana.

Já Cennino Cennini, no final do século XIV, tinha sublinhado a viragem na arte de pintar «do grego para latim»: uma revolução tão profunda, que quebra definitivamente a ligação com a arte bizantina e abre um novo caminho à arte moderna que levará ao Renascimento. Até Masaccio e Miguel Ângelo continuarão a ver em Giotto a fonte de atualização ideal e a considerá-lo o «pai» da nova pintura. O peso da herança de Giotto é mensurável, em diversas medidas, em toda a Itália, mas alguns centros podem exemplificar melhor do que outros a perturbadora amplitude.

Florença

Organizada de um modo firmemente hierarquizado, a oficina de Giotto faz face a amplos pedidos não apenas citadinos, que fazem de Florença um dos principais centros de produção artística em Itália. Se num primeiro momento o exemplo de Giotto (1267-1337) dá origem a episódios de fação, que põem em causa a sua liderança (Lippo de Benivieni, ativo entre 1296 e 1327; o Mestre de Figline, ativo na primeira metade do século XIV; Buonamico Buffalmacco, ativo entre 1314 e c. 1351), já na terceira década do século se assiste a uma identificação plena entre Giotto e Florença, onde a sua atividade tem êxitos importantes não só no domínio pictórico mas também no escultórico e arquitetónico. No entanto, a unidade da corrente pictórica que se reconhece no ensino de Giotto é apenas aparente, na medida em que Giorgio Vasari (1511-1574) já distingue a existência de três orientações: a primeira tendente a enfatizar a busca volumétrica de cariz precocemente académica (Taddeo Gaddi, c. 1295-1366), a segunda destinada a resultados de comunicação mais imediata (Bernardo Daddi, c. 1290-c. -1348), e a terceira, mais ambiciosa, visando experimentar uma união inédita entre claro-escuro e cor. Da última tendência, que acompanha os resultados propostos pelo mestre na basílica inferior, em Assis, teria sido protagonista Stefano (século XIV), neto de Giotto. Mas se a sua personalidade nos escapa, os reflexos daquilo a que Vasari chama «pintar suavíssimo e muito unido» vislumbram-se em Maso di Banco (*fl.* 1341-1346) e, sobretudo, em Giottino (ativo entre 1350-1370). Cerca de 1350, depois do flagelo da peste negra (1348), é Giottino quem apresenta as novidades mais importantes no panorama florentino, dentro do qual se insere quase naturalmente Giovanni da Milano (ativo entre 1346 e 1369), educado na sua terra pelos exemplos deixados pelo próprio Giotto e pelo misterioso Stefano. Uma certa rigidez nas posições conservadoras nota-se no decurso do século, graças a artistas como Andrea di Cione, conhecido como Orcagna (*fl.* 1343-1368), a quem se deve a primeira e mais autêntica «reanimação do giottismo clássico» (M. Boskovits), através de uma imitação da pintura de Giotto conscientemente perseguida.

Rimini

Um dos exemplos mais macroscópicos da difusão da linguagem giottesca fora da Toscana é oferecido pelo florescimento da «escola de Rimini», determinada pela atividade de Giotto na cidade do Adriático no final do século XIII. Para os franciscanos de Rimini, executa um ciclo de frescos, que se perdeu na sequência das reconstruções do Renascimento pretendidas por Sigismundo

Pandolfo Malatesta (1417-1468), chegando até nós a cruz destinada à divisória da igreja (atual Templo de Malatesta). A arte nova do florentino é rapidamente registada pelos artistas locais: numa folha de antifonário (Veneza, Fundação Giorgio Cini), assinado e datado de 1300, Neri de Rimini (ativo entre 1300 e c. 1320) já reflete a plasticidade ténue e naturalista da cruz franciscana. No entanto, os maiores reflexos da presença de Giotto são captados no campo pictórico. Ainda nos primeiros anos do século, Giovanni, um artista documentado desde 1292, executa os frescos na capela da Virgem, em Santo Agostinho, onde os reflexos da cultura bizantina de ascendência «paleóloga» se juntam à utilização de um espaço tridimensional e habitável, bem como a uma maior atenção ao elemento natural. Giovanni coloca-se como arquétipo de uma escola giottesca que tem os seus primeiros representantes nos seus irmãos Giuliano (ativo entre 1307 e 1324) e Zangolo (também mestre do coro de Santo Agostinho), depois, em Pietro (ativo cerca de 1324) e em Francesco da Rimini (fl. 1333-1348), para fechar com Giovanni Baronzio (documentado entre 1345 e 1362). Encerrada após um período de 50 anos, a atividade dos artistas de Rimini sabe dar vida a uma linguagem original e estende-se por um arco geográfico bastante vasto, que compreende o litoral adriático de Véneto às Marcas, com episódios também em Bolonha e Pádua. Entretanto, os processos de Giovanni (cruz de Mercatello, 1309), caracterizados por uma monumentalidade áulica e arcana, fletem, através da obra do mestre do coro de Santo Agostinho e, sobretudo, de Pietro (Cruz de Urbania, frescos Tolentino), numa direção mais humana e próxima. Aparentemente, o menos ortodoxo dos giottescos de Rimini, pela sua atenção à estatuária antiga (a teoria dos apóstolos na cúpula absidal da Pieve di San Piero in Sylvis, em Bagnacavallo) e pelo seu naturalismo de matriz gótica, Pietro de Rimini é o intérprete mais interessante da obra de Giotto. Após Giovanni Baronzio, também informado dos êxitos de Giotto em Pádua, em meados do século XIV, as propostas originais dos pintores de Rimini parecem dar o lugar a êxitos menos elevados (Mestre de Montefiore Conca), até ao encerramento da escola, que coincide com a peste de 1348.

Bolonha

A situação de Bolonha é particular. Como demonstra o fragmento do fresco com Nossa Senhora das Febres, em São Domingos, Giotto é conhecido desde as suas primeiras obras em Assis. É também certo que trabalhou cerca de 1330 no interior da fortaleza de Galliera, mandada construir por Bertrando del

Poggetto (c. 1280-1352), legado de João XXII (c. 1245-1334, papa desde 1316), de onde poderá ter vindo o políptico assinado por Giotto, hoje na pinacoteca de Bolonha.

Todavia, a pintura local mostra-se refratária à linguagem clássica e ordenada do mestre toscano. Os pintores de Bolonha do início do século XIV (o Mestre de 1333, o Pseudo-Dalmasio e o Pseudo-Jacopino) preferem inserir as suas cenas em ambientes desarticulados, estranhos à profundidade de Giotto. Nesta direção atua também Vitale de Bolonha (c. 1309-1359/1361), que nos frescos da igreja de Mezzaratta e nas *Storie di Sant'Antonio Abate* (Bolonha, Pinacoteca Nacional) demonstra um fervor narrativo que abala os elementos racionais da visão.

É a partir de meados do século que Bolonha vive um *revival* giottesco, definido como «neogiottismo». Esta orientação é testemunhada anteriormente pela atividade de Andrea de' Bartoli (ativo entre 1355 e c. 1367) e, depois, de Jacopo Avanzi (ativo na segunda metade do século XIV, presente também em Pádua) e de Jacopo di Paolo (ativo entre 1371 e 1426), os representantes mais ilustres de uma corrente que, ao aceder a uma linguagem normalizada e firme no campo espacial, se opõe às divagações fantásticas e irracionais da tradição local. Neste contexto, nascem obras-primas como *Crucificação*, de Jacopo Avanzi, conservada na Galleria Colonna, em Roma, ou *Nossa Senhora com o Menino*, agora na coleção Agosti-Mendoza, de Jacopo di Paolo, cuja volumetria remete para um estudo direto das obras de Giotto.

Pádua

Entre 1303 e 1305, Giotto realiza em Pádua a decoração da capela de Enrico Scrovegni dedicada à Virgem, depois de ter trabalhado nos frescos da sala capitular e da capela de Santa Catarina na basílica do santo. Na base deste exemplo são formados vários pintores, entre os quais Guariento (documentado de 1338 a 1370), artista eclético que alterna motivos de Giotto e elegâncias góticas, sem esquecer os pintores venezianos amados pelos senhores de Pádua, os Carraresi. A experiência giottesca é assimilada de maneira mais original por Giusto de' Menabuoi (c. 1320/1330-*ante* 1391), formado na Lombardia pelos exemplos deixados pelo próprio Giotto e pelo misterioso Stefano florentino (frescos na abadia de Viboldone). Em Pádua, trabalha na igreja dos eremitas, na basílica do santo e, finalmente, por encomenda dos Carraresi, no batistério (1376). Por sua vez, para Bonifacio Lupi (1320-1390) marquês de Soragna e familiar de Francesco da Carrara, o *Velho* (1325-1393), trabalham na capela de

São Tiago, na basílica do santo (1371-1379), o bolonhês Jacopo Avanzi e o veronês Altichiero (notícias 1369-1384), ativo também no oratório de São Jorge (1384). Ambos trabalham para resultados modernos, construindo arquiteturas de grande complexidade com uma descrição minuciosa dos pormenores. O primeiro distingue-se pela dramaticidade das figuras, o segundo pela modelação mais mórbida de origem lombarda.

V. também: *Giovanni Boccaccio*, p. 672; *Giotto*, p. 770 ; *Mosaicos, frescos, vitrais*, p. 782; *Florença. A peste negra de 1348*, p. 825; *O século XIV italiano e Francesco Landini*, p. 867.

SEDES DE PODER: O CASTELO, OS PALÁCIOS COMUNAIS

de Claudia Solacini

Residência da senhoria feudal, mas também e sobretudo centro político e económico, o castelo é projetado do ponto de vista arquitetónico para fins defensivos. No norte da Europa persiste a tipologia do castelo quer como núcleo habitacional quer como lugar de representação, mas em Itália, com o nascimento das comunas, o castelo é substituído pelo palácio comunal, sede do poder civil e símbolo da cidade.

O castelo

Na época romana, o *palatium* indica a residência dos príncipes, mas a partir do século IX os palácios dos nobres são fortificados e projetados como espaços essencialmente defensivos: daí nasce a distinção entre o termo *palatium*, destinado a designar a arquitetura que representa o poder, e castelo (diminutivo de *castrum*), sinónimo de lugar fortificado.

Não obstante o aspeto romântico e fabuloso que sempre tiveram no imaginário coletivo, os castelos sofreram numerosas transformações ao longo dos séculos, sendo raro encontrar edifícios que conservem o mesmo aspeto que possuíam na época medieval. Hoje são geralmente sedes de museus ou instituições públicas, mas ainda trazem à memória os acontecimentos de quem ali viveu.

O castelo, além de ser a residência do senhor local, representa um centro militar, político e económico. O próprio direito de fortificar é uma prerrogativa

régia, ainda que ao longo do tempo este privilégio seja assumido igualmente por senhorias territoriais.

Na Alta Idade Média, os castelos, que geralmente surgem em sítios altos ou promontórios naturais, mantêm ainda distinta a função residencial da função defensiva, mas nas épocas seguintes os aglomerados urbanos assumem o aspeto de vilas fortificadas. Estabelecimentos camponeses podem também formar-se na ausência de castelos, mas não na ausência de senhorias locais: por isso, o aparecimento de vilas testemunha a necessidade de ordem e paz social que desemboca no chamado «encastelamento». De facto, após o ano 1000, assiste-se ao desaparecimento de casas isoladas a favor da concentração habitacional em torno de sedes defensivas e o castelo assume assim a dupla função de vila fortificada e residência feudal.

Os castelos são um exemplo eloquente de arquitetura medieval polivalente: a defesa permanece na base do projeto, mas no interior devem ter lugar a ala residencial e, geralmente, também as habitações da cidadela. O complexo compreende numerosos espaços: um núcleo habitacional que inclui a residência senhorial (concebida de maneira hierárquica, quando destinada à corte, e tendente a exaltar a autoridade de quem aí reside), alojamentos para os serviçais e para as milícias, locais para as reservas de alimentos e uma capela; uma cintura de muralhas destinada à defesa dos ataques exteriores, provida de torres de vigia e passagens para as sentinelas encarregadas da ronda; por fim, mas não secundária, a torre de menagem, uma torre que, em virtude da sua posição elevada, constitui tanto o local privilegiado de vigia como o último baluarte defensivo em caso de cerco.

Todo o complexo pode surgir sobre um sítio alto (frequentemente identificado como «motta»), ou circundado por um largo fosso que substitui gradualmente as velhas paliçadas de madeira e que está ligado a terra firme por uma ponte levadiça. Na Alemanha, o castelo de Wartburg surge precisamente num esporão rochoso, como Castelgrande (parte do complexo monumental de Bellinzona na Suíça), que domina do alto o vale situado abaixo.

A evolução do castelo está estreitamente ligada ao desenvolvimento do feudalismo e as novas senhorias acolhem favoravelmente as novidades que permitem um estilo de vida mais confortável: são projetados canais de escoamento para os fossos e as salas são dotadas de aquecimento rudimentar e de lareiras de parede, e as tapeçarias juntam a função decorativa à função prática, mantendo o calor nos meses de inverno.

A senhoria local exerce o poder jurídico nos territórios administrados e em

troca oferece proteção à população sob o seu domínio. As atividades laborais dos que habitam dentro das muralhas do castelo são desenvolvidas sobretudo nos campos circundantes, enquanto no interior do castelo se concentram as atividades artísticas e artesanais que permitem uma especialização das funções: a procura de loiça e alfaia junta-se à produção de tecidos e artefactos cerimoniais destinados às festas e aos torneios.

Carcassonne é uma das cidades fortificadas mais imponentes da Europa: o verdadeiro castelo é protegido por uma dupla cintura de muralhas que lhe vale a fama de fortaleza inexpugnável. Também merece ser recordado o complexo inglês constituído pelos castelos de Beaumaris e Harlech e que representa um dos mais altos exemplos de arquitetura militar do século XIII.

Quando a vila que circunda o castelo assume as dimensões de uma cidade fortificada, todo o complexo toma o nome de cidadela. Montagnana, disputada por Pádua e Veneza, ostenta uma cintura defensiva de muralhas que representa até hoje um dos exemplos mais bem conservados na Europa: construída em meados do século XIV, com ameias de tipo guelfo, foi idealizada militarmente como uma fortaleza extremamente segura. Os habitantes de Montagnana encontram refúgio no interior das muralhas do castelo e, em contrapartida, ficam obrigados a contribuir para a sua manutenção e a prestar serviço militar. A cidadela de Gradara, situada numa colina na fronteira entre a Romanha e as Marcas, possui precisamente uma dupla cintura de muralhas e três pontes levadiças que a tornam quase inviolável aos ataques inimigos.

Projetado como residência de caça, o célebre Castel del Monte, em Andria (construído cerca de 1240), faz parte de uma longa série de castelos edificadas por vontade de Frederico II (1194-1250, imperador desde 1220) na Itália meridional; também o castelo francês de Vincennes, particularmente amado por Carlos V (1338-1380, rei desde 1364), iniciado na segunda metade do século XII e várias vezes remodelado, era na sua origem um pavilhão de caça e está hoje circundado por um vasto parque (o bosque de Vincennes).

Com o nascimento das comunas, assiste-se em Itália ao abandono gradual dos castelos, mas o seu sucesso continua no norte da Europa, assumindo características diversas: de facto, com a chegada da pólvora, cessa a função defensiva do castelo e o edifício torna-se residência de nobres, como demonstram os castelos do Loire, em França, destituídos de muralhas exteriores e caracterizados, do ponto de vista arquitetónico, por um aligeiramento das formas.

Os palácios comunais

As primeiras comunas nascem na Itália centro-setentrional, cerca do século XI, quando a aristocracia local decide arrogar-se o direito de administrar toda a política citadina arrancando numerosos privilégios reservados à autoridade imperial.

A tipologia do castelo é reevocada nos edifícios públicos, em particular no palácio comunal, sede da administração e do governo da cidade: aqui residem os órgãos dirigentes da cidade como o podestade, uma espécie de mediador instituído para pôr termo às divisões entre grupos aristocráticos que disputam o poder, em alguns casos designado pelo próprio imperador.

No século XIII, as grandes comunas da Itália setentrional iniciam a construção de palácios que apresentam características góticas, por exemplo, o aligeiramento da estrutura, como o Palácio Público de Placência, construído depois de 1281.

No contexto citadino, a importância destes edifícios é comparável à da catedral. Utilidade prática, decoro e racionalidade constituem as linhas orientadoras da arquitetura civil medieval e são os cânones respeitados na edificação dos palácios comunais, símbolos celebrativos da cidade. As amplas arcadas no piso térreo, utilizado sobretudo nas cidades setentrionais, não caracterizam a arquitetura cívica da Itália meridional, onde as formas góticas gozam de menor sucesso e as instituições comunais estão menos desenvolvidas. Mas o que todos os palácios comunais têm em comum são os espaços interiores destinados ao desenvolvimento dos assuntos públicos: tendencialmente, compreendem uma vasta sala para as reuniões decorada com ciclos históricos ou alegóricos, que evocam alguns acontecimentos significativos da história da cidade. Neste sentido, recorda-se a sala dos notários no Palácio dos Priores de Perugia, onde os frescos da escola de Pietro Cavallini (*fl.* 1273-1308) estão ao lado dos brasões dos podestades.

Nos séculos XIII e XIV, as autoridades comunais decretam que parte do orçamento seja afetado à decoração dos palácios comunais: as fachadas, ornadas com os brasões dos seus aliados, destinam-se à exibição de insígnias e emblemas e tornam-se o espelho da prosperidade da cidade.

Um claro exemplo da importância atribuída às artes figurativas na época comunal é dado pelo Palácio Público de Siena (1288-c. 1342), modelo de arquitetura gótica civil: os frescos profanos são geralmente acompanhados por representações de santos locais escolhidos como padroeiros da cidade e constituem um instrumento de propaganda política para quem detém o poder.

As salas interiores apresentam as *Alegorias do Bom e do Mau Governo*, de Ambrogio Lorenzetti (c. 1290-1348), e *Guidoriccio da Fogliano*, de Simone Martini (c. 1284-1344), que mostra o comandante das tropas de Siena durante o assalto à fortaleza de Montemassi, de 1328.

Os palácios comunais são geralmente acompanhados por uma torre que se torna o símbolo da própria comuna, como a Torre de Mangia (1338-1348), que domina a Piazza del Campo, em Siena, ou a torre cívica que se recorta acima do Palazzo della Signoria, de Florença; enquanto os campanários religiosos assinalam o tempo tradicional, os seculares determinam o tempo civil anunciando acontecimentos extraordinários, ou perigos que necessitam da intervenção de toda a comunidade. Com o nascimento das comunas, a arquitetura urbana sofre uma evolução assumindo características fortemente simbólicas, e a praça adquire um relevo especial. Geralmente situada no local do antigo foro romano, torna-se o centro da vida cidadina enquanto local de intercâmbio e de encontro. O seu perímetro é delimitado pela igreja, pelo palácio comunal e pela torre cívica, quase a testemunhar a união entre as autoridades civil e religiosa.

V. também: *Frederico II Hohenstaufen e o declínio da dinastia suábica em Itália*, p. 39;

O artista na Idade Média, p. 787; *Simone Martini*, p. 791; *Os Lorenzetti*, p. 795.

AS CIDADES DOS PAPAS: ROMA E AVINHÃO

de Luca Liardo

Na Baixa Idade Média, os papas servem-se das artes figurativas para comunicar mensagens didascálicas e políticas. Em Roma, no século XIII tardio, a recuperação da arte clássica e paleocristã serve para reafirmar o primado do papa sobre o imperador. Avinhão, sede da corte pontifícia de 1309 a 1377, é reconstruída de acordo com as decisões tanto práticas como ideológicas e estéticas de cada um dos papas: a cidade torna-se uma encruzilhada cultural e local de encontro de tradições artísticas diferentes.

Roma no século XIII. Os papas e a arte

Em Roma, na Idade Média, o papa é o principal comitente de

empreendimentos artísticos: decide os programas iconográficos, escolhe os artistas, promove a recuperação de temas e modelos estilísticos do passado.

Na primeira metade do século XIII, a autoridade espiritual e temporal do papado é ameaçada por Frederico II Hohenstaufen (1194-1250, imperador desde 1220). Na segunda metade do século, a preocupação dos papas é reafirmar o poder do pontífice como único vigário de Cristo, herdeiro dos Santos Pedro e Paulo. Com este objetivo, Nicolau II (1210-1280, papa desde 1277) dedica aos dois apóstolos dois ciclos de frescos, o primeiro no pórtico da antiga basílica de São Pedro, de que restam apenas duas cabeças fragmentárias, o segundo na *Sancta Sanctorum*, capela pontifícia privada onde estão guardadas as relíquias mais veneradas no mundo católico. Os mestres ativos nesta obra recuperam conteúdos e soluções formais da tradição clássica e paleocristã, tanto no que diz respeito à iconografia como no enquadramento arquitetónico das cenas, no sistema ornamental e na nova volumetria dada à figura humana. O ciclo marca uma primeira cesura com a arte bizantina, bidimensional e abstrata, que caracterizou a pintura romana até àquele momento.

Provavelmente, na *Sancta Sanctorum* colabora também o frade Jacopo Torriti (fl. 1291-1300), pintor predileto de Nicolau IV (1227-1292, papa desde 1288), primeiro papa franciscano e comitente dos frescos da basílica superior de São Francisco, em Assis. Nicolau IV encomenda a Torriti os ciclos de mosaicos de São João de Latrão (1291) e de Santa Maria Maior (1295). O pintor empenha-se na recuperação da tradição tardo-antiga, que transparece tanto no desenho como nas simbologias adotadas, mas ainda se entrega a fórmulas estilísticas bizantinas, como se verifica no alongamento pouco natural dos corpos, nas expressões rígidas e nos retoques dourados das vestes.

Na abside de Santa Maria Maior, a representação da *Coroação da Virgem* é colocada acima de uma cena da *Dormitio Virginis*, união temática típica das catedrais góticas a norte dos Alpes. São os numerosos cardeais franceses presentes em Roma que favorecem a abertura a uma cultura transalpina: o estilo gótico revela-se assim alternativo à recuperação do mundo clássico predileto dos papas, como demonstram livros com iluminuras como *Sacramentario di Anagni*, de Magister Nicolaus (terceiro quartel do século XIII) ou a Bíblia, iluminada em Paris, que Nicolau III doa aos franciscanos de Santa Maria, em Aracoeli.

O corte definitivo com a arte bizantina deve-se a Pietro Cavallini (fl. 1273-1308), artífice de uma recuperação autêntica da tradição clássica e paleocristã.

Nos mosaicos com *Histórias da Virgem*, em Santa Maria de Trastevere (1291), e no fresco do *Juízo Final* pintado na parede interior da fachada de Santa Cecília, em Trastevere (c. 1293), desfilam personagens de inédito naturalismo, com rostos individualizados, e surgem pela primeira vez arquiteturas tridimensionais e corpos construídos com uma nova força plástica, obtida graças à diversa densidade e vibração das amplas aplicações cromáticas. Simultaneamente com as investigações espaciais do «Mestre de Isaac» e de Giotto (1267-1337), em Assis, Cavallini conduz a pintura à superação definitiva da «maneira grega».

Não restam muitas obras para esclarecer as predileções de Bonifácio VIII (c. 1235-1303, papa desde 1294), papa do primeiro jubileu (1300). Também a sua política cultural parece destinada à retoma de modelos antigos. O pontífice confia o projeto e a execução do seu monumento sepulcral (Grutas do Vaticano, 1295-1300) a Arnolfo di Cambio (c. 1245-1302/1310), o escultor gótico mais sensível às sugestões da estatuária clássica, capaz, em obras como a estátua de bronze de *São Pedro* (c. 1300) para a basílica vaticana, de fazer coexistir temas, poses e dignidade da escultura antiga com a elegância dinâmica da arte gótica.

Durante o pontificado de Bonifácio VIII emerge como comitente Jacopo Stefaneschi (c. 1270-1343), cardeal de 1295 a 1341, que encarrega Giotto de realizar um políptico para o altar-mor da basílica de São Pedro (Pinacoteca Vaticana, c. 1330) e, para a fachada, o mosaico da *Navicella* (1312-c. 1313), assim chamado porque ilustra o momento em que Pedro, em dificuldade quando caminha sobre as águas, é socorrido por Jesus, clara alusão ao apoio reservado por Cristo à Igreja de Roma no momento em que decorre a transferência da cúria para Avinhão. Do complexo restam apenas dois medalhões com *Anjos*, um conservado nas Grutas do Vaticano, o outro em Boville Ernica, na igreja de São Pedro Hispano.

A obra de Giotto constitui o apogeu e o declínio da Idade Média artística romana: a estada forçada dos papas em Avinhão (1309-1377) afasta da cidade comitentes e artistas, impedindo a evolução coerente do desenvolvimento figurativo romano do final do século XIII.

Encomenda papal em Avinhão

A 9 de março de 1309, Clemente V (1260-1314, papa desde 1305) entra em Avinhão, cidade onde decorre todo o seu pontificado. Mas a substituição da sede romana não está nas intenções deste pontífice. O gesto definitivo será

realizado pelo seu sucessor João XXII (c. 1245-1334, papa desde 1316).

Já como bispo de Avinhão, o novo papa transfere para a cidade a corte e apressa-se a adaptar o velho palácio episcopal às novas exigências. Os trabalhos são confiados ao arquiteto provençal Guillaume de Cucuron, e como chefe da equipa de pintores é colocado o tolosano Petrus de Podio, acompanhado por ilustres representantes do gótico europeu, como o inglês Joan Olivier, frágil e expressivo autor do fresco do refeitório de Pamplona. O pontífice preocupa-se com a restauração dos monumentos da cidade, intervém em igrejas, castelos e mosteiros. Graças à reforma do sistema fiscal encontra maneira de arrecadar grandes quantias para manter a nova corte, que rapidamente se tornou o local de encontro de teólogos, literatos, músicos, juristas e artistas. Por intermédio do cardeal Jacopo Stefaneschi (em Avinhão de 1309 a 1341), juntam-se o «Mestre do Códice de São Jorge», que toma o nome de um missal iluminado em Avinhão, e Simone Martini (c. 1284-1344). O mestre da iluminura dá a conhecer a Avinhão o naturalismo florentino, Simone, a elegância delicada do gótico de Siena, de que são exemplo os frescos de Notre-Dame des Doms, algumas obras sobre madeira, a *Alegoria Virgiliana* e o desenho perdido com a efígie de Laura realizados para Francesco Petrarca (1304-1374).

É por vontade artística de Bento XII (1280/1285-1342, papa desde 1334) que nasce o projeto de erigir um novo palácio em Avinhão, confiado ao arquiteto occitânico Pierre Poisson. O pontífice manda construir torres, apartamentos, capelas, salas, destruindo partes do antigo palácio episcopal. O arquiteto realiza uma estrutura maciça e impenetrável, constituída por uma série de bastiões entre os quais se destacam as altas torres dotadas de contrafortes. Uma destas torres é o apartamento privado do papa, chamada Torre dos Anjos, decorada por pintores italianos e franceses, que colaboram, trocam sugestões e dividem as tarefas. Cabem aos franceses, orientados por Jean Dalbon, as cenas bidimensionais da natureza com carvalhos, racimos e animais, enquanto aos de cultura italiana, talvez dois pintores de Siena, Filippo e Duccio, competem as arquiteturas góticas ilusionísticas de onde pendem gaiolas sem aves.

Mecenato do papa Clemente VI e o seu pintor Matteo Giovannetti

O ponto mais alto do mecenato papal em Avinhão é atingido por Clemente VI (1291-1352, papa desde 1342). O papa adquire a cidade à condessa de Provença e transforma-a em capital religiosa, política, económica e artística. Antes da eleição ao sólio pontifício, Clemente é arcebispo de cidades

importantes (Arras, Sens e Ruão), teólogo, docente na Sorbonne e próximo de Filipe VI (1293-1350, rei desde 1328). Consciente do valor simbólico da cultura e da arte, e do prestígio que deriva da atividade de mecenas, em Avinhão, faz-se rodear de teólogos, filósofos, cientistas, literatos e artistas. A vivência em ambientes cosmopolitas faz dele um comitente refinado. O papa adquire numerosos objetos preciosos (trajes, ourivesaria, tapetes, tapeçarias, cortinas, móveis pintados e embutidos) e manda edificar um novo palácio, a sul do anterior: um grande pátio, uma sala de audiências e uma capela, a que se acede por um portal ricamente esculpido, hoje remodelado, mas do qual ainda se podem apreciar as figuras de anjos e as decorações vegetais das duas arquivoltas.

Os trabalhos de construção do palácio são confiados a Jean de Louvres, arquiteto da Ilha de França atualizado sobre as novidades do estilo gótico. Ao contrário da estrutura austera do velho palácio de Pierre Poisson, o novo palácio de Jean Louvres apresenta perfis esbeltos e a integração da arquitetura com vários elementos escultóricos: capitéis, mísulas, peanhas, chaves de abóbadas e impostas.

Um dos novos aposentos é a «câmara do guarda-roupa», que apresenta frescos com cenas de caça e de pesca num fundo verdejante. A atenta reprodução da natureza, investigada nas suas variedades botânicas, deve-se ao contributo de pintores nórdicos, e a tridimensionalidade das cenas é de origem italiana, talvez devida à intervenção do pintor de Viterbo, o frade Matteo Giovannetti (?-1369), ativo em Avinhão de 1343 a 1367.

Segundo os documentos, Matteo é o pintor favorito do papa: dirige os empreendimentos pictóricos mais importantes, compra os materiais e paga os colaboradores. A sua primeira intervenção certa tinha sido nos frescos da capela de São Marçal (1344-1346). As *Histórias de São Marçal* constituem a primeira tentativa explícita feita por um papa para legitimar Avinhão como nova capital para a cristandade. São Marçal, santo de Limoges, tinha sido enviado por Cristo, como uma espécie de décimo terceiro apóstolo, para evangelizar as Gálias. A lenda justificava assim a escolha de Avinhão como *Nova Roma*. Os frescos revelam a educação de Matteo em Siena, próximo da elegância linear e colorida de Simone Martini e da construção espacial de Pietro Lorenzetti (c. 1280-1348), mas as figuras recordam as formas plásticas de Ambrogio Lorenzetti (c. 1290-1348). Estes frescos distinguem-se no contexto de Avinhão pelas cores vivas e claras, pelos retratos pormenorizados, pela variedade de edifícios e pela reprodução precisa de tecidos e objetos

preciosos.

Nos dois empreendimentos seguintes, o estilo de Matteo Giovannetti muda em contacto com os pintores franceses. Nas *Histórias de São João Batista e São João Evangelista*, da capela de São João (1346-1348), Matteo mostra uma propensão para a narrativa pausada, mais composta em relação à grande quantidade de pessoas e edifícios da capela de São Marçal; na sala de audiências (1352-1353), as figuras etéreas de *Profetas, Reis e Patriarcas do Antigo Testamento* são descritas através de um desenho frágil e rápido imbuído de cores luminosas próprias do gosto francês.

A contaminação entre arte transalpina e arte italiana é o resultado mais significativo da encomenda papal em Avinhão: esta linguagem artística rapidamente se difundirá em muitas cortes europeias lançando as bases para o desenvolvimento do gótico internacional.

V. também: *O papado de Avinhão*, p. 53; *As cidades*, p. 188;
Arnolfo di Cambio arquiteto e escultor, p. 751.

SUGER E A OURIVESARIA SACRA

de Raffaella Pini

A ourivesaria, que desde sempre tocou o imaginário do homem, conhece na Idade Média novos e importantes desenvolvimentos: torna-se um instrumento privilegiado de devoção religiosa e um veículo válido para promover cultos, resolver oposições cívicas e reafirmar a importância de entidades e instituições.

O ouro e a religião

A cintilação do ouro, o brilho das pedras preciosas, o candor das pérolas e o esplendor das gemas pelas conotações alquímicas e quase mágicas exercem, desde a Antiguidade, um grande fascínio nos homens. Divindades, como Hefesto e Vulcano no mundo mediterrânico e Weiland no nórdico, são os primeiros artífices míticos desta matéria. O ouro adquire um papel primordial também no campo cristão e assinala a visão da Jerusalém Celeste em que Cristo, sábio ourives, separa o verdadeiro do falso. Ao longo dos séculos encontramos santos ourives, por exemplo, Elígio (590-660) – futuro padroeiro da corporação e das várias profissões ligadas aos metais –, que a hagiografia

descreve como jovem aprendiz junto de um ourives de Limoges, depois ourives e fabricante de moedas de Clotário II (584-629) e Dagoberto I (c. 600-639) em Paris, e finalmente sacerdote e bispo de Noyon. Mas é durante a Baixa Idade Média que o metal nobre e as pedras preciosas adquirem uma autonomia e uma importância totalmente independentes dos artífices que nela trabalham.

Em meados do século XIII, em França, a ourivesaria assume um novo significado e os objetos preciosos tornam-se um veículo para a contemplação divina. Promotor desta mudança é Suger (1081-1151), abade de Saint-Denis de 1122 a 1151. Diplomata, esteta, além de um homem dotado de uma argúcia incrível, Suger concentra as suas ações em dois objetivos: potenciar a abadia de Saint-Denis e consolidar a sua aliança com a coroa de França. Nesta ótica, ordena a reconstrução do coro da basílica e dá início a um programa decorativo que, em poucas décadas, fará dela a igreja mais esplêndida do Ocidente. Mas a magnificência de Saint-Denis não suscita consensos unânimes e são duras as acusações de Bernardo de Claraval (1090-1153) contra o fausto e os ornamentos excessivos. Suger tem de se defender e, ao fazê-lo, encontra a arma mais eficaz precisamente nos escritos de Dionísio, *o Areopagita* (séculos V-VI), o santo então considerado, erradamente, fundador da abadia. Da leitura do *Areopagita* (na realidade um filósofo neoplatónico de cerca do século VI), o abade reconhece a possibilidade de ascender do mundo material ao imaterial e são as suas próprias palavras que descrevem a experiência de *transe* que o invade quando observa as pedras preciosas e os ornamentos que brilham no altar da igreja: «Quando – no meu grande deleite pela beleza da casa de Deus – o encanto das pedras multicolores me arrancou às preocupações exteriores e uma digna meditação me induziu a refletir, transferindo o que é material para o que é imaterial, na diversidade das virtudes sagradas: então parece que me encontro numa estranha região do universo que não está totalmente fechada na lama da Terra nem paira totalmente na pureza do Céu; e parece-me que, por graça de Deus, posso ser transportado deste mundo inferior para o superior e por uma via anagógica.»

Assim, o esplendor da obra de arte ilumina a mente de quem a contempla. Com este pensamento, Suger inaugura uma nova conceção artística e a ourivesaria torna-se uma via para chegar à contemplação divina.

As ideias do abade irradiam rapidamente do mosteiro de Saint-Denis e o seu mecenato serve de impulso para a produção de ourivesaria no norte da Europa, que encontra a sua expressão máxima nas duas escolas do Reno e do Mosa, de onde sairá a altíssima personalidade de Nicolas de Verdun (século XII). Ativo

em Tournai, Colónia e Viena, Nicolas cria relicários, cálices, candelabros geralmente decorados com gemas e esmaltes; em 1181, assina a sua obra-prima, o altar da abadia de Klosterneuburg, perto de Viena, enriquecido por 51 baixos-relevos com cenas do Velho e do Novo Testamentos. Os seus magníficos esmaltes, finos como nígelo, constituem uma etapa importante para a arte medieval e antecipam o regresso ao antigo que inaugura o estilo gótico. Nas oficinas monásticas, nos ateliês da corte, nas lojas citadinas, onde quer que se produza arte figurativa, a ourivesaria desempenha um papel de primeiro plano: sem o seu contributo, a liturgia seria menos esplendorosa e a demonstração do poder menos eloquente e eficaz. Carregados de profundas ressonâncias simbólicas, estes objetos são incluídos em todos os sectores da prática artística medieval, nas vertentes sacra ou profana, onde se acentua o fascínio emblemático do metal nobre, pela raridade e pelo valor das pedras preciosas e pelas propriedades terapêuticas e profiláticas que lhes são atribuídas. De facto, a ourivesaria conhece, ao longo dos anos, um passo adicional, tornando-se um ótimo instrumento para veicular mensagens religiosas e políticas.

Os relicários na Idade Média

Os objetos sacros que mais se adaptam a interpretar essa missão na Idade Média são os relicários, que contêm o que resta do corpo, das vestes e dos objetos pertencentes a um santo ou a um beato. Inicialmente têm uma forma simples de caixinha, depois, a estrutura torna-se mais complexa e articulada. Há relicários arquitetónicos, verdadeiras imitações em miniatura dos edifícios da época, e relicários antropomórficos, conhecidos também como «falantes» devido à forma anatómica realizada para retomar o aspeto da relíquia neles contida e tornar mais imediato e direto o contacto com o santo.

O relicário da cabeça de San Galgano, concebido como uma sumptuosa estrutura arquitetónica de planta octogonal, que se estreita para o alto e é completamente figurada, pode definir-se como uma torre; na estrutura com tiburio alto, com uma solidez de implantação que pode ser ligada à tradição românica, podem vislumbrar-se alusões interessantes à linguagem gótica em vias de codificação. Os comitentes do precioso relicário são os monges cistercienses da abadia de San Galgano, perto de Chiusdino (Siena), que cerca dos anos 60-70 do século XIII se dirigem a um prestigiado ourives – talvez Pace di Valentino (documentado em 1257-1296) – para obter um sumptuoso recipiente para a cabeça do santo. A vontade de mostrar a relíquia é exigência

primordial na realização da obra e o tabernáculo é dotado de um mecanismo complexo que permite que a faixa mediana – a das personagens em pé – se insira na parte inferior deixando visível a cabeça de Galgano (?-1181). Além disso, a escolha deste recipiente, que privilegia a visibilidade da cabeça, favorece o rito da exposição da relíquia, e encontra pleno destaque na *Vita Sancti Galgani*, a fonte hagiográfica em que o ourives se inspira para a execução das cenas narrativas presentes no registo inferior do relicário. Aqui, a vontade do iconógrafo, arquiteto espiritual da obra, e a perícia do ourives, admirável executor do projeto, exprimem-se na síntese perfeita da vida do santo tendente a sublinhar, com insistência, a pertença à ordem cisterciense. De facto, nestes anos, o primado sobre o culto do santo ainda é muito discutido e a contenda entre os cistercienses e os eremitas de Santo Agostinho está particularmente acesa. Mas ao fim de algumas décadas, os monges levarão a melhor, talvez devido à «campanha de imagem» iniciada com a comissão do relicário, e a partir do início do século XIV a devoção a Galgano torna-se prerrogativa cisterciense.

Os anos em que se trabalha no relicário de San Galgano assinalam o início de um longo período de hegemonia dos ourives de Siena. Dizendo-o com as palavras de Giovanni Previtali: «São pelo menos três os sectores de produção artística em que Siena adquire um predomínio internacional com carácter quase de monopólio: esmalte translúcido, matrizes de sinetes, punções decorativos; e os três fazem parte da atividade dos ourives.» (Giovanni Previtali, «Razões e limites de uma mostra», in *Il Gotico a Siena, Miniature Pitture Oreficerie Oggetti d'Arte*, Florença, 1982). Graças à habilidade técnica, à capacidade inventiva, à pronta e inteligente aceitação dos novos factos artísticos, os mestres de Siena conquistam uma fama muito sólida que os levará ao serviço de comitentes como a Santa Sé – primeiro em Roma, precisamente a partir de Pace di Valentino, depois em Avinhão –, cardeais (Mateus de Aquasparta, c. 1240-1302, e Gentile di Partino da Montefiore, 1250-1312), cidadãos comuns (Bolonha) e reis (Roberto de Anjou, 1278-1343, rei desde 1309, e Jaime II de Aragão, c. 1267-1327). E é ainda de Siena Guccio di Mannaia (documentado entre 1291 e 1318), que experimentará, primeiro na Europa, a nova técnica do esmalte translúcido sobre baixo-relevo de prata, jogando com o fascínio da luz e da cor. A sua obra-prima e modelo comparativo para os ourives seguintes é o cálice de Nicolau IV, executado para a basílica de São Francisco, em Assis, e assinado cerca de 1290. As plaquetas esmaltadas, cujas figurações esplêndidas são destituídas de qualquer referência à tradição bizantina, colocam-se em linha

com o êxito estilístico da iluminura francesa e da pintura inglesa da segunda metade do século XIII com surpreendente inovação.

Entre sagrado e profano

Mas a ourivesaria, nestes tempos, não é apenas criadora sublime de objetos litúrgicos. A produção de uma oficina de ourivesaria surpreende pela variedade e multiplicidade. Daqui saem objetos de uso comum: loiça, talheres, ornamentos para o vestuário e cintos e artefactos preciosos como espadas, broches, joias fielmente representadas nas pinturas da época, e ainda os sinetes. Precisamente na execução dos sinetes vemos empenhados também ourives de primeira ordem como o próprio Guccio di Mannaia. Esta arte torna-se muitas vezes o banco de ensaio de experiências que combinam de maneira original formato, legenda, brasão e figura. De facto, os sinetes, para citar Castelnovo, «eram objetos de extraordinário prestígio, quase sentidos como mágicos por causa do estreitíssimo nexos que os ligava ao comitente, que através deles marcava com o seu selo cada ato, cada documento (Enrico Castelnovo, «Arte das cidades, artes das cortes entre os séculos XII e XIV», in *Storia dell'Arte Italiana*, vol. 5, 1983). Ao longo do século XIV, a utilização do sinete conhece uma ampla difusão: muitas vezes representa o meio mais eficaz e talvez único para validar os documentos – possuir um significa para os privados investir de *auctoritas* e garantir os atos com eles selados –, muitas vezes sanciona o *status* social alcançado por quem soube conquistar uma afirmação profissional plena. Veja-se o exemplo do sinete de Giovanni di Andrea (c. 1298), famoso decretalista bolonhês (1271-1348), com a efígie num momento íntimo de leitura no escritório.

Ainda em Bolonha, apenas alguns anos depois, será criada uma outra grande obra de ourivesaria permeada de uma forte valência política, a estátua de Bonifácio VIII (1301). Encomendada pela comuna para prestar homenagem ao papa, que resolve a favor da cidade a velha questão relativa à posse dos castelos de Savignano e Bazzano disputados com Azzo d'Este (?-1308), a estátua é assinada pelo ourives Manno di Bandino da Siena (documentado de 1287 a 1316). Esta estátua insere-se num grande filão de representações celebrativas de Bonifácio VIII (c. 1235-1303, papa desde 1294) – recorde-se as estátuas de Anagni, Orvieto, Florença e Roma –, mas peculiaridade local é sem dúvida a utilização do material empregado, o cobre dourado em vez de mármore, e o próprio artífice da obra é um ourives e não um escultor. Uma encomenda anómala para esta época – habitualmente as estátuas são

executadas por escultores –, mas que se explica tendo presente que o prestigioso encargo vem coroar uma década que assiste à afirmação social dos ourives em Bolonha e à sua constituição como uma categoria profissional autónoma (1299). A honra da encomenda a Manno reflete-se, pois, em toda a corporação de que faz parte.

Para concluir: no decurso da Idade Média, o conceito de ourivesaria conhece mudanças contínuas, da intuição de Suger sobre o seu uso como possível via de *transe* místico chega-se, nas décadas seguintes, a uma nova evolução. A arte do metal nobre torna-se cada vez mais um *medium* para exprimir a devoção popular, além de ser um instrumento válido de poder para promover novos cultos, resolver oposições cívicas e reafirmar a importância de entidades e instituições.

V. também: *A arquitetura gótica em Itália*, p. 729; *Mosaicos, frescos, vitrais*, p. 782;
O artista na Idade Média, p. 787.

O PAPEL DAS ARTES MENORES NOS SÉCULOS XIII E XIV

de Fabrizio Lollini

O conceito de arte «menor» na Idade Média não subsiste; as formas de produção alternativas à pintura, à escultura e à arquitetura gozam de uma dignidade especial, ligada também à utilização frequente de materiais preciosos. E são geralmente estes objetos que divulgam em áreas distantes os estilos das suas zonas de proveniência.

Sobre o conceito de arte menor e do seu êxito crítico

Nos séculos XIII e XIV, como em geral na Idade Média, não existem «artes menores». Pelo contrário, a produção estranha à tripartição canónica pintura-escultura-arquitetura tem um papel fundamental. Em certos casos, como o vitral historiado, os marfins ou a ourivesaria em França, serve de guia para a arte, encontrando-se à frente na evolução dos estilos e no desenvolvimento de escolhas formais. A conceção deste género de artefactos como pertencentes a um nível inferior é fruto de um preconceito que tem início no Renascimento, no interior do processo de ascensão cultural das três artes maiores, que, enquanto artes mecânicas, visam entrar nas fileiras das artes liberais.

Um juízo explícito sobre o papel inferior das artes menores só se verifica no século XVI, particularmente nas últimas décadas.

A divisão entre «técnicos» e «intelectuais», o debate sobre a hierarquia das artes em bases filosóficas neoplatónicas e o nascimento das academias com os seus ensinamentos institucionais colocam definitivamente as produções alternativas num grau mais baixo. O papel das artes menores consubstancia-se então na definição de «artesanato» ou, no máximo, de «artesanato artístico», que dura séculos, sendo declinado em muitas variantes.

Estes produtos são denominados ora «técnicos», ou «industriais», ora «não livres», ou «decorativos», durante grande parte da história moderna; isto também é válido no período em que começam a ser estudados e valorizados nos museus, a partir da primeira metade do século XIX e mais intensamente no final do século XIX e durante o século XX, muitas vezes com o fim didático de instruir as jovens gerações de artesãos no caminho de uma tradição influente, num contexto que compreende realidades neomedievais como a *Arts and Crafts* inglesa ou a italiana *Aemilia Ars*.

No mundo contemporâneo, as «artes menores» medievais substituíram as maiores nos casos da escassa documentação das últimas. Nos manuais da história da arte, a iluminura carolíngia toma o lugar da pintura correspondente, para nós quase destituída de certificações. A ourivesaria lombarda revela todo um povo. Neste sentido, a produção dos séculos XIII e XIV é um pouco esmagada face aos exemplos pictóricos e escultóricos. É precisamente com o nascimento da «arte industrial» moderna, isto é, com o conceito de *design*, que amadurece de modo definitivo a emancipação destas formas artísticas já não menores, mas talvez ainda na expectativa de uma melhor definição.

A consideração pelo artista, pelos materiais, pelo engenho (o elogio da utilidade)

A consideração pelas «artes menores» na Idade Média, e pelos seus artífices, é tão alta como a consideração pelas «artes maiores». Não é por acaso que entre os nomes de artistas famosos conhecidos sejam numerosos os ourives, a começar pelo presumível protótipo sagrado de Santo Egídio, patrono da categoria com um papel quase paralelo ao de São Lucas na pintura.

A produção de ourivesaria, de iluminuras, de têxteis preciosos e de muitos outros, tem uma importância cultural enorme porque se encontra muitas vezes ligada à encomenda áulica, que a utiliza para divulgar conteúdos teológicos, políticos e filosóficos. Efetivamente, o material muitas vezes dispendioso das

artes «menores» não é neutro, mas induz em si mesmo à contemplação: no domínio laico, por exemplo, acontece com a utilização, ainda nos séculos XIII e XIV, de *insignia* imperiais ou reais específicas para caracterizar um estatuto, simbolizado também por determinadas cores (da púrpura tardo-antiga, bizantina, carolíngia e otoniana, até ao azul com a *fleur de lys* de ouro dos soberanos franceses). Um objeto é precioso em si quando é constituído por um material rico, mas o engenho com que o artista o trabalha – a sua habilidade – torna-o ainda mais precioso: «*materiam superabat opus*», isto é, «a habilidade superava a matéria», numa perceção unitária das duas realidades que explica bem o altíssimo apreço pelas artes menores e a tendência, em certos casos, para a sua acumulação. Além disso, a possibilidade de uma utilização concreta constitui um valor acrescentado: durante muito tempo, o conceito de *utilitas* não é negativo, e uma função prática não mancha a pureza do «belo», mas contribui para que seja mais respeitado.

Muitas vezes, o valor sumptuário e o valor funcional contribuem também para a longa duração. O objeto precioso é utilizado, por exemplo, nos relevos em marfim das encadernações dos códices com iluminuras carolíngias ou otonianas, ou valorizado, como no caso de muitas ourivesarias. O que é útil continua a usar-se, como no caso dos códices com iluminuras, quer sejam detentores de uma mensagem textual religiosa ou não. A ideia de que a pintura ou a escultura estejam num plano mais elevado porque são mais intelectuais e menos «mecânicas», ao contrário de um guarda-joias em marfim ou de uma cruz em ouro e esmalte criados para um uso concreto (a arte «aplicada»), ainda está longe de se afirmar. Mas a tendência da escultura menor, ou da iluminura, para ir a reboque das irmãs mais crescidas já começa a manifestar-se no início do século XIV.

Meios de difusão dos estilos: o mercado global e a arte menor como arte industrial

Dada a sua conotação, as artes menores, como continuamos a denominá-las por convenção, estão muitas vezes ligadas a contextos produtivos bem definidos e circunscritos, em que existe uma especialização do trabalho segundo certas modalidades de determinados materiais. Ser o único depositário, ou quase, destas soluções técnicas (e, conseqüentemente, também estilísticas), quase uma espécie de segredo profissional, caracteriza, por exemplo, o papel de Limoges na ourivesaria, que utiliza o esmalte *champlevé*, o papel da Inglaterra meridional no bordado (que é definido *tout court* como

«*opus anglicanum*»), e ainda o papel do norte de França para algumas formas de vitral historiado. De modo análogo, mas por motivos diferentes, possuir no âmbito do livro com iluminuras protótipos textuais originais e inovadores, como os textos jurídicos ligados à atividade do *studium* de Bolonha, cria uma predominância reconhecida, que desemboca num papel produtivo e comercial privilegiado.

Esta situação determina dois factos de grande relevância. Por um lado, assiste-se, ao contrário das artes maiores, a formas de produção pré-industrial sem uma verdadeira encomenda: o objeto que supostamente tem uma grande procura é por vezes realizado e proposto ao público de uma maneira que se assemelha mais ao mercado moderno do que às formas de patrocínio da época. Por outro, a necessidade de chegar a determinados locais, que têm obviamente um *background* estilístico próprio, favorece a difusão de formas artísticas específicas fora do contexto original. O pluvial inglês bordado, o relicário da Ilha de França, ou os referidos códices jurídicos com iluminuras de Bolonha não são adquiridos à distância, ou doados, porque são portadores de especificidades formais, mas pela sua unicidade material e/ou cultural; muitas vezes, servem de *media* para que os estilos, como os entendemos, possam penetrar em toda a Europa ocidental, e mesmo mais além, constituindo um exemplo para os artistas das regiões que os adquirem. Demonstram-no, por exemplo, os casos de Giovanni Pisano (c. 1248-1315/1319) e Giovanni di Balduccio (ativo de 1317 a 1349), que nas suas obras evidenciam fortes influências góticas decorrentes da circulação dos marfins franceses na região italiana, graças ao papel de Paris como local de produção de objetos de marfim (religiosos e profanos) de alta qualidade, procurados em todo o Ocidente. Um mercado global, que lança as bases para as categorias historiográficas baseadas precisamente no conceito de homogeneidade, como o gótico internacional.

Um caso específico: a iluminura

O século XIII começa com uma novidade: a versão da Bíblia indexada e reorganizada na sequência da reforma recente do ensino de Paris invade o mercado; o texto mais lido da história deixa de ser realizado em grandes volumes, destinados a mosteiros e abadias, surgindo em formato «de bolso», de sacola, para os estudantes que devem possuí-la como referência básica para os seus estudos. Muda a página, mudam as dimensões, e o decorador deve adaptar-se a esta nova realidade, em que o trabalho a pincel já não pode ser feito em grandes quadros, mas difunde-se por toda a parte: por razões ligadas

ao seu meio específico – o livro –, a iluminura enfrenta a passagem do românico para o gótico de um modo diferente da pintura em grande formato, a que estava frequentemente associada. É apenas um caso de alteração da relação entre estas artes irmãs nos séculos XIII e XIV: já muito antes da revalorização definitiva do século XIX, as artes menores gozaram de elevada consideração na história da arte em geral, mas quase sempre em casos dependentes das maiores. Giorgio Vasari (1511-1574), em meados do século XVI, enumera, em *Vite*, «artes semelhantes» à pintura e à escultura, como a iluminura e o entalhe de marfins, pondo depois em evidência duas razões para uma elevada valorização deste tipo de produção. Uma é o seu papel formativo, também na base da comunhão de algumas técnicas (a ourivesaria, por exemplo, forma muitos escultores), a outra é a possibilidade de autografia que está por detrás dos casos de pintores que fornecem modelos para vitrais, embutidos de madeira, ou trabalhos têxteis, ou ativos também como criadores de iluminuras. Um dos momentos-chave da arte medieval, a passagem para a «maneira grega» de cariz bizantino, por exemplo, baseia-se também no conhecimento pelo mundo ocidental de manuscritos com iluminuras provenientes do Leste. O chamado «segundo estilo» bolonhês, por exemplo, vê criadores de iluminuras como o refinado anónimo Mestre de Girona, que no final do século XIII retoma de forma consciente exemplos provenientes do mundo áulico de Constantinopla, com um gosto que não deixa de agradar aos pintores da sua geração.

Um caso bastante interessante é a reforma operada por Giotto (1267-1337) na pintura mural e sobre madeira. A emancipação do espaço, a vontade de restituição correta de estados de espírito e de anatomias não deixam de ser ouvidas no mundo da iluminura, pelo contrário. Alguns artistas livrescos copiam de imediato o artista toscano: Neri (ativo de 1300 a c. 1320), em Rimini, ou o Mestre dos Antifonários, em Pádua, tomam-no como ponto de referência. Ao mesmo tempo, nota-se uma certa dificuldade em assimilar a parte mais inovadora da sua obra, nomeadamente a vontade de apresentar a terceira dimensão. Isto deve-se sem dúvida a um défice de compreensão imediata, mas é provável que ao fenómeno não tenha sido estranha a vontade de manter a especificidade livreira, que tem uma articulação com a bidimensionalidade da página, o suporte para a leitura.

V. também: *Giovanni Pisano*, p. 747; *Giotto*, p. 770; *O artista na Idade Média*, p. 787; *Suger e a ourivesaria sacra*, p. 811.

A PERCEÇÃO DA NATUREZA

de Fabrizio Lollini

A percepção da natureza na Idade Média passa pelo conceito de que Deus se revela nela: o que se vê é um reflexo do divino e do seu poder. Só com os séculos, mas também graças às ilustrações científicas, se verifica uma reconstituição progressiva da realidade. Os ciclos dos meses e os tacuina sanitatis estão entre as melhores ocasiões de reprodução dos elementos naturais.

Realidade e símbolo, mundo físico e mundo espiritual

Na Idade Média, a emoção provocada pela beleza da natureza leva o homem a prestar homenagem à obra de Deus, seu criador, e a glorificar a sua onipotência: parte-se da realidade visível para a invisível, da física para a espiritual. A natureza é espelho da Criação, o homem admira nela todas as formas que Deus criou. As plantas, os animais e as paisagens raramente são descritos pela arte enquanto tais, ou reproduzidos de maneira pormenorizada, salvo exceções como as imagens de herbários, bestiários e mais algumas tipologias, muitas vezes derivadas de um classicismo não raramente reinventado.

Além disso, a representação da natureza tem uma função escatológica: o que para nós é o mundo terreno, no final dos tempos abrir-se-á à Jerusalém Celeste. Isto explica também a tendência didascálica que se nota a partir do século XII tardio: a arte engloba a figuração natural como enciclopédia visual da criação, com evidentes fins didáticos e educativos, quase catequéticos. Procuram criar-se composições simbólicas que não reproduzam a variedade da natureza de modo mimético, mas que a reconstruam segundo esquemas fixos e aceitos para levar o espectador a raciocinar sobre o sentido religioso que lhe está ligado.

Progressivamente assiste-se a um lento mas constante aumento da vontade de restituição da realidade relativamente a estas formas simbólicas e alusivas. Neste percurso, que se completará nos séculos XIII e XIV, a ilustração científica desempenha um papel importante, estendendo-se precisamente à codificação do irreal. Nos bestiários encontramos muitas vezes entidades fantásticas descritas com cuidado e precisão: a mais conhecida talvez seja o unicórnio. Numa atitude segundo a qual o monstro que não se encontra não é o que não existe, mas o que vive num local ainda inexplorado.

Percepção mimética, alusão, recriação

Assim, na Idade Média, a realidade natural pode ser representada de maneiras diferentes. A mimética, nos casos em que busca a exatidão para exigências descritivas de catalogação ou de carácter enciclopédico. A alusiva, em que a imagem vale como símbolo ou como categoria. A recreativa, em que se afirma uma solução que medeia motivações diversas, onde um esquema já consolidado é recontextualizado.

A descrição de um animal ou de uma planta quase nunca acontece de uma abordagem direta: os desenhos em que, entre o final do século XIV e início do século XV, Giovannino de' Grassi (1350-1398) ou Pisanello (c. 1395-c. 1455) reproduzem as fisionomias de ursos, cavalos, aves, coelhos e leões pertencem a um mundo que já é prelúdio de um naturalismo de cariz moderno. No entanto, até meados do século XIV, as formas são quase sempre extraídas de uma fonte considerada autorizada e já filtrada pelos repertórios artísticos. Os repertórios botânicos e de animais dos herbários e dos bestiários transmitem um saber que tem as suas raízes no mundo da Antiguidade, em autores como Dioscórides (século I) ou o Anónimo de *Physiologus*; durante a Idade Média, os seus textos, por vezes já imaginativos, são estropiados ou adaptados, e os modelos visuais mal compreendidos. Esquemas adquiridos são repropostos durante séculos apenas com leves modificações estilísticas de atualização, ou corrupções.

Não é necessário ter visto um leão para o representar: basta copiá-lo, ou derivá-lo dos repertórios que circulam entre os artistas. No final de 1100, os modelos começam a realizar novas aberturas à natureza observada diretamente. A relação ambígua entre realidade e esquema, entre corporalidade e símbolo, emerge bem de um desenho célebre do arquiteto e escultor Villard de Honnecourt (século XIII), que, cerca de 1230-1240, a um leão semelhante aos de animação, chama «*contrefais al vif*», «reproduzido ao vivo»; a estilização recorda a representação de uma escultura românica, mas não é de excluir que o artista tenha visto realmente o animal e que o tenha apresentado com o filtro codificado da tradição artística.

Em pleno século XII, o escultor de verdadeiros elefantes – não um vago monstro de fantasia –, que encontramos num capitel da nave da igreja de Aulnay, não teve um contacto direto com o animal, mas certamente observou surpreendido as imagens de um bestiário que apresentava as fisionomias de criaturas de terras exóticas e distantes, como acontecerá nos *livres des merveilles*, dos quais, *Milione*, de Marco Polo (1254-1324), é o caso mais conhecido. As aves da *Criação* na Capela Palatina de Palermo são todas iguais,

brancas, sem caracterização: são genericamente apenas «aves». Mas entre 1180 e 1190, na vizinha Monreale, o quinto dia da criação tem pavões, garças-reais, mochos, com uma variedade que não depende tanto da verdadeira natureza, mas da natureza organizada, pronta para ser utilizada, das enciclopédias e dos catálogos.

As diversas formas de percepção da natureza, logo, da sua reprodução, são acompanhadas pela constante falta de autonomia figurativa: excetuando os casos científicos, um animal, um bosque ou uma paisagem não podem constituir o sujeito principal de uma obra. Mas podem ser elevados a símbolo (como no caso de certos vícios e virtudes, ou no dos animais cristológicos), ou a atributo iconográfico; as exceções são raras.

Os calendários com iluminuras e esculpidos

Na Idade Média, o sentido da cadência temporal é quase sempre baseado nos ritmos da fé, na base dos quais são ordenados o conteúdo dos livros litúrgicos e, muitas vezes, os programas iconográficos esculpidos no exterior das grandes sedes religiosas. Mas a par desta realidade surge uma segunda, composta por imagens que devem dar a ideia de um «tempo diferente», o das atividades humanas: os numerosos ciclos dos meses que encontramos na arte medieval, um dos raros casos em que a observação da natureza surge de forma mais precisa e pelo menos aparentemente direta. De facto, é bem sabido que, face a uma tendência estática das ocupações citadinas, é o mundo natural do campo, mais diretamente ligado às mutações do clima e da paisagem durante o ano, que marca visualmente o curso da vida. Na base de recordações clássicas, de tipo naturalista e mitológico, insere-se um novo olhar, que parte sem dúvida de uma observação direta da realidade, mas que, depois, é codificado em cenas-tipo (com muitas variantes), que assumem um verdadeiro papel de repertório.

Os historiadores que se ocupam da paisagem agrária e da alimentação usaram estas imagens como fonte de estudo dos cultivos, alfaias e outros. Mas também nestes casos o filtro artístico altera, de forma mais ou menos marcada, o seu carácter imediato. Demonstra-o o recurso a representações idênticas em regiões geográficas distantes e a estabilidade dentro da produção de uma mesma oficina.

Os ciclos do calendário na pintura monumental que chegou até nós não são muitos (para Itália, refere-se o da Torre d'Áquila no castelo de Buonconsiglio, de Trento, executado por Georg de Liechtenstein nos primeiros anos do século xv). Mas encontramos muitos exemplos na decoração de livros, onde

geralmente aparecem antes do início dos textos litúrgicos ou de oração privada. Um dos casos mais conhecidos é o *Livro de Horas*, da Biblioteca Piancastelli di Forlì, já considerado um dos exemplos mais clamorosos de inclinação naturalístico-expressiva da arte bolonhesa e hoje colocado na órbita de Serafino de' Serafini, de Modena, no final do século XIV. A colheita dos nabos do terreno frio, a matança do porco e a sementeira encarnam um dos apogeus do interesse naturalista no século XIV, em formas pelo menos aparentemente realistas. Um outro domínio preferencial de aplicação dos meses é a escultura monumental dos ciclos de igrejas e batistérios: os célebres casos italianos de Antelami (c. 1150-1230), ou do Mestre dos Meses, de Ferrara (século XIII), seguem nas primeiras décadas do século XIII uma linha percorrida por esta iconografia nas regiões francesa e inglesa. A vindima de *Setembro*, de Ferrara, com a touca ligeira, o bordo da túnica apanhado na cintura e o volume dos cachos, fala-nos de uma nova percepção da natureza: é uma situação mediada por elementos de repertório, decerto, mas que se abre a um novo fôlego, a mutações de cultura e de estilo muito diferentes da rigidez alusiva até então dominante. Mas a cosmogonia terrena das séries dos meses encontra-se noutras formas de produção artística, como os mosaicos: por exemplo, o pavimento da catedral de Otranto, realizado por Pantaleone, em 1165. Em *Junho*, o camponês ceifa o grão maduro e empilha as espigas aos seus pés. A cena é acompanhada pelo símbolo dos gémeos: o signo zodiacal é presença muito frequente nas séries dos calendários, recordando os fundamentos clássicos do tema e a ligação entre terra e céu.

Os *tacuina sanitatis*

Outro contexto privilegiado para a observação direta e a representação precisa do mundo natural são os *tacuina sanitatis*, manuais de ciência médica escritos e iluminados, sobretudo na Itália setentrional, na região lombarda, desde a segunda metade do século XIV até ao início do século XV. Descrevem, com breves indicações, as propriedades médicas de legumes, frutos e outros alimentos, mas também os efeitos no corpo humano da sucessão das estações, dos fenómenos naturais e até dos estados psicológicos. O seu conteúdo é baseado, por vezes com atualizações e modificações, numa obra do árabe Ibn Butlan, ativo em pleno século XI, que chega ao Ocidente talvez através da região meridional italiana. A vasta difusão deve-se provavelmente ao nível não «científico» do texto, no sentido universitário do termo, mas mais direto, dirigido a um público não especialista, mas de grande riqueza.

As reproduções que conhecemos apresentam materiais ricos com iluminuras, com uma função não só exornativa, mas sobretudo, pelo menos na origem, de acompanhamento e explicação visual do conteúdo. As imagens mostram frutos, legumes e outros alimentos, quase sempre em apresentação não asséptica, de herbário, mas «animada» com cenas de cultivo, colheita ou preparação da terra: não um mostruário de espécies, mas uma súplica sobre o mundo da produção e da preparação (por vezes até da venda) dos alimentos, com uma riqueza e uma precisão de pormenores que, embora mediada por modelos e repertórios, pode servir quer como fonte para a história alimentar quer como motivo de atualização formal, em sentido naturalista. Iluminadores e pintores tardogóticos lançam por vezes, precisamente nas obras de iconografia mais comum, como a religiosa, ou na representação dos meses, um olhar mais atento sobre o real.

Paisagens

«País» significou durante muito tempo «território», «zona». A representação de uma paisagem «livre» tem os seus pródromos já em pleno século xv. Os casos que se encontram na Idade Média, especialmente nos séculos xiii e xiv, têm sempre motivações precisas e funcionais, muitas vezes de natureza político-administrativa, e quase sempre têm que ver com o conhecimento e o repertório de um território. Um retrato, digamos, de um ambiente ou de uma pessoa. Pode ocorrer com fins alegóricos, como no caso dos célebres frescos de Ambrogio Lorenzetti (c. 1290-1348) no Palácio Público de Siena (1337-1340), onde a visão da paisagem urbana e rural corresponde à oposição entre cidade e campo ou entre bom e mau governo. Assim, convém recordar as duas paisagens largamente discutidas, *Cidade sobre o Mar* e *Castelo sobre o Lago*, já referidas como sendo de Ambrogio Lorenzetti, mas agora atribuídas pela crítica a Sassetta, pintor do século xv: partes de um conjunto ou, como alguns continuam a considerar, imagens autónomas? Por outro lado, é sabido que, desde a Alta Idade Média, papas e imperadores possuem, antes da moderna cartografia, representações das regiões por eles administradas, ou até do mundo conhecido. O conceito, que deriva dos *itineraria* clássicos e chega aos verdadeiros *mappae mundi*, define a paisagem como soma de elementos reconhecíveis, como no caso do catálogo figurado das propriedades das abadias, que ainda se conserva nos frescos fragmentários do século xiv de Santa Scolastica, em Subiaco; quanto à cidade, é representada como somatório de elementos diretos, mas montados de maneira funcional a um

reconhecimento, não a uma descrição fotográfica, como se vê a partir dos *mirabilia* de Roma, em *Ytalia*, de Cimabue (1230/1240-1302), em Assis, cerca de 1290. Um outro caso de grande interesse é a inserção de pequenas paisagens destituídas de especificidades evidentes nos códices jurídicos iluminados, que encontramos já nos anos 30 do século XIV, em Bolonha, com o artista conhecido como Ilustrador, e também aqui não se trata de autonomia visual: as inserções surgem de facto ao lado dos textos normativos sobre a posse e a gestão das propriedades de terras nos textos de direito; assim, a ausência de um sujeito é apenas aparente.

À parte estes casos extremos, as paisagens de muitas pinturas, iluminuras e esculturas desempenham muito mais frequentemente o papel de «contentores visuais» e são muitas vezes fruto de pura esquematização da prática de uma oficina: metodologia habitual no século XIV é agarrar numa pequena pedra, ou num bloco de terra, desenhá-los e utilizá-los replicados ou adaptados para a descrição de uma paisagem montanhosa. Um costume, mais do que uma forma de perceção, que se encontra nos níveis qualitativos mais diversos, até aos frescos de Pádua, de Giotto (1267-1337). Assim, parece que a nível pictórico existem verdadeiros certificados do lugar-comum medieval que é o *locus amoenus*, a descrição de uma natureza de sonho não contaminada pelo homem, citada por Petrarca (1304-1374) e, depois, por Leon Battista Alberti (1406-1472).

Estrelas, cometas e flocos de neve

Por vezes, algumas manifestações naturais, especialmente quando são anómalas, deixam marca nas representações figurativas. Pode recordar-se o cometa da *Natividade* de Giotto nos Scrovegni: quer seja o cometa de Halley, como se julgou durante um tempo, ou um outro astro, segundo a hipótese depois colocada, ou uma reelaboração totalmente mental, que contamina a tradição aristotélica de Pádua com os evangelhos apócrifos, não deixa de constituir um facto relevante no conhecimento natural da pintura da primeira metade do século XIV. Captar o acontecimento excecional, ou tornar excecional a obra graças a uma situação usual na realidade, mas raramente mostrada. Como a paisagem coberta de neve, elemento de repertório quando se quisesse, mas coletor óbvio de olhares curiosos, de efeitos pictóricos inesperados, de situações episódicas: já no início do século XIV, no ciclo de Trento do Castello del Buonconsiglio, a paisagem da neve acolhe damas e cavalheiros a brincar, enquanto em *Très Riches Heures*, do duque de Berry (1340-1416), no mês de

Fevereiro, executado pelos irmãos Limbourg (séculos XIV-XV), a neve atenua sons e movimentos.

V. também: *Medicina e cirurgia em Itália*, p. 531; *Mosaicos, frescos, vitrais*, p. 782;
O papel das artes menores nos séculos XIII e XIV, p. 815;
Juízos Finais e danças macabras, p. 828.

FLORENÇA. A PESTE NEGRA DE 1348

de Anna Ottani Cavina

A peste de 1348, primeiro reaparecimento assustador da doença no mundo ocidental depois de séculos de tréguas, marca uma paragem no crescimento cultural de Florença. A função motora da cidade, testemunhada na pintura da nova sintaxe figurativa de Giotto, é desafiada pela força destruidora da epidemia que ceifa artistas da grandeza de Maso, Bernardo Daddi e Andrea Pisano (em Siena morrem Ambrogio e Pietro Lorenzetti). Assim, a peste traça uma linha de demarcação. Segue-se um período, na segunda metade do século XIV, caracterizado na arte por estímulos irracionais e teocráticos. Estudos recentes negaram qualquer nexo de correspondência entre a peste e a representação expressionista dos Triunfos da Morte nos frescos das igrejas e dos cemitérios toscanos.

1348, o reaparecimento da peste no Ocidente

Desde que nos apercebemos de que os gigantescos *Triunfos da Morte*, frescos pintados nas igrejas e nos cemitérios de Pisa, Florença, Prato e Bolzano, precedem o fatídico 1348, ano do flagelo, da peste fulminante e coletiva, é derrubada uma das ideias orientadoras da historiografia medieval. A ideia que, depois dos estudos de Johan Huizinga e de Millard Meiss, explicou a irrupção do macabro nas inovações iconográficas mais espectrais com a conjuntura histórica, de Apocalipse iminente, da peste negra.

«Não sendo suficiente a terra sagrada para as sepulturas, serviam-se das igrejas como cemitérios, aí se amontoando às centenas os excedentários, como se colocavam as mercadorias nos navios, cobertos com pouca terra.» É Boccaccio (1313-1375) quem revela estes aspetos desumanos e preocupantes da pestilência, quem relata as mortes desesperadas e brutais («dos homens que

morriam, ocupavam-se como agora se ocupariam de cabras»), quem regista mais de 100 000 mortes na cidade de Florença.

A estes números, a história ensinou, mais tarde, a atribuir um valor mais emotivo do que documental, impondo contagens realistas dos corpos negros das vítimas de peste. O custo teria sido de 45 000 vítimas, correspondente a 50 por cento da população, face aos 4/5 indicados pelas fontes mais antigas. De qualquer modo, é um dado arrepiante, na medida em que a peste florentina de 1630 matará, em dois picos diferentes, apenas 10 000 pessoas.

Os estudos tendem hoje a redimensionar o carácter excecional da peste negra e a inserir aquela catástrofe num fluxo de carestias e de contágios cíclicos. Mas é inegável que, na memória dos homens do século XIV, não obstante a sua familiaridade com a morte e as suas expectativas de vida mínimas, foi a peste que se tornou lendária.

A sua violência, que se desencadeou entre março e agosto, surge assustadora e mortífera, abatendo-se sobre uma população que, por não estar em condições de conter o primeiro ressurgimento irremediável da peste bubónica no Ocidente, «será perseguida durante anos pela recordação dos cadáveres amontoados pelas ruas e do fedor da carne que apodrecia ao sol do verão» (M. Meiss, *Pittura a Firenze e Siena dopo la Peste Nera del 1348*, 1951). Porque as medidas e as defesas contra o poder patogénico da epidemia, sobre as quais nos informaram as pestes literárias de Defoe (1660-1731), de Manzoni (1785-1873), de Camus (1913-1960), ainda estão longe de chegar. E só a partir de 1403 (na esteira de Veneza, que introduziu algumas medidas profiláticas), segregações, lazaretos, coveiros e bandeiras amarelas desfraldas ao vento nos navios infetados constituirão uma primeira defesa empírica.

Nas cidades vulneráveis do século XIV, fustigadas pela fúria devastadora da doença que 12 galeras genovesas, que zarparam de Constantinopla, tinham difundido nos portos do Mediterrâneo, a única reação é um susto imane face a um flagelo desconhecido e indomável. «E eu Agnolo di Tura, dito *o Gordo*, enterrei cinco filhos meus com as minhas mãos», afirma, sinistro, um escrito do século XIV.

Perdida a memória de pestilências já longínquas (a última fora a que, vinda do Oriente, chegara a Itália em 570), as pessoas descobrem aterradas as pústulas enegrecidas dos carbúnculos e, nas cadeias linfáticas, «alguns inchaços grandes como uma maçã e outros como um ovo», que, na prosa de Boccaccio, assinalam o aparecimento dos túmidos bubões. Olhos inchados e inflamados, cuspidelas de sangue, vômitos, febre: «Ninguém passava do quarto

dia, e de nada valia o médico ou o medicamento; não parecia haver remédio algum.»

Assim, a *Cronica Fiorentina* de um contemporâneo, perante o avanço da peste negra, propõe no plano sanitário uma rendição total e incondicional, abrindo caminho às reações que acompanham desde sempre uma angústia sem limites: a fuga (e, conseqüentemente, uma difusão acelerada da epidemia) e a agressividade.

Mais tarde, mas só mais tarde, nos surtos frequentes da peste que respeita cadências regulares (e um ciclo de seis a 13 anos), se analisa a sintomatologia que assinala o aparecimento da doença na natureza («iras e rixas furiosas, guerras cruéis») e nos corpos: «Febres inusitadas, urinas turvas, escoriações no céu da boca e nos intestinos, sanguessugas, varíola, rubéola...»

Estamos no final do século xv e já se arriscam as primeiras terapias; dolorosas e sanguinárias na tentativa de isolar o bubão (cautério, ligaduras) e levá-lo a amadurecer com compressas de «excremento, mostarda, urtiga, calcina, sal-gema, vidro moído e terebintina, uma cebola cozida nas cinzas e colocada ainda a ferver sobre o inchaço». É um excerto de *Consiglio contro la Pestilenza*, de Marsilio Ficino (1433-1499), se bem que o filósofo inglês Francis Bacon (1561-1626) considere tais métodos simplesmente *disgusting*, repugnantes e eivados de superstição.

A peste, os *Triunfos da Morte*, a pintura teocrática da segunda metade do século xiv

Voltando ao início, à interação entre a peste e a vida ou, no nosso caso, entre a peste e a arte, o nó a desatar não reside na história, mas na historiografia. Por intermédio de um livro genial e intrigante impresso em Princeton, em 1951: *After the Black Death*, de Millard Meiss. A protagonista é a peste negra de 1348, entendida como factor determinante da viragem regressiva da pintura florentina na segunda metade do século xiv.

Deslizámos para o período pós-pestes e alguém se perguntou se o estudioso americano tinha realmente razão, ou se não tinha sido alvo de sugestões provocadas pelo conflito mundial, terminado há pouco. Por outras palavras, se aquela tendência transcendente e teocrática, neomedieval e contra Giotto, que Meiss vislumbrava na pintura em Florença, para lá da linha de demarcação assinalada pela peste negra, não devia ser lida como projeção inconsciente das suas tendências decorativas contemporâneas. Quase como se a vocação abstrata da pintura americana do pós-guerra tivesse condicionado Meiss na

interpretação, por analogia, da pintura meta-histórica (doutrinária e conservadora) de Andrea Orcagna e do seu séquito em Florença. Refiro-me a Andrea di Cione, conhecido como Orcagna, arquiteto, escultor e pintor ativo entre 1343 e 1368, protagonista de uma interpretação ritual, complicada e muito ornamentada do gótico florentino.

De qualquer modo, é certo que uma perspectiva desse tipo sacrifica pintores de grande beleza, a começar pelo misterioso Giotto (Giotto di Maestro Stefano, ativo em Florença entre 1350 e 1370), e se baseia num nexos de consequência (tragédia da peste/ exorcização nos *Triunfos da Morte* em pintura), que novos cálculos cronológicos aniquilaram sem piedade: o grandioso *Triunfo da Morte*, fresco de Buffalmacco (documentado de 1315 a 1340) no cemitério de Pisa é datado de 1340 a 1343.

Pelo contrário, os estudos históricos recentes – mas já Boccaccio o afirma – dizem que o choque traumático da peste desemboca facilmente na luxúria, no amor desenfreado pela vida e pelo fausto: vestes, cavalos e bodas fulgurantes.

De facto, a dizimação tinha concentrado os capitais e avolumado consideravelmente os dotes, apagando apressadamente a recordação da procura ansiosa de alimentos para socorrer os parentes com peste. Quando açúcar, mel e drageias, que a farmacopeia prescrevia aos doentes, custavam quantias loucas. E quando o modelo de São Sebastião, esplêndido como Apolo, de quem era a representação icónica da cristianização, se erguia sozinho contra o flagelo para intersetar, com a sua beleza andrógina, nuvens de flechas (flechas simbólicas, como o eram as flechas mortíferas desferidas pelo deus Apolo) e servir de escudo, com o seu corpo ebúrneo, às gentes indefesas das cidades.

E por vezes – brincava Giulio Carlo Argan diante das pinturas com a imagem protetora do santo – ficava hirto como uma almofada de alfinetes.

V. também: *A peste negra e a crise do século XIV*, p. 74; *A peste negra*, p. 535;
Giovanni Boccaccio, p. 672;
Depois de Giotto: Florença, Rimini, Bolonha, Pádua, p. 800.

JUÍZOS FINAIS E DANÇAS MACABRAS

de Chiara Basalti

O Além, definido segundo parâmetros terrenos, é o reflexo dos medos e das esperanças do homem medieval que, sobretudo em meados do século XIV, se confronta com maior frequência com a morte. O fiel procura e

assiste à projeção do seu destino em representações alegóricas, que visam o envolvimento emotivo de cada um no crescimento do naturalismo gótico.

A morte e as perspectivas de salvação

Todos os homens se interrogam sobre a morte, mas o homem medieval, ao contrário dos outros, encontra resposta no caminho da salvação que a Igreja está a procurar definir. De facto, entre os séculos XII e XIV, os teólogos assinalam as etapas fundamentais deste percurso salvífico e procuram traduzi-las segundo o imaginário do fiel. O Além torna-se assim o espelho do mundo dos vivos, com uma topografia clara e definida; a própria estrutura da sociedade encontra justificação no mundo dos mortos e o sentido da justiça humana torna-se verdadeiro graças à perspectiva celeste. De facto, para cada pecado há uma pena ultraterrena e, para cada mérito, uma recompensa. Esta ligação entre os dois mundos reforça-se em meados do século XIV quando, com a difusão da peste, o homem se vê desarmado face à morte, que atinge indiscriminadamente e sem aviso prévio. É neste momento que a necessidade de compreender o que acontece à alma imediatamente depois da separação do corpo se torna premente.

As respostas a estas perguntas são procuradas nos sermões e na doutrina, mas não são suficientes. Assim, a Igreja envolve as artes e enriquece a iconografia do Juízo Final, celebra a personificação da morte no Triunfo da Morte, apontando para a difusão de lendas que, não obstante a origem popular, são funcionais à mensagem a transmitir.

O Juízo Final

O Juízo Final, descrito no Evangelho de Mateus e no Apocalipse de João, é a mais alta representação da morte, enquanto triunfo da justiça divina no momento final da história da humanidade. Não obstante a importância do tema, só nos séculos IX-X surgem, em Bizâncio e no Ocidente, os primeiros testemunhos figurativos. Denotam a ausência de uma tipologia canonizada, que no Oriente só aparecerá depois do século XI. Por sua vez, na Europa, é sobretudo nas primeiras décadas de 1100, quando ao Juízo Final é atribuído o espaço privilegiado dos portais das igrejas, que se encontra uma certa padronização. De facto, a colocação requer uma simplificação do tema e uma subdivisão das cenas e das personagens segundo valores simbólicos. Mais tarde, com o florescimento da cultura gótica do século XIII, o tema é

representado segundo um modelo que rompe qualquer ligação com a sua interpretação oriental. Efetivamente, se Bizâncio vive o Juízo Final sobretudo como acontecimento colocado no final dos tempos e dá uma representação epifânica do divino, distante do mundo terreno, o Ocidente aponta para a sensibilidade de cada um. Assim, a figura de Cristo da fachada da catedral de Notre-Dame, em Paris, ou da catedral de Chartres, abandona a representação em mandorla para adquirir traços cada vez mais naturalistas e o espaço superior do tímpano centra-se no Cristo Juiz, agora coincidente com o Cristo *Patiens* da crucificação. De facto, este mostra as feridas do flanco, devolve ao espectador a palma das mãos com os estigmas e está rodeado por figuras que, pela sua importância e papel, podem assumir dimensões iguais às suas: os anjos com os símbolos da paixão, a Virgem e São João Evangelista.

A ostentação do sofrimento do martírio é muito seguida em Itália, onde a opção de associar o Cristo da Paixão ao Cristo do Juízo Final implica uma simplificação geral dos temas correlativos, como demonstra o púlpito do batistério de Pisa, que sanciona o que Jérôme Baschet definiu como o «modelo italiano» (*Les Justices de l'au-delà*, 1993). Aqui, o escultor Nicola Pisano (1210/1220-1278/1284) faz convergir a fileira das almas eleitas para a figura divina em *Maestà*, eliminando assim a representação do paraíso, enquanto o inferno, para onde se dirige o cortejo dos condenados, é regularmente figurado no canto oposto. Também os portais das catedrais de Chartres e de Paris asseguram aos probos o privilégio da visão de Cristo, mas não acolhem aí a representação do paraíso, atribuindo-lhe um espaço equiparável ao do inferno. Assim, a representação do mundo das trevas, em que o universo gótico desfralda toda a sua teia imaginativa, encontra, sobretudo no território italiano, já a partir do final do século XIII, um novo impulso figurativo. Já os mosaicos do batistério de Florença, e ainda mais os frescos de Giotto na capela dos Scrovegni, em Pádua, se prendem em pormenores macabros para descrever as penas eternas, mas é sobretudo o inferno do *Juízo Final*, do cemitério de Pisa, que marca uma viragem. O reino dos condenados, subdividido em compartimentos rochosos em torno da figura de Satanás, revela uma lógica clara do castigo e traduz a cena macabra em elevada lição moral.

A mesma atenção a uma topografia ultraterrena precisa e a correspondência clara entre pecado e castigo invadem também a obra de Dante e estão provavelmente em estreita relação com a pregação do clero, que se coloca como mediador com o mundo celeste. De facto, o fiel tem a possibilidade (a partir de 1215, também a obrigação) de se redimir através do sacramento da

confissão pelo menos uma vez por ano.

Assim, o Juízo Final é confirmado como a mais elevada e completa iconografia ligada à morte: o homem, graças a uma representação incisiva e próxima do imaginário quotidiano, reconhece nele o que lhe poderá acontecer se for apanhado em pecado, mas também a recompensa digna por uma vida correta. De facto, o paraíso volta a contrabalançar a representação terrífica do inferno já no final do século XIV, encontrando na capela de Strozzi, em Santa Maria Novella, em Florença (1351-1357) um antecedente precioso. Aqui, Nardo di Cione (fl. 1346-1366) inaugura um esquema tripartido e rigoroso equilibrado, que será amplamente seguido no século XV quando diminui a atenção por uma descrição lenticular das penas.

As lendas «macabras»

A par da iconografia do Juízo Final, profundamente ancorada nos problemas teológicos que se vão debatendo na Idade Média, existem outras, de origem popular, que tentam igualmente responder às exigências morais dos fiéis. Uma delas é a lenda do «Encontro dos três vivos e dos três mortos».

Considerada uma das primeiras iconografias macabras da Europa cristã, a lenda, que narra o encontro de três jovens nobres com três esqueletos durante uma caçada, põe em evidência a vaidade dos interesses mundanos face ao destino do homem.

Entre os primeiros testemunhos do episódio recorde-se um pequeno poema francês de 1275, de Baudouin de Condé, e os frescos da catedral de Atri (1260-1270) e de Santa Margarida, em Melfi (c. 1290). A presença do tema na literatura secular e num lugar religioso não é surpreendente: a retoma económica de meados do século XIII favorece um estilo de vida cortês, que as ordens monásticas e os movimentos heréticos sentem a necessidade de contrabalançar. Além disso, a lenda, que joga no contraste evidente entre o fausto dos nobres e a crua representação dos esqueletos, não esconde um certo agrado pelo tema macabro, com que o homem medieval é obrigado a conviver por causa da inquisição eclesiástica e da difusão de epidemias.

Em França, onde o relato não tem grande seguimento, desenvolve-se, nos séculos XIV e XV, a dança macabra, que joga com o contraste entre os vivos e os mortos. Provavelmente nascida da literatura da época, a dança goza, sobretudo no século XV, de um sucesso muito maior, talvez por perdurar no gosto francês o fascínio pelo espetáculo grotesco. O primeiro exemplo conhecido é o do *Cemitério dos Inocentes*, de Paris, datado de 1424, mas pode ter havido

precedentes. Os frescos, destruídos durante o século xvii, são reconstituíveis através das gravuras que ilustram o texto *Danse Macabre*, de 1485: toda a humanidade é envolvida num baile com o seu «duplo» ultraterreno, o esqueleto.

Mais do que o encontro, a dança propõe uma identificação total do espectador com a representação, que se encontra facilmente na vasta gama de personagens que animam a cena. Mas ao mesmo tempo, o tom trocista com que os esqueletos se dirigem aos vivos marca um afastamento significativo em relação à lenda «italiana» e compromete a sua ampla difusão na península italiana. No entanto, a lenda do encontro entra totalmente no imaginário eclesiástico ao longo do século xiv e junta-se a outros temas para reforçar a mensagem a transmitir. É o que acontece no cemitério de Pisa, onde a fileira de jovens a cavalo encontra eco no alegre grupo, à direita, que ignora a chegada iminente da deusa da morte.

O Triunfo da Morte

Assim, o «Encontro dos três vivos e dos três mortos» inscreve-se num programa iconográfico mais complexo, que tem como tema principal o Triunfo da Morte.

No centro da cena, a personificação da Morte, com vestes de velha megera que, em vez de dirigir o olhar para o grupo de aleijados que a invoca, se dirige a um grupo de jovens nobres num jardim paradisíaco, em perfeita concordância com o que Giovanni Boccaccio (1313-1375) conta em *Ninfale Fiesolano*, ou em *Decâmeron*. Mas, ao contrário das obras literárias, os frescos destinam-se à advertência moralizante e funcionam como um violento *pamphlet* contra a vida da corte, para o que contribui também a lenda do encontro. Mais genericamente, o tema do Triunfo da Morte nasce da necessidade de o homem do século xiv dar um rosto à morte e visa, com uma linguagem genuína e provocatória, o envolvimento do espectador, como procuram fazer a dança macabra francesa ou o Juízo Final, que dota os lugares do Além de pormenores realistas.

A leitura que Petrarca (1304-1374) oferece em *Trionfi* (1356-1374) propõe uma nova iconografia, distante de qualquer cedência macabra ou de impacto emotivo excessivo, que abre caminho à cultura humanista. Como mostra uma iluminura do manuscrito 545 da Biblioteca Nacional de Paris, às cenas repletas de personagens que procuram fugir à morte prefere-se uma imagem menos forte. *Dea Mors*, um esqueleto com uma longa foice, não persegue nem

atormenta as multidões, mas guia, lenta e inexorável, um catafalco puxado por búfalos negros que arrastam a humanidade no silêncio lúgubre do cortejo fúnebre. Assim, a cena é dotada de valores formais que olham diretamente para o mundo clássico, mesmo se moralizado, deixando para trás um imaginário feito de dramas e representações concitadas.

V. também: *A medicina nas universidades e a escolástica médica*, p. 523;
A percepção da natureza, p. 819.

NOSTALGIA DA IDADE MÉDIA

NOSTALGIA DA IDADE MÉDIA

de Fabrizio Lollini

A Idade Média, decorridos muitos séculos, começa a ser apreciada e estudada em meados do século XVIII; pouco depois assiste-se a um verdadeiro revival, não destituído de valências políticas de cariz nacionalista. O interesse incide sobretudo no gótico, visto como estilo autónomo nos países do norte da Europa, substancialmente anticlássico. Mas as formas de nostalgia da Idade Média são muitas, até aos nossos dias, algumas das quais de longa duração.

A arte medieval entre os séculos XVI e XVIII

É o Renascimento do século XV que cria o conceito de Idade Média, entendida como idade do meio (*media aetas*) entre a Antiguidade e a sua recuperação consciente e científica; desta posição, já antecipada por eruditos como Petrarca (1304-1374), derivam os infortúnios do que foi considerado uma espécie de buraco negro da cultura, um período obscuro, que tem as suas raízes na vitória dos bárbaros sobre a civilização. Uma era de guerras e devastações, mas sobretudo de abandono da cultura e, no domínio artístico, das formas corretas do antigo. Em *Vite*, de Giorgio Vasari (1511-1574), lê-se que os homens medievais, «embora antes deles tivessem visto vestígios de arcos, ou de colossos, ou de estátuas, ou dardos, ou colunas historiadas, na época que viveram depois dos saques, das ruínas e dos incêndios de Roma, já não conseguem servir-se deles ou tirar deles algum benefício». Os exemplos não faltam, mas falta a capacidade intelectual de os desfrutar.

A rotura com a Idade Média prossegue nos séculos seguintes até ao século XVIII, tanto na produção artística como na crítica. Em todo este longo período, a arte que vai da Antiguidade Tardia ao novo humanismo é vista como rude e tortuosa.

A recuperação arquitetónica

O Romantismo tem um papel decisivo no revivalismo medieval da arquitetura do século XIX, que conhece uma difusão mundial. A redescoberta do sentimento em relação à razão fria e a recusa dos modelos clássicos incentiva uma revalorização do gótico, do qual se aprecia a elevada espiritualidade e a vocação regionalista; isto combina-se, por um lado, com uma tradição que o torna vivo quase sem solução de continuidade na região inglesa ainda no século XVI e parte do século XVII, por outro, com o uso ocasional de formas góticas, globalmente entendidas ou usadas singularmente, tanto na própria Inglaterra, como em Itália e na região alemã, por necessidade de continuidade estrutural ou visual com arquiteturas preexistentes ou com o contexto cultural envolvente: das abóbadas seiscentistas de São Petrónio, em Bolonha, à torre sineira de Christ Church College, de Oxford (1682), de Christopher Wren (1632-1723), atento estudioso das formas medievais. Mais do que neogótico, gótico de longuíssima duração.

O gosto pelo ocasional e pelo pitoresco está na base, na primeira metade do século XVIII, das primeiras verdadeiras construções neogóticas inglesas, arquiteturas de parque e de jardim; o seu sucesso durará muito tempo e conduzirá a exemplos como a *villa* de Strawberry Hill (c. 1750) e Fonthill Abbey, de William Beckford, e James Wyatt, nos arredores de Salisbúria (de 1795, hoje reduzida a poucas ruínas). O edifício de Strawberry Hill, a oeste de Londres, ao longo do Tamisa, está imbuído de uma sensibilidade em que a Idade Média vale como espaço mental evocativo, sugestão para um mundo diferente: o gótico – imaginativo, autóctone, livre – está em oposição às regras clássicas – racionais, exógenas, demasiado vinculativas. Uma atitude que virá a ser frequente, e que aqui encontra ainda uma declinação, senão uma mascarada histórica, como nos escritos do seu comitente, Horace Walpole, que cuida pessoalmente do seu mobiliário, concebido em sintonia com a estrutura, com uma atenção, certamente não científica, à recuperação das artes «menores» da Idade Média.

Segue-se um orgulho nacionalista, onde o *revival* parece retomar um fio temporariamente interrompido por causa de influências externas, como evidencia a escolha de formas góticas muito acentuadas operada por Charles Barry e Augustus Pugin na reconstrução da sede institucional por definição, o Parlamento, a partir de 1840. No eclético gosto vitoriano, o neogótico cruza-se com outros estímulos mais exóticos e institucionaliza-se: é utilizado para as grandes realizações públicas, como pontes (Tower Bridge, Horace Jones e John

Wolfe Barry, 1894) ou estações ferroviárias (St. Pancras, George G. Scott e William Barlow, 1868), e passa culturalmente para as colónias e para as ex-colónias, com êxitos de grande relevância nos Estados Unidos. Exemplo típico é a catedral de St. Patrick, de Nova Iorque (1853-1878).

As motivações nacionalistas, orgulhosamente diferentes em relação à tradição clássica, emergem também em França e na Alemanha. O fenómeno impulsor na região francesa é a política intensa de restauro dos lugares medievais, especialmente religiosos, destruídos ou danificados durante a revolução, com grandes reconstruções arquitetónicas e uma atenção particular à escultura monumental muito importante da Idade Média local. Eugène Viollet-le-Duc é autor, a partir de 1835, de um *restyling* do património da nação: remodela, integra ou termina mesmo obras interrompidas procurando interpretar a ideia dos projetistas originais com base nas fontes; por vezes, produz verdadeiros falsos seguindo um conceito de restauro interpretativo que deve restituir a «forma perfeita»: de Vézelay a Notre-Dame de Paris, a Saint-Denis (túmulo dos soberanos franceses), a Saint-Sernin de Tolosa, a Ruão, até às cidadelas de Carcassonne e de Avinhão. A sua atividade é acompanhada por uma teorização e produção científica intensas. Daí deriva um gosto neomedieval que condiciona também as realizações *ex novo*, mesmo se quase totalmente limitado aos castelos e aos edifícios religiosos: exemplos disso são Notre-Dame-de-la-Croix, em Ménilmontant (Belleville, Paris, Antoine Hérét, 1863-1880), ou o conhecidíssimo Sacré Coeur, em Paris, de Paul Abadie, em estilo românico-bizantino, exemplificado nas catedrais de Angoulême e Périgueux, que Abadie tinha restaurado.

Na Alemanha, o gótico é recuperado a partir de 1770 pela cultura literária e filosófica, de Goethe (1749-1832) a Schlegel (1772-1829); sobre esta profunda sugestão romântica insere-se uma linha interpretativa nacionalista, que faz deste estilo a expressão do génio local. Karl F. Schinkel, Georg Moller e muitos outros, tanto com projetos de conclusão de edifícios não terminados, como com obras pictóricas evocativas (ver *La Cattedrale*, de Caspar David Friedrich, 1817, Obbach bei Schweinfurt, Schafer), iniciam uma nova época arquitetónica de cariz neomedieval que se exprime tanto na construção pública dos municípios como na edificação religiosa. O evento mais emblemático é a recuperação, em 1842, depois de muitas solicitações de literatos e artistas e da descoberta de alguns projetos originais, dos trabalhos da catedral de Colónia, iniciados em 1248 e suspensos em meados do século XVI, com a reapropriação simbólica de uma tradição não só estilística mas também e, sobretudo, cultural.

Também a Itália tem o seu neogótico, mas vivido de um modo substancialmente diferente, dado o papel passivo que a região tivera na assunção dos protótipos arquitetónicos medievais entre os séculos XII e XIV. Também aqui pesam fortemente as instâncias políticas (a recuperação do orgulho cívico, do «comum rústico», em função da autonomia local, mais tarde as diatribes entre Estado novo unitário e Igreja), o desejo de recuperação pseudofilológica da tradição (deitar abaixo os acrescentos da época moderna aos conjuntos medievais tornar-se-á quase uma obrigação) e as necessidades de conclusão de alguns edifícios, a que se junta a vontade de seguir o que na Europa se tornou uma verdadeira moda. Não é por acaso que se situa em Piemonte um dos primeiros exemplos de arquitetura neomedieval italiana: o castelo de Pollenzo, iniciado em 1833. As ligações com a França da dinastia de Saboia, comitente do edifício, explicam a razão desta recuperação eclética, que mistura formas estilísticas heterogéneas. Um papel análogo a Viollet-le-Duc (1814-1879) têm, juntamente com outros «restauradores», Luca Beltrami (1854-1933), em Milão, e Alfonso Rubbiani (1848-1919), em Bolonha, que nos séculos XIX e XX remodelam alguns edifícios (o castelo Sforzesco), ou áreas urbanas inteiras (o presumível «centro medieval» bolonhês, na realidade em grande parte obra de reconstrução), segundo o conceito do «restauro interpretativo», como também faz Alfredo d'Andrade (1839-1915) em Piemonte, Valle d'Aosta e Ligúria, devolvendo ao seu primitivo esplendor – como se costumava dizer – muitos edifícios originais. Além disso, realiza *ex novo* o Burgo Medieval de Turim para a Exposição Universal de 1884, com o objetivo de criar uma «antologia de arquitetura, construção, pintura e artes ornamentais medievais». Finalmente, convém recordar os complementos da catedral de Milão, cujos trabalhos duram todo o século XIX, as fachadas das igrejas florentinas de Santa Croce (Nicolò Matas, 1857-1863) e Santa Maria del Fiore (Emilio de Fabris, 1866-1887) e o Mulino Stucky, em Veneza, exemplo raro de gótico aplicado a um edifício industrial.

Um dado importante é a atenção concedida ao elemento decorativo: esculturas, pinturas, vitrais e mobiliário contribuem decisivamente para a criação do sonho e interação com a arquitetura, onde se regista frequentemente uma tendência para o *mix* formal. De facto, os projetos arquitetónicos misturam estilos diferentes com uma ideia substancialmente eclética, que se manifesta também em modas autónomas com o neorromânico, minoritário mas de não pouco sucesso entre 1840 e o início do século XX. A outra face da medalha é a excessiva coerência: isto é, a tendência para dispor os elementos previamente

escolhidos em formas de projeto regulares e ordenadas, coisa que nos protótipos românicos e góticos, por causa da longa duração das obras, quase nunca aconteceu.

Idade Média e pintura

No que diz respeito à pintura, a Idade Média – ao contrário do início do Renascimento – continua a ser um repertório, um estímulo ideal, mais do que um protótipo a retomar nos seus elementos singulares como na arquitetura.

Em Inglaterra, a partir dos anos 80 do século XVIII, pintores como Benjamin West (1738-1820) dedicam-se à primeira verdadeira pintura de história baseada na proposta de acontecimentos da época medieval no meio de ambientes reconstruídos de modo filológico. Dão depois lugar a uma Idade Média eclética, cada vez mais estetizante, para a qual é fundamental a redescoberta crítica dos chamados «primitivos», até aos pré-rafaelistas.

Pouco depois, em França, a viragem neocatólica de Napoleão (1769-1821) induz a uma recuperação da pintura sacra em formas tradicionais, onde o mundo da simplicidade devota da Idade Média tem um papel decisivo: é o movimento dos *troubadours*, que frequentemente, como para lá da Mancha, restabelece a tradição oficial e propagandística dos eventos nacionais, pondo em evidência os seus episódios mais relevantes. Esta linha durará até quase aos alvares das vanguardas do final do século, da *Deferência de São Luís pela Mãe*, de Fleury François Richard (1808, Arenberg, Musée Napoleon), até às intervenções de Puvis de Chavannes, Jean Paul Laurens e outros no ciclo que ilustra as raízes cristãs de França no Panteão parisiense, de Santa Genoveva a Clóvis, ao próprio São Luís, a Joana d'Arc (1874-1875), com um gosto que transita sem abalos do império até à restauração e às repúblicas.

Na Alemanha, os nazarenos operam desde 1809 a restauração de uma simplicidade ética, com um estilo aparentemente ingénuo, mas requintado, que tenta captar o presumível espírito «puro» de séculos longínquos, olhando para a antiga pintura alemã como para pintores do século XV italiano como Fra Angelico (c. 1395-1455), ou Perugino (c. 1450-1523). A pureza religiosa dominante deste grupo, um dos primeiros a constituir-se quase como um verdadeiro «movimento» com uma base programática, evidencia-se na escolha dos temas, que num primeiro tempo exclui os profanos e históricos; os representantes mais significativos, o mais conhecido dos quais é Friedrich Overbeck (1789-1869), mudam-se para Itália, para Roma, onde aprofundam as ligações com a arte local, e estendem os seus interesses também à Idade Média

literária, a original de Dante (1265-1321) e a ficção de Ariosto (1474-1533) e Tasso (1544-1595).

Também a Itália se adequa a estas tendências, com uma pintura purista e neoprimitiva em que a proposta dos grandes acontecimentos da história civil e religiosa se cruzam como os temas comuns da literatura da Idade Média, em particular desde Dante.

Não se pode deixar de citar Jean Auguste Dominique Ingres (1780-1867), com *Paolo e Francesca*, de 1819 (Angers, Musée des Beaux Arts), que mostra uma atitude em relação ao passado (proposta noutras versões do mesmo tema) não filológica, mas sentimental; a Idade Média combina-se com o estudo, em Roma, do Renascimento italiano e de Rafael (1483-1520), e inspira-o não só estilisticamente numa pintura como *Il Fidanzamento tra Raffaello e la Fornarina*, de 1814 (Baltimore, Art Gallery); mas assume também as valências celebrativas no sentido nacionalista, como em *Retrato de Joana d'Arc na Consagração do Rei Carlos VII em Reims*, de 1854, hoje no Louvre.

Nostalgia culta

A nostalgia pela Idade Média é composta no século XIX também e sobretudo por factos culturais não diretamente ligados à produção artística (mas que, obviamente, são enormemente influenciados por ela).

A crítica de arte redescobre progressivamente a pintura anterior ao Renascimento, os «primitivos», apreciados em si e já não apenas como obrigação antecedente. Isto leva à valorização museológica de objetos anteriormente pouco apreciados, tanto em coleções permanentes como, mais tarde, nas primeiras mostras de arte medieval. Revela-se decisiva a tendência para a produção de cópias das obras-primas da Idade Média: mosaicos, pinturas, vitrais, ou arquiteturas totais em escala 1:1, que nas salas de um museu, ou nas academias, formam o gosto do público comum e dos artistas, e sedimentam o sentido de uma tradição nacional. Um exemplo é dado pelos Musées des Monuments Français, que, sob várias formas, se sucedem em Paris desde o final do século XVIII, com um forte sentido de centralização da realidade regional.

A redescoberta da estética medieval nas artes «menores» tem pois uma recaída fortíssima na produção da época dando-lhe um *pedigree* credível, como acontece nos *Arts & Crafts* ingleses, de William Morris (1834-1896), que obtêm com a moda neomedieval repertórios riquíssimos. Graças ao público que gosta delas, contribuem para a avaliação do protótipo. Desde as primeiras

décadas do século xx, a Idade Média readquire o papel que lhe compete na história da alta cultura do Ocidente.

Nostalgia *trash* e dos novos meios de comunicação

A Idade Média obscura, plena de mistérios, fornecedora de repertórios insólitos, de localizações sugestivas, em suma, a Idade Média dos primeiros romances de contexto histórico de meados do século XVIII, persiste no imaginário baixo, popular e das subculturas. Uma Idade Média feita de castelos escuros, de masmorras terríveis, de rituais esotéricos, mas também de corrupções medievalistas habitadas por cantores populares improváveis ou reconstituições culinárias pouco credíveis que povoam o panorama turístico. É a Idade Média do género «capa e espada», com cenários que remetem precisamente para os castelos neogóticos do final do século XIX; ou das transmissões televisivas para-históricas ou dos templarismos cinematográficos ou literários, que entra nos novos meios de comunicação com êxitos retumbantes, e mistura, por exemplo, de maneira supratemporal e desenvolta, os Cavaleiros do Templo com os egípcios antigos e a revolução americana (*O Mistério dos Templários*, Jon Turteltaub, 2004). A base de partida é sempre a mesma: aproximar a Idade Média de tudo o que é misterioso e irracional; a mensagem é a de um período «diferente», com outra lógica, anticientífico, que não corresponde às regras. Quando se pretende sublinhar o estranho e o longínquo, para lá das cronologias, o românico e, mais frequentemente, o gótico não deixam de obter resultados: de facto, é a partir dele que geralmente ganham sentido visual em sentido lato *O Senhor dos Anéis*, ou os episódios da saga de Harry Potter, mais nas versões cinematográficas do que nos textos originais.

Nas formas de comunicação moderna, visual ou não, existe obviamente uma versão correta e filológica da idade do meio: refira-se, por exemplo, Pier Paolo Pasolini (1922-1975), ou Carl Theodor Dreyer (1889-1968), um dos biógrafos modernos de Joana d'Arc, a partir da qual se podem avaliar as atitudes para com a Idade Média: de Fleming a Bresson e a Besson). Mas a nostalgia da Idade Média do romance, «gótico» de facto, tem ainda muitas vidas paralelas: nos grupos musicais de um certo *rock*, não só *heavy metal* (incluindo os extremos do *black* ou do *doom*), ou nos repertórios dos tatuadores, a quem os clientes pedem algo diferente e estranho.



MÚSICA

INTRODUÇÃO

de Luca Marconi e Cecilia Panti

Ars Musica

No florescimento das cidades e das suas maiores instituições representativas, a catedral e a universidade, a música é cultivada tanto por pertencer tradicionalmente ao *curriculum* educativo no âmbito matemático, como pela sua função imprescindível nas celebrações litúrgicas e civis. A importância que é reconhecida aos novos géneros musicais – sobretudo polifónicos –, cultivados nos ambientes mais vanguardistas das cortes e das cidades, reflete-se também na teoria da música, sendo acompanhada por uma nova conceção desta disciplina: a medida da duração rítmica nos novos sistemas de notação, o interesse pelo fenómeno sonoro na sua realidade física e por novas ideias científicas que são difundidas nos meios universitários fazem amadurecer a ideia de que a música é um conjunto de saberes e de técnicas sentidos cada vez mais como «arte», produto da criatividade humana.

Se ainda é raro encontrar nos tratados musicais notícias sobre a *praxis* musical quotidiana, outras fontes, sobretudo literárias, são pródigas em indicações. A linguagem musical integra-se na linguagem poética nas várias formas de poesia para música, monódica e polifónica, que se desenvolvem nos séculos centrais da Idade Média.

Não é a única dimensão do encontro entre música e literatura. A produção literária medieval «fala» de música descrevendo-nos as práticas do cantar e do tocar, as novas formas de entretenimento através da linguagem musical e o emergir social da figura do «compositor». Basta pensar, em Itália, em Francesco Landini (c. 1355-1397), ou, em França, em Guillaume de Machaut (c. 1300-1377). Mas os textos falam-nos também através das imagens, e *ars musica* é um tema iconográfico persistente, do qual ressuma o novo «sentir» musical: Música já não é a figura álgida que transmite a ciência dos sons, é agora uma rapariga alegre que canta e que toca, portadora de novos significados simbólicos e alegóricos da arte musical.

A ars nova

Também o canto sacro, inicialmente ligado às necessidades da liturgia e à vida monástica, se desenvolve pelas exigências de celebrações paralitúrgicas, acolhendo nas suas formas monódicas as línguas vulgares. Basta pensar no florescimento da *lauda*: para responder às exigências espirituais de uma cultura já deslocada para o baricentro laico-citadino.

Mas o fenómeno mais evidente da música dos dois séculos centrais da Idade Média é a «explosão» da arte polifónica: produto cultural, sem dúvida, que diz respeito às grandes celebrações litúrgicas e que é fruído nos meios intelectuais mais cultos – pense-se no motete –, mas que, cultivado há séculos em formas espontâneas e não escritas, adquire progressivamente estatuto de arte também na produção profana. *Ars antiqua* designa o primeiro sistema de notação rítmica baseado em valores de duração das notas. Desenvolvido durante o século XIII, é precedido pela chamada época de Notre-Dame, que, a partir do final do século precedente, propõe um sistema de notação «modal», aplicado à elaboração polifónica do canto gregoriano. Por sua vez, *ars nova* é o novo sistema elaborado pela elite intelectual parisiense no início do século XIV, que revoluciona o estilo polifónico nas cortes de meia Europa, sendo acompanhado pelo desenvolvimento de um novo fenómeno musical, o mecenato, graças ao qual é apoiada a atividade de grandes poetas e compositores, sendo Guillaume de Machaut o primeiro de todos.

As possibilidades quase infinitas abertas pelo novo sistema da *ars nova* dão início a uma época florescente de experimentações, levadas a cabo por compositores que encontram maneira de exprimir a sua arte nas catedrais, nas cortes e nos centros culturais mais vanguardistas. O recurso a formas inusuais de notação e decoração da própria notação, a moda «*de cantar frances*» e a complexidade das soluções rítmicas fazem cunhar para esta produção, desenvolvida no final do século, o termo *ars subtilior*, em linha com a sensibilidade, a artificialidade e a complexidade enquanto elementos indicadores de gosto e requinte. Também a Itália participa desde o início do século XIV num florescimento musical extraordinário: a chamada *ars nova* italiana inspira um novo sistema de escrita musical, que tem expressão nos géneros profanos do madrigal e da balada, bem como no mais institucional motete, todos cultivados nas cortes do centro e do norte de Itália.

Neste complexo e variegado panorama musical, a musicologia começa a encontrar também os primeiros germes da emancipação artística da música instrumental e da música de dança, até então relegadas para o âmbito

«obscur» e não reconstruível da *praxis* extemporânea e da tradição oral. Estes testemunhos são apenas uma pequena expressão do que devia ser o uso do canto, da dança, do tocar no seio da civilização medieval, práticas que gozarão finalmente de uma espécie de «resgate social» no século xv, com a afirmação no interior das cortes de uma cultura da dança e da prática instrumental recuperadas como parte integrante da formação cultural humanista.

MÚSICA E SOCIEDADE NA IDADE MÉDIA TARDIA

O ENSINO DA MÚSICA NA ÉPOCA DAS UNIVERSIDADES

de Cecilia Panti

O século XIII assiste ao florescimento das universidades, instituições de alto prestígio intelectual que propõem modalidades e técnicas de produzir e difundir cultura muito diferentes das desenvolvidas nas escolas monásticas dos séculos da Alta Idade Média.

A música é parte do ensino universitário na Faculdade de Artes: os mestres continuam a colocá-la entre as disciplinas matemáticas, segundo o ensino de Boécio. Os temas de maior interesse especulativo são o estatuto científico da música, a medida do tempo, a natureza do som e uma atenção cada vez mais consciente à «prática» da música, que começa a ser considerada parte integrante e imprescindível do saber musical.

A música entre a aritmética e a filosofia natural

Os ensinamentos de Boécio (c. 480- 525?) relativos à música entram no *curriculum* de estudos proposto pela Faculdade de Artes das universidades medievais desde o início do século XIII. Como nos séculos precedentes, a música é considerada uma ciência do *quadrivium* (com aritmética, geometria e astronomia), a estudar no contexto de uma formação matemática de base. Embora a escassez de testemunhos provenientes das sedes universitárias pareça indicar um interesse limitado em relação à música e às disciplinas irmãs, a ponto de se falar de «eclipse» do *quadrivium*, na realidade, a especulação científica demonstra uma vitalidade e inovação notáveis, devido sobretudo à entrada no Ocidente dos escritos de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.) sobre a ciência e a filosofia natural.

Nos *Analíticos Posteriores*, Aristóteles coloca entre as suas argumentações a

asserção de que a matemática é uma ciência universal das causas porque garante um conhecimento certo e uma demonstração rigorosa, baseada em axiomas evidentes. Mas para Aristóteles nem todas as disciplinas matemáticas derivam os seus princípios dos axiomas. É o caso, por exemplo, da música e da astronomia, que são ciências aplicadas a entes naturais, o som e o movimento dos corpos celestes, respetivamente. A matemática da música, que os intelectuais medievais tinham herdado de Boécio, adquire assim, graças ao conhecimento de Aristóteles, um estatuto científico «intermédio». Como afirma Tomás de Aquino (1221-1274) em *Comentário aos Analíticos Posteriores*, a música é uma *scientia media*, porquanto se coloca entre a aritmética e a filosofia natural, que são disciplinas diferentes por objeto e finalidade. A primeira ocupa-se de quantidade em via dedutiva (partindo de axiomas gerais e chegando a conclusões particulares), a segunda incide sobre entes concretos conhecidos por indução (partindo dos casos particulares e chegando a conclusões gerais). Também outros mestres comentadores de Aristóteles chegam a conclusões análogas, sublinhando que a música é subalterna, isto, «está submetida», em parte, à aritmética, em parte, à filosofia natural. Esta ideia de subalternidade encontra-se também na tratadística musical, declinada segundo diversas sensibilidades. Por exemplo, para o teórico Jacques de Liège (séculos XIII-XIV), defensor no seu ingente *Speculum Musicae* (c. 1325) do sistema de notação da *ars antiqua*, a *subalternatio* aplica-se aos três géneros da música definidos por Boécio (*mundana*, *humana* e *instrumental*), bem como à música divina dos coros angélicos, mas só a música «instrumental» é subalterna à aritmética; as outras são subalternas à filosofia natural, enquanto a divina, a mais excelsa, está sujeita à metafísica.

Música como arte dos sons

Outras elaborações teóricas testemunhadas nos tratados dos séculos XIII e XIV fazem compreender a importância que gradualmente assume a integração entre prática e especulação musical. O teórico dominicano Hieronymus de Moravia (século XIII), influenciado pela filosofia de Tomás de Aquino, sublinha em *Tractatus de Musica* (escrito cerca de 1280) que o verdadeiro objeto da música não é o número, como dizia Boécio, mas o «som discreto» (*sonus discretus*), isto é, o som físico que o homem «traduz» em relações numéricas definidas em altura e duração. Outros tratadistas, como por exemplo Magister Lambertus (fl. meados do século XII), que está em Paris em meados do século XIII e é também autor de um *Tractatus de Musica*, confirmam a integração entre momento

teórico e prático da música, ambos úteis ao perfeito conhecimento desta arte.

No *Tractatus de Musica* do parisiense Jean de Grouchy (c. 1255-c. 1320), que escreve no final do século XIII, a *practica* tem um significado capital. Para este teórico, o som é o verdadeiro «objeto» de estudo da música e o aspeto científico da música resume-se à «transmissão dos princípios» de uma arte, a do canto. Seguindo a *Ética*, de Aristóteles, onde é estabelecida a diferença entre saber especulativo e prático, Jean de Grouchy retira a música das disciplinas especulativas, como estabelecia a sua pertença ao tradicional quadrívio, e coloca-a entre as operativas, úteis ao homem e à sociedade para corrigir os costumes e louvar Deus. A atenção em relação ao mundo dos sons, tornados «arte» da música, torna-se assim concreta, e a teoria faz-se porta-voz deste novo sentir.

O tratado de Jean é uma mina preciosa para a musicologia moderna, pela atenção que presta à realidade musical do tempo, mas, como vimos, esta atenção não é «extemporânea», mas guiada por uma nova conceção da disciplina musical.

As «linguagens de medida» em música e a notação como técnica de escrita

Durante o século XIV, o debate sobre a natureza da ciência torna-se mais aceso, até porque alguns aspetos da teoria aristotélica são postos em causa por novas elaborações filosóficas. No contexto do chamado «movimento ockhamista», inspirado nos princípios filosóficos do filósofo franciscano Guilherme de Ockham (c. 1280-c. 1349), a ciência é considerada um conjunto de conhecimentos baseados na evidência do elemento singular, conectados através de procedimentos específicos lógico-analíticos: a verdade das proposições científicas é substituída pela avaliação das condições de validade lógica das mesmas. Neste contexto, a matemática já não é «ciência das causas», mas uma disciplina apta a estudar a realidade empírica através da medida. As *calculations* tardo-medievais foram sofismas e exercícios lógicos, elaborados através de «linguagens de medida» específicas, e o interesse em relação ao tema da «medida» domina também os tratados de música.

O *magister artium* parisiense Johannes de Muris (c. 1290-c. 1351), defensor do novo sistema de notação da *ars nova* francesa, sublinha em *Notitia Artis Musicae* (escrita na segunda década de 1300) que a teoria (isto é, a matemática) musical é arte, ou ciência, tal como o é a prática da música, que inclui o estudo da polifonia. Mas ambas se baseiam na experiência factual (*experimentum*)

relativa ao som, sem a qual nenhum conhecimento tem início. Universal, na ciência/arte da música, é apenas o princípio da medida que, uma vez estabelecido, é uniforme e sempre aplicável a qualquer experiência auditiva singular. Um raciocínio análogo está igualmente presente em Marchetto de Pádua (c. 1274- c. 1319), o maior teórico da *ars nova* italiana, para quem a nota musical, nos seus parâmetros mensuráveis de altura e duração, exprime a «verdadeira essência» da música.

Ao contrário dos tratados musicais da Alta Idade Média, os tratados compostos nos séculos XIII e XIV têm bem clara a consciência de que a música é uma «linguagem» que fala através das notas musicais, «sons medidos» na altura e na duração e representados através de um sistema de sinais de notação cada vez mais precisos na expressão das intenções do compositor. No final do século XIV, os tratados já demonstram a consciência de que a «criação» musical é um produto artificial, plasmado pela capacidade e pela técnica do compositor. Esta consciência emerge na ideia do «novo estilo» introduzido por Johannes Ciconia (1340-1411) em *Nova Musica*, escrita no início do século XV. Para este teórico é indispensável definir um método inovador para a composição musical, que evidencie a relação de analogia entre a música e a linguagem. Tomando de empréstimo a terminologia das artes do trívio, Ciconia identifica na notação musical uma verdadeira «técnica da escrita», como Jean de Grouchy já afirmara um século antes.

O tempo musical: «contínuo» físico ou «discreto» matemático?

Entre os problemas mais interessantes que emergem na tratadística musical de meados do século XIII e nas primeiras décadas do século XIV está o da medida da duração das notas. O problema emerge do desenvolvimento da linguagem polifônica, que nos sistemas de notação da *ars antiqua* (no século XIII) e da *ars nova* (a partir do início do século XIV) prevê a atribuição de um valor individual de duração a cada nota e pausa, e um sistema de relações entre tais valores, baseado na duração atribuída a uma nota escolhida como unidade de medida.

Estudos recentes puseram em evidência que o problema filosófico sobre a natureza do tempo teve um peso relevante na focalização da ideia de tempo musical no âmbito da «diatribe» entre os defensores da *ars antiqua* e da *ars nova*. Os dois pontos de vista são exemplificados nos tratados de Jacques de Liège e de Johannes de Muris. Ambos, como de resto fazem outros teóricos, partem da definição aristotélica do tempo presente em *Física*, em que o tempo

é a medida do movimento consoante o antes e o depois (ver por exemplo a citação de *Pomerium*, de Marchetto, acima referida). Mas o modo como é entendida a medida do tempo é diferente nas duas concepções. Jacques, defensor das razões filosóficas e teológicas que fundamentam a especulação musical como ciência aritmética, considera que o número é a forma essencial do tempo, ao contrário de Johannes, que o considera uma forma accidental. Assim, para Jacques, a divisão ternária da duração das notas é uma característica que revela a natureza intrínseca do projeto divino, que se exprime através da perfeição do número três, enquanto, para Johannes de Muris, a divisão ternária é perfeita apenas por convenção. De facto, para ele, a unidade de medida do tempo musical é «um certo lapso» de tempo, por isso, é uma grandeza divisível a bel-prazer: por dois, por três ou por qualquer outro número, até ao infinito, como afirma em *Notitia Artis Musicae*. Esta concepção conforma-se ao princípio ockhamista segundo o qual o tempo não é uma «realidade física», mas um conceito que «caracteriza» uma operação mental aplicada à percepção de um movimento (no caso da música é o processo de divisibilidade até ao infinito da duração de uma nota). Para Jacques, a concepção é totalmente diferente, porquanto a unidade de medida da nota é «una» e perfeita, sendo uma propriedade essencial da própria nota. A concepção do tempo musical é, pois, a de um «discreto», isto é, de uma quantidade que não pode ser dividida até ao infinito, tendo o seu mínimo natural na divisão ternária da *nota brevis*. A ideia de «tempo discreto» desenvolve-se em âmbito teológico para responder ao problema de como os seres espirituais, como os anjos e os beatos, medem a duração, temática desenvolvida nos escritos dos mestres parisienses como Henrique de Gante (c. 1217-1293), em quem Jacques parece inspirar-se.

Problemas de acústica e de estética da música

Depois do conhecimento da filosofia natural aristotélica, também os problemas de acústica se tornam tema de debate entre os mestres universitários. Os argumentos em discussão dizem respeito à natureza do som (se é «coisa» ou «qualidade»), à sua propagação, à receção no ouvido. Estas e outras questões, algumas das quais constituem, por exemplo, a matéria tratada pelo dominicano Vicente de Beauvais (c. 1190-1264), em *Speculum Naturale*, escrito cerca de 1260, levam a conceber o som como um fenómeno qualitativo, dotado de uma existência instável e delimitada na duração.

Por sua vez, outras perspetivas demonstram uma abordagem diferente, e uma delas merece uma referência pela sua ligação com a teoria da música. Trata-se

da ideia de que o som é um fenómeno luminoso, hipótese com origem na física da luz elaborada na segunda década do século XIII pelo mestre inglês Robert Grosseteste (1175-1253), e desenvolvida por um anónimo comentador de *De Institutione Musica*, de Boécio, em meados do século XIII, talvez em Oxford. Ele tenta demonstrar que esta ideia torna coerente a ligação entre a acústica e a matemática musical. De facto, a proporção numérica que exprime a consonância é identificada na relação entre a quantidade de luz emitida pelas duas vibrações diferentes do ar que geram a consonância. Esta doutrina singular implica que também a luz celeste incida na terra sob a forma de som, incorporando-se nas moléculas de ar. Assim, a música boeciana das esferas já não é considerada como produzida pela velocidade de rotação dos planetas, doutrina contrária à física aristotélica, mas pela luminosidade dos corpos celestes. Esta ideia gozará de um certo consenso: é apoiada não só pelo comentador de Boécio e por alguns mestres franciscanos ingleses mas também pela *Philosophica Disciplina*, um manual universitário de 1245, e pela *Opus Tertium*, de Roger Bacon (1214/1220-1292), e pela *Divisio Scientiarum*, de cerca de 1250, de Arnaldo de Provença (século XIII).

O interesse pela natureza do som torna-se mais forte no século XIV quando as novas técnicas de medida permitem a redefinição do seu estudo em bases diferentes relativamente à física aristotélica. O importante tratado do filósofo parisiense Nicolau de Oresme (1323-1382), *De Configurationibus Qualitatum et Motuum*, prevê uma secção dedicada ao som, com uma secção sobre «estética» centrada na música, que demonstra a atenção do mestre parisiense à prática musical do seu tempo, certamente amadurecida pela familiaridade com compositores do estatuto de Philippe de Vitry (1291-1361). O interesse de Oresme está centrado nas características mensuráveis da «qualidade» som. A *intensio*, isto é, a variabilidade do som, é relevável em quatro parâmetros: altura, intensidade, número e mistura de vibrações. Definem a agradabilidade de quatro «níveis» de sonoridade: o simples impulso de ar, o som simples, a melodia, isto é, o conjunto de sons que se seguem uns aos outros «como numa cantilena ou numa antífona» e, finalmente, o canto polifónico, que se obtém «quando coros agradáveis misturam modulações suaves». Cada nível tem características próprias, e da sua convergência proporcionada resulta a beleza da música. A física do som abre-se assim a considerações importantes sobre estética musical.

A REPRESENTAÇÃO DA MÚSICA NA LITERATURA E NA SOCIEDADE

de Alessandra Fiori

O que a tratadística musical omite deliberadamente em todas as fases da sua articulação no âmbito do milénio que inclui a época medieval é o aspeto da música como praxis. Como foi sublinhado muitas vezes nos estudos aqui dedicados à música, a obra dos teóricos é predominantemente orientada para o desenvolvimento da ideia de música como ciência especulativa, cujos objetos de estudo são a matemática musical, a música do cosmo, os míticos inventores da arte dos sons, enquanto a música concreta é quase sempre referida como «canto», no caso da música vocal, e «som» para a música instrumental. Se os tratados musicais raramente nos dão notícias sobre a prática quotidiana, por sua vez, as fontes literárias, relativamente a este aspeto, oferecem importantes indicações, a fim de reconstruir comportamentos e ideias ligados a esta arte.

Romance cortês e cavallheiresco

Entre os géneros literários mais praticados na Idade Média, a narrativa inspirada no ciclo arturiano, em verso e em prosa – entre os primeiros exemplos de literatura de entretenimento no Ocidente –, apresenta algumas referências interessantes para música, relativas sobretudo aos episódios de Tristão e Isolda. Tristão, além de ser um cavaleiro valente, é instruído nas artes do *trivium* e do *quadrivium*, conhecedor de muitas línguas, caçador hábil, jogador incomparável de xadrez, mas sobretudo criador de versos que ele próprio interpreta tocando harpa. Chegado à Cornualha, à corte do rei Marco, sob o falso nome de Tantris, finge ser um jogral; algumas iluminuras inglesas representam-no a tocar, retomando modelos iconográficos derivados da figura do rei David. Não só Tristão se deleita com a música e compõe cantos, como também Isolda – que aprende a arte de *trobar* do seu amado –, Kahedin, Palamedes e outras personagens. Numa produção literária que tem o mérito de promover e orientar a educação sentimental de toda a Europa medieval – que compara os valores da burguesia nascente refugiando-se nos ideais do

ultrapassado mundo feudal e cortês –, o retrato do nobre magnânimo, combatente corajoso, mas, ao mesmo tempo, amante das artes e da vida em convívio, antecipa os escritos muito mais tardios de Maquiavel (1469-1527) e Castiglione (1478-1529) sobre o príncipe perfeito e «cortesão». Em referência à música, de que é rica a literatura épico-cavaleiresca (recorde-se que alguns documentos em prosa incluem versos para serem cantados e que o ms. 2542 da Österreichische Nationalbibliothek de Viena, que transmite uma versão do *Roman de Tristan*, até é acompanhado de notação musical), há mesmo uma valência autorreferencial, dado que a difusão, mesmo oral, das *chansons de geste*, ocorre por obra de cantores errantes que se exibem nas cortes e nas praças acompanhados do seu instrumento.

No entanto, a música não se exprime apenas num sentido individual e intimista, mas assume, na época, um importante papel público: esta finalidade reflete-se igualmente na produção literária. De facto, nos raros romances cortesões ocorrem descrições que, embora estereotipadas, são um espelho fiel de uma realidade em que a música, como outras manifestações, como o esplendor de roupas e móveis, ou a quantidade e variedade de víveres, é expressão do poder e da magnificência dos senhores ou de outras instituições de governo.

O poema alegórico e a *Commedia*

Mais semelhante à função assumida no romance cavaleiresco, em que intervém muitas vezes a sublinhar momentos introspectivos, a música apropria-se de um papel preponderante noutro género literário bastante apreciado: o poema alegórico. Pertence a esta categoria o anónimo *Roman de la Rose ou de Guillaume de Dole* – texto do século XIII, cujo sucesso se estendeu no entanto até ao século seguinte –, mas queremos também citar aqui duas obras de Guillaume de Machaut (c. 1300-1377) particularmente significativas pelo relevo atribuído aos sons: *Le Voir Dit* (1360-1363) e *Remède de Fortune* (c. 1342). Sobretudo na última obra, que nos chegou completa com músicas compostas pelo próprio autor, é confiada ao canto a tarefa de esclarecer ou amplificar os gestos interiores das personagens e, facto ainda mais singular, de revelar o final do episódio narrado quando as palavras permanecem ambíguas a este propósito.

No entanto, o poema alegórico por excelência é *Commedia*, de Dante (c. 1304-1321), obra-prima que não se propõe apenas como narrativa fantástica, ou como metáfora do *Itinerarium mentis in Deum*, mas também como compêndio do saber humano.

No poema de Dante, sugestões sonoras e visuais têm sempre a função de reforçar a eficácia narrativa. Assim, no inferno, representado como local da obscuridade e do rumor, o único instrumento que se ouve é o corno de Nemrod, e as únicas vozes audíveis são os gritos e os choros dos condenados. Em contrapartida, a luminosidade do paraíso será acompanhada por cantos e sons de tal modo suaves, que não podem ser mantidos na mente, logo, muito menos descritos. No entanto, em *Commedia*, a música não está apenas presente no interior da ação narrativa, mas, muitas vezes, surge também devido à constante atitude do autor de proceder poeticamente por metáforas. Assim, a experiência concreta da prática musical sugere imagens bastante vivas, como a do tocador de alaúde que acompanha o cantor, para descrever as chamas conjuntas de Rifeu Troiano («Paraíso», XX, 142-4); do canto polifônico – em que a voz superior executa os sons melismáticos enquanto a voz do *tenor* entoa sons mais prolongados – para representar o movimento das almas («Paraíso», VIII, 17-20); ou dos passos que as mulheres dão quando dançam, quase sem levantar o pé do chão, para esboçar a passagem de Matelda entre as flores («Paraíso», XXVIII, 52-6).

Mas o canto em que a música assume um papel central é o segundo do «Purgatório», quando o poeta encontra o amigo músico Casella e lhe pede que toque para ele *Amor che ella mente mi ragiona*. Num enredo hábil de citações e na perfeita construção de toda a ação narrada – em que os penitentes, antes de se dispor a subir ao «monte sagrado», param a ouvir o som da voz de Casella –, a comoção despertada nos espíritos pela audição musical liga-se à nostalgia do corpo que abandonaram há pouco e, por extensão, a todas as alegrias terrenas.

Literatura exegética

Poucos anos após a elaboração de *Commedia*, a literatura exegética que se lhe refere começa a desenvolver-se como filão literário particularmente fecundo. Ao primeiro comentário de Jacopo Alighieri seguiram-se, no mesmo século, os de Graziolo de' Bambaglioli, Jacopo della Lana, Guido da Pisa, Andrea Lancia, Giovanni Boccaccio; para só referir alguns. Esta produção quase nunca se limita à mera interpretação, mas, em muitos aspetos do saber medieval, intervém autonomamente com amplas divagações e exemplos, tomados indistintamente da vida quotidiana, ou dos escritos de *auctoritates* do passado (Sagradas Escrituras, padres da Igreja). Os comentadores de Dante, relacionando cada referência musical presente em *Commedia* com os seus conhecimentos, com a sua vivência, tornam-se uma fonte inesgotável de

informações sobre o pensamento musical da sua época.

Do mesmo modo, foram interrogados os comentários ao oitavo livro de *Política*, de Aristóteles (384 a.C-322 a.C.), aquele em que o filósofo fala da moralidade da música e dos seus efeitos sobre o espírito humano.

Decâmeron e coletâneas de contos

Não se pode falar de música e literatura sem fazer referência à coletânea de contos mais conhecida do século XIV: *Decâmeron* (1348-1353). Esta obra, como é sabido, narra a estada de dez jovens florentinos – sete mulheres e três homens – refugiados no campo para fugir à peste. Com o objetivo de uma investigação sobre o costume musical, o enquadramento em que a narração se insere – ou seja, as distrações em que o «grupo honesto» se entretém – é igualmente importante pelo seu conteúdo narrativo em sentido estrito. De facto, os tempos da narração são marcados por ocupações de convívio como a dança (também com finalidades coristas), a cuja descrição se juntam muitas vezes as citações de títulos ou versos de trechos musicais muito conhecidos na época.

De estrutura semelhante a *Decâmeron* é também *Il Paradiso degli Alberti*, de Giovanni Gherardo da Prato (c. 1367-1445); um texto que, embora escrito no início do século XV, descreve a vida cultural florentina nos últimos anos do século precedente; entre os artistas e os intelectuais que nele figuram, surge também o músico Francesco Landini, o «dos órgãos» (c. 1335-1397).

Outras fontes

Como já foi referido no início, convém relevar que notícias sobre a música e sobre os muitos papéis por ela assumidos no seio da sociedade medieval podem ser encontradas em escritos de vários géneros, não necessariamente narrativos.

Menções sobre a função pública da prática musical encontram-se, por vezes, nas numerosas crónicas citadinas que têm um grande florescimento na época medieval, onde se descrevem, por exemplo, os aparatos para solenizar festividades civis e religiosas. Do mesmo modo, coletâneas de carácter legislativo podem ser interessantes no estudo da regulamentação dos comportamentos ligados à prática musical: referimo-nos em particular às normativas de carácter sumptuário introduzidas nos estatutos de muitas cidades; ou às leis sobre o recolher obrigatório que, relacionadas com a proibição de andar na rua de noite, serviam também para disciplinar atividades de convívio não autorizadas.

Finalmente, testemunhos interessantes ligados aos sons e ao seu efeito na

mente humana e no corpo estão presentes em toda a literatura de carácter médico, das glosas ao *Cânone*, de Avicena (Pietro d'Abano, Gentile da Foligno, Jacopo de la Torre), a escritos mais modestos de herbologia ou farmacopeia como, por exemplo, os chamados *tacuina sanitatis*. Todos estes escritos se debruçam sobre os benefícios que a música pode trazer às pessoas doentes, mas também à ação positiva exercida por todas as atividades musicais, incluindo a dança, para se ter uma vida saudável e equilibrada.

V. também: *A nova musica. Monódia sacra não litúrgica e monódia profana*, p. 852;
A ars antiqua, p. 856; *A ars nova francesa e Guillaume de Machaut*, p. 860;
O século XIV italiano e Francesco Landini, p. 867.

A PRÁTICA MUSICAL

A NOVA MUSICA. MONÓDIA SACRA NÃO LITÚRGICA E MONÓDIA PROFANA

de Carla Vivarelli

Se no final do primeiro milénio o canto sacro se liga de modo quase exclusivo à liturgia, a partir do século x começa a surgir em formas de carácter paralitúrgico e extralitúrgico, em latim e em vulgar, a par dos primeiros exemplos de monódia profana, como expressão de uma cultura que progressivamente desloca o seu centro de gravidade do meio eclesial-monástico para o laico-citadino, no cenário dos acontecimentos históricos que levarão ao nascimento das comunas.

Monódia profana em latim

O facto de não se conhecerem até hoje testemunhos musicais escritos relativos a repertórios de música profana anteriores aos séculos IX-X não invalida a existência de uma tradição oral ininterrupta de cantos e danças ao longo de toda a Antiguidade Tardia e Alta Idade Média, de que apenas restam vestígios em fontes indiretas (de carácter histórico e jurídico), mas que nada nos dizem sobre a música. A par da entoação neumática de textos de autores clássicos (Ovídio, Virgílio, Horácio, etc.), entre os primeiros exemplos de uma produção musical profana incluem-se os *planctus*, ou seja, lamentações de vários tipos que vão do lamento fúnebre pela morte de personagens ilustres, principalmente soberanos e heróis (do século IX, o *Planctus de obitu Karoli* pela morte de Carlos Magno), a lamentações lírico-dramáticas que geralmente dão voz à dor feminina. A mais antiga recolha de *planctus* é transmitida por um manuscrito do século X proveniente da abadia de Saint-Martial (Paris, BNF, lat. 1154): embora profana, ainda é produzida por monges e clérigos, mantendo-se forte a ligação com a música litúrgica (em particular com a sequência), cujas melodias são geralmente comuns e adaptadas aos novos textos (*contrafacta*). A partir do século XII, o *planctus* torna-se lamento dramático e semidramático da

Virgem Maria (*planctus Mariae*, género que conhecerá um grande sucesso no século XIII) e são mais numerosas as *complaintes d'amour*. Neste domínio, ocupa uma posição de relevo o teólogo, filósofo e poeta francês Pedro Abelardo (1079-1142), que em seis *planctus*, que através de imagens bíblicas celebram o seu amor infortunado por Heloísa, mostra originalidade e variedade tanto na estrutura estrófica e prosódica como na entoação musical, rigorosamente silábica.

Entre as principais formas de monódia profana em latim inclui-se também o *conductus*, composição estrófica em versos rítmicos que se desenvolveu no final do século XI a partir de um tipo de tropo que, por interpolação de melodia e texto do canto litúrgico, se torna canto autónomo, apto a ligar momentos oficiais da ação litúrgica.

Durante o século XII, o *conductus* perde a sua função original de acompanhamento e a sua dimensão litúrgica, começando a acolher temas profanos, mas sempre de carácter solene, chegando no século XIII a receber roupagem polifónica e homorrítmica (isto é, com um andamento rítmico em que todas as vozes seguem uma medida métrica uniforme).

Finalmente, há que referir a produção de cantos goliardos, com a participação do próprio Abelardo (um dos poucos autores de quem se sabe o nome), coligidos na conhecida coletânea *Carmina Burana* (do nome da abadia beneditina, Benediktbeuern, de onde provém o manuscrito com iluminuras do século XIII que os conserva, hoje na Staatsbibliothek do Mónaco, com a cota 4660). Trata-se de composições poéticas satíricas numa notação neumática de leitura difícil, na maioria anónimas, que celebram o amor, eros e o vinho, e, nas formas mais moralizantes, que condenam a riqueza e a corrupção da cúria romana, oferecendo um fresco do ambiente social e religioso do século XIII. Ligam-se ao fenómeno dos *clerici vagantes*, ou seja, dos estudantes clérigos itinerantes, de vida desregulada e de conduta moral discutível, que faziam os seus estudos deslocando-se entre as várias universidades europeias.

A monódia sacra paralitúrgica: os cantos marianos

A redação escrita (realizada no início do século XI) das lendas populares sobre a Virgem, que serão recolhidas no século XII em coletâneas mais amplas sob o título *Miracoli della Beata Vergine Maria*, é bastante determinante na forte aceleração da difusão do culto de Maria, mais tarde marcado pela espiritualidade dos franciscanos e dos dominicanos, artífices com a sua ação evangélica do despertar de um profundo sentimento religioso popular e do

fervor místico que leva, em particular em Itália, à fundação de confrarias laicas. São três os fenómenos poético-musicais gerados por esse fervor: *Les Miracles de Nostre Dame*, em França, as *Cantigas de Santa Maria*, na Península Ibérica, e a lauda, em Itália, repertórios que têm em comum a centralidade da figura da Virgem, a finalidade paralitúrgica e a adoção da língua vulgar autóctone.

Les Miracles de Nostre Dame

Com o título *Les Miracles de Nostre Dame* é-nos transmitida em mais de 80 manuscritos a mais antiga e ampla recolha de cantos marianos em língua vernácula. Trata-se do longo poema francês (cerca de 30 000 versos) sobre os milagres da Virgem, do monge trovador Gautier de Coincy (c. 1177-1236), e caracterizado (como o coevo *Roman de la Rose*) pela interpolação ao texto poético de canções sacras (sobretudo marianas): 22 manuscritos assinalam a sua entoação musical, em parte obtida através do plágio de *conductus*, sequências e sobretudo *chansons* trovadorescas.

Cantigas de Santa Maria

Cantigas de Santa Maria, fruto da difusão do movimento trovadoresco para lá dos Pirenéus, representam o testemunho mais importante da piedade religiosa ibérica. Estão associados ao nome de Afonso X, o Sábio (1221-1284), rei de Castela e de Leão a partir de 1252, a quem é atribuído o mérito de ter recolhido mais de 400 – e talvez também de compor algumas – numa vasta coletânea hoje conservada em quatro manuscritos esplendidamente iluminados, três dos quais, datáveis dos séculos XIII e XIV, são completados com melodias em notação quadrada. Trata-se de canções marianas em galaico-português (na época considerada a língua da poesia lírica ibérica), numa forma poética semelhante ao *virelai* francês, com um refrão inicial (*estribillo*), que se repete depois da estrofe. As melodias que entoam o texto, anónimas, foram em parte identificadas em melodias profanas do repertório trovadoresco (*contrafacta*). Provavelmente, foram executadas nessa época por um ou mais cantores acompanhados por um ou mais instrumentos e pelas coreografias de alguns dançarinos, como se deduz pelas iluminuras que exornam os textos.

A lauda

Expressão do espírito religioso popular italiano na época comunal, a lauda nasce como canto devocional em língua vulgar entoado nos meios citadinos, ao longo dos caminhos dos peregrinos, bem como nas procissões e nas

assembleias das confrarias laicas que, sobretudo na Toscana e na Úmbria, animam a espiritualidade cidadina com atos de penitência, preces e cantos. As primeiras experiências oficiais são dos cantores de laudas de Siena (1267) e dos disciplinados de Perugia; a última na esteira da revolta espiritual promovida pelo eremita Raniero Fasani (?-1281), que em 1260 incita os cidadãos à penitência e à autoflagelação pública com uma «disciplina» de tiras de couro. Mas se para os disciplinados (também chamados flagelantes ou *battuti*) o canto da lauda, que acompanha as procissões penitenciais e os ritos da Semana Santa, é o prelúdio da lauda dramática, de que derivará o teatro religioso em vulgar italiano, para os cantores de laudas, o canto e o ensino aos *pueri* da lauda torna-se o fulcro da atividade da confraria, favorecendo o seu cuidado pelo aspeto técnico-formal e pela transmissão escrita. De facto, deve-se à confraria dos cantores de laudas as duas principais e mais antigas antologias de laudas providas de músicas em notação quadrada: o ms. 91 da Biblioteca Comunale di Cortona (fim do século XIII) e o ms. da Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, Banco Rari 18, mais rico de iluminuras.

A forma principal da lauda é a da balada com o seu esquema musical ABA (onde o motivo A, melodicamente caracterizado, silábico e de fácil memorização, representa o *refrão* e a *volta* destinados ao canto coral, e o motivo B, mais melismático, as *mutazioni* confiadas ao solista). Assiste-se a um grande florescimento de textos poéticos para laudas que atingem altos níveis de arte e de definição formal – basta pensar nas laudas de Jacopone da Todi (1230/1236-1306), modelo de referência até ao século XV –, ao qual não corresponde uma produção análoga de entoações musicais. O problema é remediado, em *Laudario Cortonese*, através do recurso ao plágio (indicado nos manuscritos com a inscrição «canta-se como», seguida do *incipit* do texto preexistente), retomando em primeiro lugar as melodias do mesmo repertório de laudas e, em seguida, quando também esta fonte já não consegue satisfazer os pedidos dos criadores, de repertórios profanos e populares. Dentro deste último domínio há um duplo critério de escolha adotado, o da identidade da estrutura formal, típico do plágio normal, e o da relação com o conteúdo poético, que dá vida ao chamado «mascaramento espiritual» do texto original.

O advento da *ars nova* italiana conduzirá, no decorrer do século XIV, ao desenvolvimento da lauda polifónica.

O problema da interpretação rítmica

A monódia dos séculos XI-XIII, tanto sacra como profana, em latim ou em

vulgar, coloca ao musicólogo o difícil problema da interpretação rítmica: de facto, a notação quadrada em tetragrama, que geralmente transmite estas composições, permite reconstruir o perfil melódico exato das músicas, mas nada nos diz sobre o seu andamento rítmico e sobre a duração dos sons. São poucos os casos afortunados em que se dispõe de versões mais tardias escritas numa notação mensural; para o resto foram propostas várias soluções que vão da aplicação à música da mesma métrica do texto entoado, à sobreposição dos esquemas da rítmica modal (o primeiro sistema rítmico utilizado no âmbito da *ars antiqua*), à adoção de um mensuralismo particular em que se combinam medidas binárias e ternárias: métodos que se revelaram todos igualmente insuficientes para cobrir a ampla casuística de todas as formas, deixando a questão por resolver.

V. também: *A Itália das laudas em língua vulgar e a recuperação da tragédia latina*, p. 700;
A ars antiqua, p. 856; *A ars nova francesa e Guillaume de Machaut*, p. 860;
O século XIV italiano e Francesco Landini, p. 867.

A ARS ANTIQUA

de Carla Vivarelli

O termo ars antiqua indica o primeiro estágio da evolução da música vocal polifónica medida, isto é, baseada num sistema de notação que indica os valores de duração das notas. Este repertório remonta aos anos que vão de 1230/50 a 1300/10 e identifica-se com o advento da notação denominada «mensural» e com desenvolvimento do motete. O começo da ars antiqua é marcado pela chamada época de Notre-Dame, cujo início é fixado cerca de 1160/80, caracterizado pela notação dita «modal» e pela elaboração polifónica do repertório gregoriano.

A época de Notre-Dame

A época de Notre-Dame indica um período em que a arte musical é apanágio exclusivo das catedrais, das catedrais góticas que no século XII, em França mais do que em qualquer outro país, se erguem para representar o esplendor da cidade. Assim, a música dessa época é essencialmente litúrgica: de facto, são os cantos responsoriais da missa (graduais e aleluia) e do ofício (resposos) das festas mais solenes que recebem uma roupagem polifónica. Mas já não se trata

de acrescentar uma *vox organalis* que segue essencialmente nota contra nota em relação à linha de cantochão, isto é, do canto gregoriano original, como nos primeiros *organa* dos séculos IX-X: a *vox organalis* no século XII já assumiu uma posição paritária, senão dominante, em relação à voz principal, da qual adorna sons singulares com grupos de notas mais ou menos numerosos (floreados), reivindicando para si mesma um andamento melódico e rítmico próprio.

O *Magnus Liber Organi* de Notre-Dame

Atento observador da cena musical parisiense da época, um jovem estudante inglês, por nós conhecido como Anónimo IV (século XIII), escreve entre 1270 e 1280 um tratado (*De Mensuris et Discantu*) dedicado à música, na esteira dos ensinamentos de Johannes da Garlândia (c. 1195-c. 1272) – talvez o seu mestre em Paris –, onde traça a evolução do estilo e dos géneros musicais entre 1180 e cerca de 1280, nomeando os seus protagonistas. Informa-nos que Magister Leoninus (cónego de Notre-Dame entre 1180 e 1201) foi o maior compositor de *organa* (*optimus organista*) e autor (ou compilador?) de um «grande livro de *organa*» para a missa e para o ofício; informa-nos que este livro permaneceu em uso na catedral parisiense até à época de Perotinus – identificado, mas não de maneira convincente, como Petrus Cantor (?-1197), ou como Petrus Succentor (?-1238) –, que, *optimus discantor*, compôs novas e melhores *clausule*, *organa* a quatro e a três vozes, e *conductus* a três, duas e a uma voz.

A confirmar o testemunho do Anónimo IV chegam-nos três manuscritos do século XIII (indicados por convenção com as siglas F, referida ao ms. Firenze, Biblioteca Laurenziana, Pluteo 29.1; W1 e W2, respetivamente Wolfenbüttel Herzog August Bibliothek, Helmst. 628 e Helmst. 1099), que representam os testemunhos principais, porquanto em versões diferentes, do repertório de *Magnus Liber Organi*. As três fontes são tardias, pelo que nenhuma transmite o estádio original do repertório. A determinação de qual das três transmite a versão mais antiga deu origem a acaloradas polémicas musicológicas.

O repertório de *Magnus Liber* desenvolve-se em torno de um núcleo original de *organa dupla* (a duas vozes), talvez compostos entre 1160 e 1190, revisto e ampliado com *organa tripla* e *quadrupla* compostos entre 1190 e 1225. Tradicionalmente é considerado o primeiro *corpus* de polifonia concebido e transmitido em forma escrita: por sua vez, estudos recentes que investigam a relação entre oralidade e escrita na música medieval tendem a revalorizar o papel desempenhado pela memória na fase de composição e transmissão deste

repertório e a destinar a versão escrita mais à conservação do que à execução (também ela mnemónica). Prescindido disso, a polifonia litúrgica de Notre-Dame teve uma difusão internacional envolvendo, além de outros centros franceses, as Ilhas Britânicas, Espanha, Itália, Germânia e as regiões suíças de língua alemã.

Formas e estilos

O repertório de Notre-Dame é composto essencialmente de *organa*, *clausuale* e *conductus*. O *organum duplum* é caracterizado por um estilo melismático (que os teóricos do tempo chamam *organum purum*), segundo o qual a voz principal que entoa a melodia gregoriana produz notas sustentadas (*tenor*) e a voz organal (*duplum*) é livremente floreada; por sua vez, um estilo de *discantus* distingue as secções substituíveis do *organum*, chamadas *clausulae*, que apresentam uma organização rítmica para *tenor* e para *duplum*; finalmente, um estilo silábico, em que a cada sílaba do texto corresponde essencialmente uma nota, distingue o *conductus*, que não se serve de uma melodia gregoriana preexistente, mas entoa *ex novo* a várias vozes um texto estrófico, emoldurando por vezes cada unidade estrófica com melismas (*caudae*). O *conductus* nasce como canto monódico de acompanhamento das deslocações do celebrante no interior da igreja, mas já no repertório de Notre-Dame está ligado só parcialmente à liturgia, tornando-se a canção latina de argumento espiritual ou mundano. Por sua vez, o motete, na origem a duas vozes, que ocupa uma posição marginal dentro do repertório de Notre-Dame, baseia-se num segmento de melodia litúrgica porquanto tem origem na *clausula*, a cuja voz superior foi aplicado um texto poético que parafraseia o texto entoado pelo *tenor*. Esta relação entre os textos entoados pelas várias vozes mantém-se também nos motetes franceses profanos, cujos primeiros exemplares se conservam em W2, e nos motetes bilingues (a três vozes com *duplum* latino e *triplum* francês).

A notação modal

A necessidade de organizar ritmicamente as secções melismáticas privadas de texto em músicas a três e quatro vozes conduz à criação do sistema de escrita musical de ritmo fixo chamado notação modal. Cada modo rítmico é caracterizado pela repetição de uma sequência mínima de durações longas e breves (na relação de 2:1) e é representado por uma sucessão precisa de *ligaturae* (agrupamentos de várias notas numa única figura). A tradição teórica

do século XIII, onde se destacam os nomes do Anónimo IV e de Johannes da Garlandia, fixa seis esquemas rítmicos que combinam de maneira diferente longas e breves em unidades ternárias: uma *ligatura* ternária seguida de uma série de *ligature* binárias (3 2 2 2...) representa o primeiro modo (correspondente ao pé rítmico trocaico, determinado pela alternância longa, breve, longa, breve, etc.); pelo contrário, uma série de *ligature* binárias fechada por uma ternária (2 2 2...3) representa o segundo modo (correspondente ao ritmo iâmbico, baseado na alternância breve, longa, breve, longa, etc.) e assim sucessivamente. Mas, na prática, o esquema modal não se mantém constante e os seus elementos constitutivos podem ser fracionados em valores mais pequenos (*fractio modi*), ou dilatados em valores maiores (*extensio modi*) prestando-se por vezes a interpretações diferentes, daí o carácter equívoco da própria notação.

Ars antiqua: a medição do tempo e a evolução do motete

É o sucesso do motete no segundo quartel do século XIII que acelera o desenvolvimento da notação mensural, ou seja, de uma escrita musical que supera a fixidez do sistema dos modos rítmicos reconhecendo a cada figura, na base da sua forma gráfica e da posição que ocupa dentro de uma série de sinais de notação, um valor preciso de duração. De facto, a aplicação silábica de um texto ao *duplum* da *clausula* quebra as *ligaturae* em notas singulares, às quais já não se pode reconhecer um significado rítmico modal: ainda recuperável nos primeiros motetes através das *clausulae* originais, está definitivamente perdido nos motetes seguintes concebidos como trechos autónomos.

Esta primeira fase da notação mensural é hoje indicada como «franconiana» em honra do seu principal teórico, Franco de Colónia (século XIII), docente em Paris e autor de *Ars Cantus Mensurabilis* (c. 1280), o tratado que lança o novo sistema: são três os valores constitutivos, *longa*, *brevis* e *semibrevis*, a última entendida como subdivisão da *brevis* e, por isso, destituída de valor autónomo e da possibilidade de sustentar sozinha uma sílaba do texto poético entoado. Tais valores, figurados em notas singulares ou agrupados em *ligaturae*, combinam-se de modos diferentes para compor a medida de base representada pela *longa perfecta* (= 3 *breves*). Na verdade, a teoria de Franco não é totalmente original e inovadora, excetuando na parte relativa às *ligaturae*, que com ele perdem definitivamente o significado modal: por tudo o que diz respeito às figuras simples e às normas que regulam as suas relações, Franco recolhe e arruma as ideias dos teóricos que representam o estádio chamado pré-franconiano (entre

os quais estão Magister Lambertus e o Anónimo de St. Emmeram).

O motete (geralmente duplo, ou seja, dotado nas duas vozes superiores de dois textos diferentes) conhece nestes anos o seu maior sucesso e a sua rápida evolução para uma estrutura da frase mais complexa e articulada sobre a unidade da *brevis*, em vez da *longa*, favorecendo assim ritmos mais rápidos representados por grupos de *semibreves*; estes grupos superarão nos motetes de Pierre de la Croix (c. 1270-*ante*1347) as três unidades do sistema franconiano até chegar a sete.

***Hoquetus* e cânone**

Particularmente apreciada na *ars antiqua* é a técnica compositiva do *hoquetus*, que vê a alternância de sons e pausas em vozes diferentes de tal modo que, enquanto uma voz canta, a outra cala-se e vice-versa. O próprio Franco descreve no seu tratado esta técnica remetendo-a para o género do contraponto *truncatus*. Já reconhecível em algumas secções de motetes, *conductus*, *organa tripla* e *clausulae* de Notre-Dame, esta técnica dá origem a composições homónimas, músicas inteiramente concebidas em *hoquetus*, geralmente sem texto, logo de provável destinação instrumental, de que o exemplo mais famoso, citado pelo próprio Franco, é *In speculum longum*. Esta música é transmitida no interior de um grupo de sete em apêndice ao códice Bamberg, Staatsbibliothek, lit. 115, uma das principais coletâneas de motetes do século XIII tardio, juntamente com dois importantes manuscritos, um conservado em Montpellier (Bibliothèque Interuniversitaire, Secção de Medicina, H. 196) e o outro em Burgos (Monasterio de Santa María la Real de Huelgas, códice «Las Huelgas»).

Entre os procedimentos mais complicados de contraponto inclui-se, a par do *hoquetus*, o cânone, ou seja, uma escrita polifónica em imitação, em que as várias vozes propõem em sucessão uma mesma sequência melódica. O exemplo mais antigo de cânone que sobreviveu é a composição inglesa anónima a seis vozes *Sumer is icumen in* (século XIII).

V. também: *A nova musica. Monódia sacra não litúrgica e monódia profana*, p. 852;

A ars nova francesa e Guillaume de Machaut, p. 860;

O século XIV italiano e Francesco Landini, p. 867.

A ARS NOVA FRANCESA
E GUILLAUME DE MACHAUT

Um novo sistema de notação, teorizado e aperfeiçoado em Paris no primeiro vinténio do século XIV, revolucionou o estilo musical de toda a França. A vida musical está ativa no seio das cortes dos grandes príncipes europeus, que graças ao seu mecenato tornam possível a atividade de grandes compositores, o primeiro dos quais é Guillaume de Machaut.

Philippe de Vitry e Roman de Fauvel

O termo *ars nova* tem origem no tratado homónimo (que remonta a cerca de 1322) atribuído a Philippe de Vitry (1291-1361), e designa o novo estilo que marca a produção musical do século XIV em França.

Nascido em Champagne, Philippe de Vitry é apreciado pelos contemporâneos, entre os quais Francesco Petrarca (1304-1374), a quem está ligado por amizade e estima recíproca, por ser um compositor supremo e um grande poeta. Por outro lado, é uma personagem politicamente ativa: nomeado secretário de Carlos IV, o Belo (1294-1328, rei desde 1322), entra no Parlamento e assume o cargo de *maître de requêtes*. Desempenha funções diplomáticas para o rei de França e para a corte papal de Clemente VI (1291-1352, papa desde 1342), em Avinhão.

Em 1351 é nomeado bispo de Meaux e, em 1357, torna-se um dos nove reformadores dos Estados Gerais. Infelizmente, apesar da grande fama de que gozou, poucas obras chegaram aos nossos dias; entre elas, alguns motetes que lhe são atribuídos e presentes em *Roman de Fauvel*.

Roman de Fauvel é um poema satírico em dois livros, escrito entre 1310 e cerca de 1314. Mais de 3000 versos de crítica política feroz, compostos por um alto funcionário da chancelaria real, Gervais du Bus (século XIV), contra os excessos e os abusos de poder de Filipe IV, o Belo (1268-1314, rei desde 1285), rei de França, e do seu conselheiro Enguerrand de Marigny (c. 1260-1315), sem poupar o papado de Clemente V (1260-1314, papa desde 1305), «responsável» pelo longo cativeiro de Avinhão. O nome do protagonista, o animal *Fauvel* (meio cavalo, meio burro, inspirado em *Renart*, a raposa de *Roman de Renart*), é um acrónimo dos vícios da época: *flaterie* (adulação); *avarice* (avareza); *vilenie* (vilania); *variété* (inconstância); *envie* (inveja); *lascheté* (cobardia). Do casamento de *Fauvel* com Vã Glória nasce uma estirpe que povoará a França e o mundo inteiro, corrompendo-o irreparavelmente.

Este texto deve ter gozado de uma enorme popularidade, dado que atualmente ainda se conservam 12 manuscritos. Entre eles, o códice de Paris, Bibliothèque Nationale de France, fr. 146, é o mais interessante do ponto de vista musical, dado que, além de possuir magníficas iluminuras, apresenta 169 elementos musicais, entre os quais 34 motetes de orientação estilística diferente, uma espécie de antologia que ilustra todos os estádios do desenvolvimento desta forma musical: dos motetes ao estilo da «escola» de Notre-Dame, passando pelos motetes da *ars antiqua*, em notação franconiana, até chegar aos motetes isorrítmicos de Philippe de Vitry.

O motete isorrítmico

A forma do motete politextual, já no auge no século XIII, é aperfeiçoada e levada a picos de virtuosismo compositivo durante o século XIV. Philippe de Vitry utiliza nos motetes presentes em *Roman de Fauvel*, como, por exemplo, *Garrit Gallus-In nova fert-Neuma*, a técnica da isorritmia.

Isorritmia significa literalmente repetição regular de um segmento rítmico. É aplicada sobretudo à voz de *tenor* do motete, que é subdividida num certo número de episódios que repetem o segmento rítmico de base (*talea*). Também a melodia preexistente (*color*) pode ser proposta mais vezes numa sequência isorrítmica.

Habitualmente, a *talea* consiste num segmento bastante breve, logo, que contém muito menos notas em relação à melodia preexistente: deste modo, criam-se repetições do *color* com ritmos diferentes, porque de cada vez que é proposta a *talea* estará em correspondência com uma nota diferente da melodia. A isorritmia também pode ser estendida às outras vozes do motete. A este propósito convém recordar que, no início do século XIV, a maioria dos motetes é a três vozes: duas vozes superiores que cantam dois textos diferentes (geralmente em latim, mas também em francês) e um *tenor* sem texto, provavelmente instrumental. No decorrer do século, o motete atinge uma forma clássica a quatro vozes, em que a quarta voz, também provavelmente instrumental, tem a mesma tessitura do *tenor*, sendo denominada *contratenor*. Assim, cria-se uma espécie de estratificação entre dois pares de vozes semelhantes, ambas sujeitas à isorritmia das criações mais virtuosas.

No final do século, o êxito do motete começa lentamente a declinar: se virmos, por exemplo, o manuscrito Chantilly 564 (fonte principal da música francesa da segunda metade do século XIV e do início do século XV), notamos que contém 13 motetos contra 89 *chansons*. No início do século XV, o motete é

utilizado nas ocasiões importantes (casamentos, festas e acontecimentos políticos e religiosos), mas o gosto da época preferirá o género mais fácil e imediato da *chanson* ou do *rondeau*. Apesar de tudo, a técnica da isorritmia estende-se rapidamente a outros géneros, como a *ballade*, mas é também utilizada no repertório sacro: veremos que Guillaume de Machaut se serve da isorritmia em algumas partes da *Missa de Notre-Dame*.

A polémica sobre a *ars nova*

A importância de *Roman de Fauvel* reside também no facto de os motetes atribuídos a Philippe de Vitry, e contidos em *Roman*, serem redigidos tendo em consideração alguns elementos inovadores no campo da notação musical, teorizados no tratado do próprio Philippe de Vitry e nas obras teóricas de Johannes de Muris (c. 1290-c. 1351). Nascido cerca de 1290, em Lisieux, Johannes de Muris estuda em Paris e obtém o título de *magister artium*, em 1321. É o representante típico da *intelligentia* parisiense, em contacto com Philippe de Vitry, mas também com Jean Buridan (c. 1290-c. 1358) e Nicolau de Oresme (1323-1382). Matemático e astrónomo, além de teórico da música, publica vários tratados de importância capital: *Ars Novae Musicae* ou *Notitia Artis Musicae* (1321), onde trata as questões relativas à notação musical do novo estilo; *Compendium Musicae Praticae* ou *Questiones super Partes Musice* (1322), concebido como um manual para o ensino universitário, onde são aprofundadas as temáticas do tratado precedente relativas à notação musical da *ars nova* e à nova concepção mensural típica do novo estilo; *Musica Speculativa Secundum Boethium* (1323), uma *summa* de teoria e filosofia da música; a Johannes de Muris são atribuídos dois tratados de contraponto, *Libellus Cantus Mensurabilis* e *Ars Contrapuncti*, de data incerta.

A questão do novo estilo musical do século XIV está intimamente ligada à notação musical. Já a partir dos motetes de Pierre de la Croix (ou Petrus de Cruce, c. 1270-*ante* 1374) tinha sido sentida a exigência de distinguir claramente, do ponto de vista da notação, valores de duração das notas mais breves, não incluídos no sistema franconiano. Com a *ars nova* são criados sinais musicais correspondentes a sons de uma duração mais breve (mínimas e semimínimas), estendendo a estes novos símbolos musicais as mesmas relações que na notação franconiana regulavam a *longa* e a *brevis*. A partir desse momento, com a adoção de valores mais breves, a breve, e já não a *longa*, torna-se a unidade de medida do tempo.

Mas a inovação mais revolucionária é a introdução da divisão binária, que

chega a ter a mesma importância da divisão ternária. De facto, o sistema franconiano assentava numa hierarquia dos valores rítmicos baseada numa severa estrutura ternária (pelo evidente alcance simbólico): uma *maxima* continha três *longae*, uma *longa* continha três *breves*, e uma *brevis* três *semibreves*.

Com a *ars nova*, uma breve, consoante o contexto, tanto pode conter três semibreves (*tempus perfectum*) como duas (*tempus imperfectum*); passando aos valores mais pequenos, uma semibreve, sempre consoante o contexto, poderá conter três mínimas (*prolatio major*), ou duas (*prolatio minor*). Na prática, como defende Johannes de Muris no seu tratado *Ars Novae Musicae*, a partir deste momento, o sinal gráfico que designa uma nota já não é a essência do próprio som: o elo que une a nota ao som é convencional. O que define a perfeição ou a imperfeição de um som é o contexto rítmico, e já não o sinal gráfico isolado.

Esta novidade irá levantar grandes polémicas entre inovadores e conservadores. Entre estes, figura o grande teórico Jacques de Liège (c. 1260-c. 1330). Estuda teologia em Paris e é identificado como um mestre de textos sagrados, cónego de Liège. Extraímos o seu nome do acróstico dos *incipit* dos livros que compõem o seu imenso tratado *Speculum Musicae*, a maior *summa* de teoria da música, com um vasta secção dedicada à polifonia da *ars antiqua* até ao final do século XIII. O teórico lamenta o abandono progressivo da dimensão «especulativa» da música a favor de uma dimensão exclusivamente «prática»: confirma que a música está intimamente ligada a Deus e é parte da Criação, como o antigo estilo de Franco (século XIII) bem evidenciava. O ataque à «imperfeição» da notação, ao uso de valores mais breves, à crescente «subtileza» e dificuldade das novas músicas é decidido e não poderia ser mais explícito.

A polémica sobre a notação da *ars nova* é de importância tão capital, que até se considera que João XXII (1249-1334, papa desde 1316) tenha participado nela, enfileirando-se decisivamente ao lado dos conservadores: os estudiosos consideram que apoiava os defensores da *ars antiqua* pela publicação da bula *Docta Sanctorum*, em 1324, mas a discussão sobre a natureza e a finalidade desta coletânea é hoje alargada. O papa dirige uma crítica severa à perda de inteligibilidade do texto sacro cantado segundo a *praxis* «moderna»: o diferente cômputo do tempo, o uso de notas rápidas, a técnica do motete de sobreposição de outros textos ao *tenor* litúrgico e o uso do *hoquetus* desviam o ouvinte da pureza de uma linha melódica com a função de propagação da mensagem

divina. Assim, é severamente proibido o uso da polifonia segundo os ditames do novo estilo durante os ofícios divinos.

Porquê este encarniçamento da autoridade eclesiástica sobre uma questão de ordem musical? É evidente que a teoria da *ars nova* toca alguns nós filosóficos e teológicos capitais. A reflexão sobre o papel da música no ofício é simultaneamente uma reflexão sobre o lugar que a música ocupa na Criação. Como notou o musicólogo Olivier Cullin, com os tratados de Philippe de Vitry e de Johannes Muris, a música passa de *ancilla theologie* a *ars*: torna-se uma ciência ligada à dimensão física da vida humana, *delectabilis in intellectu, amabilis in auditu*. A partir deste momento, o uso litúrgico da música, virado para a glória de Deus, torna-se uma das funções da música, mas não a função que a define ontologicamente. Esta libertação da música da teologia é expressa muito subtilmente graças às implicações da nova notação: as notas escritas tornam-se sinais desprovidos de significado teológico, que o compositor pode manejar e combinar a seu bel-prazer: por outras palavras, dizendo como Johannes de Muris, que por sua vez se apoia em *Metafísica*, de Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.): «*Experientiam circa res sensibiles artem facere manifestum.*» (É claro que a experiência relativa às coisas sensíveis cria arte). Os sons sensíveis estão na categoria dos seres singulares, ou reais, enquanto os sinais gráficos que os designam, isto é, os símbolos das notas e das pausas, exprimem parâmetros de duração atribuídos na base da escolha do compositor. O parentesco com o pensamento de Guilherme de Ockham (c. 1280-c. 1349) foi evidenciado por alguns estudiosos, sobretudo em relação à noção de tempo, sobre o qual Johannes se debruça na sua investigação sobre o tempo musical.

As primeiras formas de mecenato musical

O novo estilo, ao afinar pouco a pouco os seus parâmetros, em particular os rítmicos, chega a soluções muito ousadas de virtuosismo sofisticado: esta fase terminal da *ars nova* toma o nome de *ars subtilior* e cobre o último terço do século. Difundida pela Universidade de Paris em toda a Europa, a produção da *ars nova*, e essencialmente a produção profana da *ars subtilior*, floresce graças a compositores que – como Baude Cordier, Senleches, Solage, Grimace, Antonello da Caserta, Matteo da Perugia – gozam do apreço e beneficiam do mecenato dos senhores das grandes cortes europeias: o duque João de Berry (1340-1416), o conde Gastão Febus de Foiz (1331-1391), Pedro IV de Aragão (1319-1387, rei desde 1336), o rei de Chipre Pedro I de Lusignan (c. 1328-1369, rei desde 1356), mas sobretudo Clemente VI (1291-1352, papa desde

1342). O seu pontificado representa o culminar do «cativeiro de Avinhão»: o papa legitima a sua autoridade convidando para a corte pontifícia artistas que o representam e o celebram. Será precisamente Clemente VI que nomeia Philippe de Vitry bispo de Meaux. Graças ao mecenato dos poderosos senhores europeus é sancionada uma fortíssima ligação entre os músicos e os seus mecenas, na ótica da música entendida como expressão da legitimação do poder, que perdurará também nos séculos seguintes. Nem Guillaume de Machaut, o maior poeta e músico da época, se subtrai a esta nova condição.

Os principais géneros poético-musicais

A produção da *ars nova* distingue-se pela variedade de géneros musicais, que se põem ao lado do motete isorrítmico, a que já nos referimos acima. A *ballade*, uma das formas mais em voga no século XIV, abandona a sua função original lírico-coreográfica e é exclusivamente destinada ao canto. É composta por três estrofes seguidas por um refrão que apresenta o mesmo comprimento e a mesma rima do último verso da estrofe. Guillaume de Machaut chega também a compor *ballades* a quatro vozes, recorrendo a todas as técnicas próprias do novo estilo da *ars nova*. A *ballade* torna-se depois o género predileto dos compositores da *ars subtilior*.

Se a *ballade*, pela sua estrutura tripartida, veicula um pensamento especulativo de grande alcance, caracterizado por impulsos de grande intensidade lírica, o *rondeau* mantém a sua fisionomia dançante, circular, sobre um esquema fixo facilmente memorizável e musicalmente bastante repetitivo. Machaut é também neste caso um prolífico compositor de *rondeaux*, principalmente a três vozes, descritos musicalmente com grande inventiva e variedade de tons.

Também o *virelai* perde a sua função lírico-narrativa primitiva e, no século XIV, torna-se uma forma exclusivamente cantada, de tom elegíaco. Como o *rondeau*, o *virelai* é caracterizado pela proposta constante de um refrão, mas a estrutura da estrofe e a sua organização rítmica fazem dele uma forma muito mais complicada. Machaut compôs apenas sete *virelais* sem música, mas na sua produção figuram 38 *chansons balladées*, que são realmente *virelais* musicados.

O *lai* é uma forma muito complexa e articulada, cujo comprimento pode chegar a 12 estrofes, cada uma com estruturas métricas e linhas melódicas diferentes. Exige uma sapiência compositiva e retórica fora do comum e, talvez por isso, os poetas e os músicos preferiram consolidar-se nas formas fechadas e

mais abordáveis, como, por exemplo, os *rondeaux*.

Guillaume de Machaut

Nasce cerca de 1300, em Machaut, uma vila da Champagne próxima de Reims. É investido na ordem religiosa e, em 1323, entra como secretário ao serviço da corte de João de Luxemburgo, rei da Boémia (1296-1346), acompanhando-o durante as suas inúmeras viagens e campanhas na Lituânia, Polónia e Silésia. Mais tarde, em 1335, graças ao apoio do seu protetor torna-se cônego em Reims e aí permanece durante um longo período, dedicando-se à criação das suas obras. Em 1346, o rei João perde a vida na batalha de Crécy.

Começa assim uma nova fase para o compositor que, tendo sobrevivido à peste negra que devasta a Europa em 1348, entra ao serviço de príncipes e nobres, entre os quais Carlos II, rei de Navarra (1331-1387), João duque de Berry e Carlos da Normandia (1338-1380), coroado rei de França sob o nome de Carlos V, em 1364. O músico passa os últimos anos da sua vida em Reims, onde morre em 1377.

Machaut deixa uma produção poético-musical imponente, que nos foi transmitida por cinco manuscritos principais, o mais antigo dos quais remonta a cerca de 1350, enquanto o manuscrito mais completo e fiável (Paris, Biblioteca Nacional de França, fr. 1584) remontaria a cerca de 1370: este é um dado de excecional importância porquanto não só o compositor está vivo durante a compilação dos manuscritos, como ele próprio supervisiona e cuida a edição das suas obras, estabelecendo a ordem e a forma em que entende confiá-las à posteridade.

A edição original das obras de Machaut abre com *Dits*: composições poéticas de argumento predominantemente encomiástico, entre os quais se menciona *Remède de Fortune* (1341), que contém algumas inserções musicais. Obra-prima do género é *Voir Dit* (1364), o primeiro romance epistolar da literatura francesa. Nele é narrado o amor senil do poeta por uma jovem dama, Péronne d'Armentières; e também neste caso estão incluídas algumas composições líricas musicadas.

Poeta e músico, Machaut pode ser considerado em muitos aspetos como o último dos troveiros, mas ao mesmo tempo, paradoxalmente, é o primeiro dos poetas modernos a sancionar o divórcio entre música e poesia.

Esta contradição está inscrita na sua própria obra. A sua produção lírica pura, sem música, foi reagrupada nos manuscritos numa secção intitulada *La louange des dames*: cerca de 200 *ballades*, 60 *rondeaux*, sete *virelais* e sete *chants*

royaux.

Seguem-se as composições musicadas: 22 *lais*, cerca de 40 *ballades*, cerca de 30 *virelais* e 19 *rondeaux*. Os temas destas líricas são extraídos da tradição de amor cortês, em que a submissão do amante à dama é o axioma predominante. No entanto, o facto de a maior parte da produção de Machaut não ter música e ser muito diferente da secção, mais reduzida, dos textos musicados, deixa pressagiar uma autonomia crescente da poesia em relação à música, que se tornará um dado adquirido nos poetas das gerações seguintes. Já no tratado, *Art de Dictier*, do poeta (sobrinho e discípulo de Machaut) Eustache Deschamps (1346-c. 1406) se afirma que a poesia deve ser considerada como uma «música natural».

Machaut compõe também 23 motetes a três e quatro vozes, cujos textos são muitas vezes inteiramente em francês. A utilização das técnicas ligadas ao motete, como a isorritmia ou o *hoquetus*, não é só apanágio do motete, mas é utilizado pelo compositor para a sua obra-prima, a *Missa de Notre-Dame*.

A Missa polifónica: a *Missa de Notre-Dame*, de Guillaume de Machaut

Obra excecional em muitos aspetos, trata-se da primeira missa a quatro vozes que nos chegou na sua totalidade, e concebida como uma unidade compositiva. A maior parte das peças polifónicas da missa do século XIV que chegaram até nós é independente e, salvo raríssimos casos, não parece ter sido concebida com o fim de uma realização completa como era habitual em polifonia. Isso é visível nos manuscritos que compõem este *corpus*, como o códice de Apt e o códice de Ivrea: as músicas são classificadas em diferentes secções de *Kyrie*, *Gloria*, *Credo*, etc. Há algumas exceções, como a *Missa de Tournai* a três vozes, um pouco anterior à missa de Machaut, mas anónima, e provavelmente compósita, porquanto o estilo arcaico de algumas partes levaria a pensar mais numa colagem de secções de épocas diferentes do que numa conceção unitária.

No passado, considerava-se que a *Missa de Notre-Dame* tivesse sido composta para a coroação do rei Carlos V, em Reims, no dia 19 de maio de 1364. Mas, muito provavelmente, trata-se de uma missa votiva: os musicólogos demonstraram que as secções da missa foram construídas sobre cantos litúrgicos associados ao culto mariano, daí a denominação de *Notre-Dame*. Machaut mostra uma predileção particular por este culto também na produção secular.

Basta pensar no motete 23 (contemporâneo da missa) escrito para a Virgem, ou no *Lai de Nostre Dame*. Também o *senhal Toute Belle*, com que Machaut

designa a dama de que se enamorou em *Voir Dit*, não é senão um decalque do latim *tota pulchra*, epíteto mariano por excelência. Mas há mais: a missa teria sido composta por Machaut para memória futura de si mesmo e do irmão Jean de Machaut. Demonstra-o um epitáfio, hoje perdido, em que o músico prescreve que todos os sábados seja cantada uma missa na catedral de Notre-Dame de Reims em honra dos dois irmãos, num altar lateral onde parece ter havido uma imagem da Virgem muito venerada. Assim, a missa é uma espécie de testamento musical, cuja datação seria posterior a 1360, no período de plena maturidade da atividade do compositor.

Embora fruto de uma conceção unitária, o estilo musical da *Missa de Notre-Dame* muda consoante as secções. Para o *Kyrie*, o *Sanctus* e o *Agnus*, Machaut utiliza uma escrita muito semelhante à do motete isorrítmico. Como assinalou Richard Hoppin, estas secções poderiam ser consideradas verdadeiros motetes se o texto não fosse idêntico em todas as vozes. A escrita do *Gloria* e do *Credo* é, em comparação, muito mais linear, com um estilo silábico que recorda o *conductus*. Sobretudo para o *Credo*, Machaut demonstra conhecer muito de perto o *Credo* da *Missa de Tournai*, dado que algumas passagens são claramente inspirados nele.

Tanto o *Gloria* como o *Credo* terminam com um *Ámen* isorrítmico; o *Ámen* do *Credo* é precisamente pan-isorrítmico, ou seja, as quatro vozes são isorrítmicas, como nos motetes mais complexos do compositor.

Ignoramos durante quantos anos esta obra-prima continuou a ser cantada em Notre-Dame de Reims pelos dois irmãos: segundo algumas fontes, a missa de Machaut teria sido executada todos os sábados pelo menos até 1411. A importância desta obra está no facto de prefigurar duas tipologias de missa que terão o seu desenvolvimento ao longo do século xv: a missa mariana e a missa de *requiem*. Como indicou Anne Walters Robertson, na missa de Machaut parece que, pela primeira vez na história da música, um compositor toma plena consciência de que, após a sua morte, a sua obra sobreviverá ainda durante longo tempo.

V. também: *A lírica na Europa*, p. 611;

A nova musica, Monódia sacra não litúrgica e monódia profana, p. 852;

A ars antiqua, p. 856; *O século XIV italiano e Francesco Landini*, p. 867.

O SÉCULO XIV ITALIANO E FRANCESCO LANDINI

A Itália, como a França, conhece no início do século XIV um florescimento musical extraordinário: ars nova italiana, o século XIV musical italiano, são expressões com que a historiografia moderna designa a atividade criativa dos polifonistas italianos compreendida entre a data de elaboração de Pomerium (1318), tratado teórico de Marchetto de Pádua sobre o novo sistema de escrita musical, e a segunda década do século XV, quando a ars nova italiana esgota os seus pressupostos.

Os locais e os protagonistas

A *ars nova italiana* caracteriza-se desde o princípio como fenómeno elitista e apanágio exclusivo de um círculo restrito de doutos, na maioria eclesiásticos, e geralmente organistas de igreja. As cortes senhoriais da Itália setentrional, já afeitas à arte dos trovadores, são locais privilegiados de cultura e difusão da «nova arte» musical: a corte dos Visconti (depois dos Sforza) em Milão e Pavia, a corte dos Scala (depois dos Carrara) em Verona e Pádua. Além das cortes setentrionais – deixando de parte a corte meridional de Roberto de Anjou (1278-1343, rei desde 1309), da qual só podemos levantar a hipótese de uma atividade florescente graças a fontes secundárias –, é em Florença, na segunda metade do século XIV, que a *ars nova* conhece o seu florescimento máximo e onde são compilados os códices mais importantes que transmitem o repertório. É costume distinguir, como Leonard Ellinwood propôs nos anos 60 do século XX, os polifonistas em «três gerações». A primeira geração desenvolve os géneros do madrigal e da *caccia* e inclui entre os seus representantes Maestro Piero (c. 1300-c. 1350), Giovanni da Cascia (fl. 1340-1350), Jacopo da Bologna (fl. 1340-1360), Vincenzo da Rimini (fl. meados do século XIV). A segunda geração coincide com a afirmação da balada polifónica e os seus maiores expoentes são florentinos: Gherardello (c. 1325-c. 1364), Lorenzo Masini (?-1372), Donato da Cascia (fl. segunda metade do século XIV), Francesco Landini (c. 1335-1397), aos quais se junta também Bartolino da Padova (c. 1365-c. 1405). A terceira geração retoma técnicas e géneros da primeira geração, mas a utilização de sonoridades suaves e de cromatismos são o prelúdio da sensibilidade própria da época musical seguinte. A ela pertencem Grazioso da Padova (fl. final do século XIV), Antonello da Caserta (fl. 1390-1410), Johannes Ciconia (1340-1411), Antonio Zacara da Teramo (?-c. 1413), Andrea de Florença (?-1415), Paolo Tenorista (c. 1355-1436), Giovanni

Mazzuoli (c. 1360-1426).

Os testemunhos musicais e as fontes secundárias

O repertório da *ars nova* transmitido pelos códices é de cerca de 600 composições que entoam sobretudo textos de conteúdo profano e em língua vulgar. Uma boa parte está conservada em antologias retrospectivas compiladas entre o final do século XIV e o início do século XV, a maioria em Florença. O códice mais famoso pertence a Antonio Squarcialupi (1416-1480) e foi compilado cerca dos anos 20 do século XIV, as músicas encontram-se agrupadas por compositor e os compositores apresentados por ordem cronológica. Este códice testemunha emblematicamente o sentido de história e a consciência de que os compositores pertencentes à última geração tinham o seu próprio valor. O testemunho mais antigo de música polifónica profana da *ars nova* é o Rossiano 215, compilado antes de 1360.

O historiador Filippo Villani (1325- c. 1405), em *Liber de Originae Civitatis Florentiae*, traça uma visão sintética dos modos e dos locais onde a música participa na vida de uma corte senhorial. Villani escreve que muitos florentinos poderiam ser recordados pela sua qualidade, mas poucos deixaram as suas composições escritas. De facto, a música que chegou até nós graças aos manuscritos, mais ou menos preciosos, restitui-nos o esforço criativo dos músicos que, através da formalização do pensamento musical imposta pela escrita, codificaram o madrigal, a balada e a *caccia* como formas de arte. Na versão latina do seu *Liber*, Villani conta também que na corte de Mastino II della Scala (1308-1351), senhor de Verona, dois músicos, ambos de fora, competiam pelos prémios em dinheiro oferecidos pelo senhor de Scala: Giovanni da Cascia e Jacopo da Bologna. Um vestígio destas «disputas singulares», que deviam ocorrer também noutras cortes, é reconhecível na presença dos mesmos termos particulares, ou das mesmas alusões a personagens femininas. Por exemplo, entre os madrigais de Giovanni, de Jacopo e do mais antigo Piero, existem quatro que têm em comum tanto o uso do termo «perlato» (na língua vulgar designa as «bagas polidas do lóvão-bastardo»), como a referência a uma mulher de nome Anna.

Francesco Landini

Francesco Landini é o compositor mais representativo do século XIV italiano. Como afirma Nino Pirrotta: «Landini, o mais famoso dos polifonistas italianos, mais decididamente do que os seus predecessores, faz da música uma

profissão.» O seu nome é citado em muitos documentos da época que testemunham os seus dotes brilhantes não só no campo musical, em que é excelente como compositor e organista, mas também no da filosofia e da astrologia. Landini, segundo Filippo Villani, recebe em Veneza a coroa pela sua mestria no órgão por Pedro I Lusignan (c. 1328-1369, rei do Chipre desde 1359), que estava de visita à cidade lagunar em setembro de 1368. Excluindo este episódio, a atividade de Landini desenvolve-se em Florença, onde está documentada a sua profissão de organista na igreja de São Lourenço. A sua obra, a mais notável entre os polifonistas italianos do século XIV, é transmitida quase inteiramente pelo códice Squarcialupi. Como Alessandra Fiori indicou no seu livro sobre este compositor, a arte do «cego dos órgãos» manifesta-se «na nitidez da escrita, na controladíssima natureza do discurso musical, no equilíbrio perfeito dos sons entre si e destes com a palavra».

A teoria musical. O contexto europeu

No final do século XIII, assiste-se no domínio musical a uma mudança radical de perspectiva no que diz respeito à relação entre acontecimento sonoro e escrito, graças à obra de Franco de Colónia (meados do século XIII): a notação musical auxilia a memória na reconstituição de melodias previamente interiorizadas, lança as bases para um códice autónomo e suficientemente preciso para registar no papel um projeto compositivo articulado e tornar possível a sua reprodução. As elites cultas de toda a Europa aprendem o novo sistema de escrita musical e desenvolvem, cada uma à sua maneira, as suas potencialidades até ao momento em que, no início do século XIV, as diferenças do sistema de partida se tornam tão numerosas, que tornam oportuna uma nova formulação. As diferenças são determinadas tanto diacronicamente com o sistema formulado por Franco como sincronicamente com os resultados do desenvolvimento que o mesmo sistema franconiano gerou nas diferentes comunidades territoriais. Essas diversidades persistem, embora sejam numerosos os intercâmbios entre as comunidades culturais, pelo menos durante um século. Assim, se em Paris a tarefa de ensinar os cantores especialistas na «via moderna» de escrever música é assumida por Johannes de Muris (c. 1290-c. 1351), com *Notitia Artis Musicae* (1321), e pelo ensino de Philippe de Vitry (1291-1361), em Itália será Marchetto de Pádua (c. 1274-c. 1319) a explicar e a motivar «cientificamente», em *Pomerium* (1318-1319), o uso de uma nova notação, como em Inglaterra fará John Torkesey com *Declaratio Trianguli et Scuti* (1330). Estes teóricos estão conscientes de serem devedores de Franco,

mas também cientes de serem portadores de uma arte nova (*ars nova*).

O teórico da *ars nova* italiana: Marchetto de Pádua

Por aquilo que se pode colocar como hipótese na base dos poucos documentos à nossa disposição, Marchetto, filho de um alfaiate de Pádua, aprende a gramática e sobretudo a música na catedral da cidade, onde está testemunhada uma importante e bem estruturada atividade musical. No seio da catedral, torna-se maestro do coro (1305-1307), cargo que lhe permite, muito provavelmente, ser escolhido (1316) como candidato para concorrer ao prestigioso e remunerado cargo de *magister scholarum* na escola capitular de Cividale del Friuli, mas que depois não lhe é suficiente para vencer os fortes apoios de que goza o seu antagonista, obrigando-o, em junho de 1317, a renunciar aos seus direitos. Marchetto não perde o ânimo e, em maio de 1318, sabemos que está ativo em Nápoles na capela de Roberto de Anjou e prestes a partir, no séquito da corte, a caminho de Avinhão: provavelmente é precisamente nesse ano e naquele ambiente internacional tão rico de estímulos que Marchetto começa a escrever *Pomerium*, como demonstrou recentemente Carla Vivarelli. Marchetto é também compositor, ainda que, além de três composições verosimilmente preparadas para os ofícios dramáticos da catedral de Pádua (*Iste formosus*, *Quare sic aspicitis*, *Quis est iste*), nos tenha chegado apenas um motete, *Ave Regina caelorum/ Mater innocencie/ Ite missa est* (*Joseph*), que lhe é atribuído com certeza pela presença da sua assinatura (*Marcum Paduanum*) no acróstico do texto poético entoado pela voz mais grave. A datação é incerta: há quem sugira a ocasião da inauguração da capela dos Scrovegni (1305), e quem proponha uma data posterior pelo menos a 1310, também na base de considerações estilísticas: a presença de um modo novo de concatenar os acordes gerados pelo encontro das várias vozes, a escolha de um «espaço sonoro» geralmente ampliado para lá da oitava e a emancipação das consonâncias imperfeitas, que conferem suavidade e fluidez à amálgama sonora.

O *Pomerium* e o *Lucidarium*

Quanto a Itália, é a Marchetto de Pádua que se reconhece o mérito de ter sido o primeiro a ordenar mais pormenorizadamente as regras que os cantores mais experimentados e os mestres atualizados usavam para compor nova música. Na base do sistema está a unidade de medida do tempo musical, que pode ser dividida em três (tempo perfeito), ou em dois (tempo imperfeito), e que é

pensada como o inteiro mais pequeno dentro do qual tomam forma, com a fisionomia rítmica típica de cada uma, as novas subdivisões do tempo, também chamadas *divisiones*. A importância deste princípio-base é posta em evidência pelo facto de a delimitar cada unidade, ou seja, cada inteiro, ser colocado o *pontellus*, isto é, um ponto, que tem uma função semelhante à barra moderna de divisão de compasso. Por outras palavras, é definida uma pulsação para o tempo perfeito e uma para o tempo imperfeito no seio das quais se podem ter, para o tempo perfeito, de três a 12 sons – ou as *divisiones* ternária, senária perfeita, nonária e duodenária –, enquanto, para o tempo imperfeito, de dois a oito sons – a constituir as chamadas *divisiones* quaternária, senária imperfeita, octonária. Assim, a unidade de medida é a mais pequena «unidade de sentido» em música, para a qual o tempo se diz musical. Esta abordagem profundamente enraizada na experiência emerge também em *Lucidarium*, a obra em que Marchetto trata do cantochão, quando o teórico explica como devem ser ordenados os modos chamados gregorianos e de que maneira concorrem para definir uma determinada linha de canto e nela são reconhecíveis.

***Ars nova* italiana e francesa: um confronto**

As duas tradições da *ars nova*, a italiana e a francesa, têm em comum a consciência da novidade de que são portadoras, bem como da emergência de uma nova estética reconhecível na mesma busca – no entanto, como se disse, segundo modalidades ligadas às tradições autóctones – do prazer auditivo através de sonoridades que adotam com maior frequência intervalos imperfeitos (terceiras e sextas) e alterações cromáticas. A *ars nova* italiana distingue-se pelo delineamento diferente da reflexão sobre a unidade de medida do tempo musical, pela predileção de ritmos simples – de tal maneira que denominam os ritmos compostos «à francesa» – e por uma notação mais intuitiva e imediata em relação às tendências analíticas do que a francesa. A *ars nova* italiana não desenvolve estruturas compositivas muito complexas, caras aos franceses, como o motete isorrítmico (que só é acolhido em Itália no final do século), mas prefere, também nos motetes, a nitidez dos contornos e o impulso melódico da linha do *cantus*, e também, como evidenciou eficazmente Nino Pirrotta, a estruturação dos materiais musicais «destinada a solicitar e conduzir o instinto musical natural do ouvinte, mais do que o seu intelecto».

O madrigal

Os estudiosos interrogaram-se repetidamente sobre a origem do madrigal

avanzando hipóteses muito diversas: a forma do madrigal, segundo Guido Capovilla, teria surgido «na sequência da necessidade de dispor de uma estrutura estrófica mais concisa e linear do que o soneto e as baladas». Ao contrário, Enrico Paganuzzi, num ensaio de 1976 sobre o século XIV musical da região de Véneto, afirma que os primeiros madrigais deviam ser «grosseiros e satíricos cantos de núpcias». O termo, segundo Bruno Mogliorini, poderia derivar do adjetivo véneto *madrigal*, que significa «alla buona», «ingénuo e natural». Mas o madrigal parece totalmente alheio ao âmbito popular a que os teóricos pretenderam ligá-lo, dado que esteve estreitamente ligado às inovações musicais da *ars nova* e o público «culto», o das cortes, a que se dirigiu, parece ter pouco que ver com uma origem «grosseira» e com o «*ridium inordinatum concinium*», que lhe foi atribuído (c. 1313) por Francesco da Barberino (1264-1348).

O madrigal é uma forma poética que nasce expressamente para ser musicada. Em *Tractato de li Rithmi Volgari* (1381-1387), que compendia *Summa Artis Rithmici Vulgaris Dictaminis* (1332), de Antonio da Tempo (?-c. 1339), Gidino di Sommacampagna (século XIII) explica que o madrigal é composto por vários tercetos (de dois a cinco) seguidos, mas nem sempre, por um dístico de rima cruzada com função de refrão (são raros os refrãos monósticos); o verso utilizado é hendecassilabo, eventualmente associado ao septenário. Capovilla identificou no repertório da *ars nova*, que compreende perto de 190 madrigais, cerca de 64 esquemas diferentes para a organização das rimas, dois dos quais mais recorrentes: ABB CDD EE e ABA CDC EE. As temáticas dominantes são o amor narrado por «pastores enamorados» (*Tractato* V, 3), geralmente com um ambiente bucólico e um andamento narrativo, e o amor proposto segundo «os modernos», com palavras «mais subtis e mais graciosas» (*ibidem*), «motivação de cariz mundano-elegante das conotações feudalizantes originais e cavalheirescas da linguagem amorosa convencional».

O anónimo *Voces Applicatae Verbis* descreve o madrigal como uma composição polifónica. Gidino recomenda no *Tractato* que seja cantado «por três cantores, ou pelo menos por dois cantores» (*Tractato* V, 5). Só Antonio da Tempo parece aludir a madrigais monódicos (*Summa* LI, 21-25), mas nenhum madrigal monódico é testemunhado, a grande maioria é a duas vozes, apenas um número exíguo é a três. Nos madrigais a duas vozes a parte mais baixa chamada *tenor* é constituída principalmente por notas de longa duração, enquanto a voz superior, *cantus*, se estende em amplas vocalizações (ou melismas) que alternam com secções em que a melodia marca as sílabas do

texto. Geralmente, os tercetos são cantados num tempo (*divisio*) diferente do refrão, que, não obstante o nome, é entoado uma única vez depois do último terceto. A música é constituída por duas secções: a secção A para a entoação das tercinas e a secção B para a entoação do refrão.

O madrigal é o género mais popular entre os primeiros polifonistas italianos do século XIV: de Piero conhecem-se apenas nove composições, cinco são madrigais, das 19 composições de Giovanni, 18 são madrigais, de Jacopo da Bologna (século XIV) contam-se 30 madrigais em 33 composições que chegaram até nós. Na produção de Lorenzo Masini, Donato e Gherardello, que pertencem à chamada segunda geração, os madrigais também prevalecem sobre as baladas, mas, por exemplo, o número de baladas compostas por Niccolò da Perugia é superior, mesmo em medida, ao dos madrigais (19 e 16), até que, a partir dos anos 60-70, a balada polifónica se impõe nas preferências dos compositores. No último período da *ars nova* italiana o madrigal volta a atrair a atenção dos polifonistas como forma musical propriamente italiana e sentida como «clássica» num momento em que prevalecem as influências da música francesa tanto nos géneros como na notação. Neste período, o madrigal acolhe novas temáticas: autobiográficas como em *Mostrommi amor*, de Landini, ou em *Deus deorum*, *Pluto*, de Zacara da Teramo; moralizantes como *Tu che l'opre altru vo' giudicare*, de Landini. No âmbito lombardo-véneto, os madrigais são usados sobretudo com uma função celebrativa (embora esta função permaneça própria dos motetes) como *Alba Colomba*, de Bartolino da Padova, para a entrada dos Visconti em Pádua, em 1388. Finalmente, merecem uma menção os madrigais politextuais, em que cada voz canta um texto diferente como, por exemplo, *Aquila altera, ferma in su la vetta/ Uccel di Dio insegna di giustizia/ Creatura gentil, animal degno*, de Jacopo da Bologna, e o madrigal *Musica son che mi dolgo piangendo/ Già furon dolcezze/ Ciascun vuoi narrar*, que surge na abertura da secção dedicada a Francesco Landini no códice Squarcialupi.

A balada

São numerosas as hipóteses sobre a origem da forma métrica da balada, e nenhuma liga de modo convincente esta estrutura métrica a formas preexistentes, não obstante as afinidades identificadas de vez em quando com o *zadjal* árabo-andaluz, com as *Cantigas de Santa Maria* portuguesas, com a *dansa* provençal, ou com o *virelai* francês. Por outro lado, é opinião partilhada que a caracterização morfológica é delineada durante o século XIII, graças aos sículo-toscanos e aos adeptos do estilo novo.

A balada é constituída por um refrão, ou «retoma», que é repetido no fim de cada estrofe (ou estância). Cada estância é composta por «pés» (ou mutações) idênticos em número de versos e rimas, e por uma «volta» que tem o mesmo comprimento e as mesmas rimas do refrão. As baladas mínimas e pequenas, isto é, as que têm como refrão respetivamente um septenário ou um hendecassílabo aparecem pela primeira vez no início do século XIV, precisamente no âmbito da poesia para música do século. Mas o esquema mais usado pelos polifonistas é o da balada média (refrão de três versos). A amálgama linguística é menos substancial e pitoresca do que a dos madrigais e das *cacce*. Quanto aos temas, Antonio da Tempo escreve que na balada é preferível o argumento amoroso, sendo todavia admitidos também «temas morais e notáveis».

No plano musical, a balada é composta por duas melodias: a melodia A para entoar o refrão, e a volta e a melodia B para a entoação do pé. Geralmente, os textos do segundo pé, da volta e eventualmente das três estâncias não são colocados abaixo da pauta musical, mas copiados no espaço livre da mesma folha, ou da adjacente, e constituem o chamado *residuum*. No pequeno tratado *Voces Applicatae Verbis*, o autor anónimo distingue as «ballade quia ballantur» dos «soni sive soneti», que são as baladas não destinadas à dança, de carácter lírico e com uma melodia muito articulada.

Os testemunhos manuscritos revelam que a balada, inicialmente monódica, só depois de 1360 adota de preferência o arranjo a duas ou três vozes. Além das baladas monódicas anónimas incluídas no Rossiano 215, conhecem-se as baladas entoadas pelos polifonistas da segunda geração como Gherardello (cinco), Lorenzo Masini (cinco) e Niccolò da Perugia (uma). A única balada polifónica conhecida composta antes de 1360 é *Nel mio parlar di questa donn'eterna*, de Jacopo da Bologna, mas a partir desta data a balada polifónica torna-se o género preferido dos polifonistas da segunda e terceira gerações (basta pensar que Landini compôs 141 baladas e 11 madrigais). Como o madrigal, também a balada pode ser politextual: *Perché di nove sdegno/ Perché tuo servo e soggetto mi teng/ Vendetta fa dovrei*, de Francesco Landini, e *Je suy navres tan fort/ Gnaff' a le guagnele*, balada politextual e plurilingue de Antonio Zacara da Teramo.

A caccia

A *caccia* é um género musical tipicamente italiano. Sobre a sua origem não existem hipóteses mais credíveis do que outras, mas os estudiosos concordam

que em diversas regiões da Europa devia existir uma tradição oral de música entoada com a técnica que depois se tornará típica da *caccia*: o cânone. O termo «*caccia*» não deriva, segundo Nino Pirrotta, do argumento, geralmente venatório, ou da forma métrica, mas mais do facto de existir uma imitação melódica rigorosa entre as diferentes vozes, ou uma voz que «*caccia*» a outra, segue-se a outra. Pirrotta afirma também que na *caccia* o cânone apresenta com eficácia realista «a descrição de uma cena passada ao ar livre, citando o denso diálogo, os gritos, os chamamentos de forma a aflorar o efeito de uma representação sonora, senão mesmo visual».

As *cacce* não têm tradição textual autónoma em relação à sua roupagem musical. Além disso, a total ausência de certificações nos tratados métricos da época e nos seguintes leva a supor que o género não foi entendido como literariamente autónomo. Os textos, concebidos propositadamente para a entoação musical, são compostos por septenários e hendecassílabos diversamente combinados e nesta opção métrica é satisfeita a pretensão eventual de literariedade. A característica formal fixa é a presença de um dístico de rima cruzada no fim de cada estrofe. Na *caccia*, o tema venatório é declinado de maneira diferente, junto de um bosque ou do mar, por vezes com alusões a temas eróticos (como no caso de *Con brachi assai*, de Giovanni, e de *Così pensoso*, de Landini). *Cacciando per gustar*, de Zacara da Teramo, propõe o tema venatório de cariz gastronómico.

A *caccia* prevê duas vozes superiores entre as quais é desenvolvido o cânone e um *tenor* que não intervém no jogo das imitações e que atua num registo mais grave em relação a elas desenvolvendo uma função de sustentação. A entoação do dístico final pode destacar-se do que o precede tanto pela extensão mais aguda da melodia como pela mudança de tempo.

São nove as *cacce* compostas antes de 1360 que chegaram até nós: duas de Piero, três de Giovanni, três de Jacopo da Bologna e uma anónima, *Segugi a corda*. São sete as *cacce* conhecidas atribuíveis aos polifonistas da segunda geração: uma de Lorenzo Masini, uma de Gherardello, duas de Vincenzo da Rimini, três de Niccolò da Perugia. Zacara da Teramo, único entre os compositores da última geração a considerar o género, compõe uma *caccia* que se destaca do ascendente clássico pela ausência do dístico final de rima cruzada. Como o madrigal, também a *caccia* desaparece no final do século XIV.

V. também: *A lírica em Itália*, p. 617;

Depois de Giotto: Florença, Rimini, Bolonha, Pádua, p. 800;

A nova musica. Monódia sacra não litúrgica e monódia profana, p. 852;

*A ars antiqua, p. 856; A ars nova francesa e Guillaume de Machaut, p. 860;
A música instrumental, p. 879.*

A MÚSICA PARA OS OLHOS: O CÓDICE CHANTILLY

de Carla Vivarelli

No virar do século XIV, a última fase de desenvolvimento da polifonia da ars nova caracteriza-se pela ousadia das experimentações operadas por compositores ativos nos maiores centros culturais a norte dos Alpes e nas cortes italianas mais atentas às vanguardas artísticas. As suas composições complexas são caracterizadas, na página escrita, por um recurso original a formas de notação inabituais e pela decoração da própria notação, e a sistemas, mais ou menos codificados, de indicar visualmente as modalidades de execução. As músicas são preparadas à moda «de cantar frances», e esta produção notável, conhecida hoje como ars subtilior, dá testemunho, graças também à tratadística da época, das aplicações potenciais de técnicas de aumento e diminuição dos valores temporais e de mudanças rítmicas obtidas aplicando as proporções numéricas mais variadas.

Dimensão sonora e dimensão visual da música

No texto poético de *La harpe de melodie*, a célebre *ballade* de Jacques de Senleches (meados do século XIV-1395) notada num manuscrito de Pavia de 1391 num sistema de linhas que representam as cordas de uma harpa, a própria *ballade* e o género de música do século XIV tardio a que ela pertence (hoje denominada *ars subtilior*) são definidos como uma harmonia para «ouvir, tocar e ver». Uma música, portanto, que encontra a sua expressão mais plena na complementaridade da dimensão sonora, como música executada, e da dimensão visual, como música escrita.

Sem dúvida, a opção de refletir o conteúdo do texto poético no aspeto gráfico dado à «partitura» representa a forma mais imediata e mais evidente de envolvimento sensorial da vista no domínio musical. A *ballade* de Senleches não constitui o único exemplo: de facto, podem mencionar-se as duas composições célebres de Baude Cordier (c. 1380-c. 1440) transmitidas no manuscrito Chantilly, Musée Condé, 564 (*olim* 1047). A primeira é o *rondeau-*

canone, *Tous par compas*, escrito em forma circular, como eco do texto poético que recita «eu sou todo composto a compasso». A segunda composição é o *rondeau* cordiforme, *Belle, Bonne, Sage*, que entoa um texto de amor. Além disso, podemos recordar ainda a *ballade* anónima, *En la maison Dedalus*, reproduzida em forma de labirinto como conclusão de um tratado de teoria transmitido no manuscrito Berkeley, University of California, Music Library, 744.

Mas o repertório de *ars subtilior*, para o qual remetem todos os trechos acima referidos, mostra outras tipologias de autorreferência como, por exemplo, as referências no texto poético ao uso de notação ou o recurso a didascálias, por vezes em forma de enigmas (*canones*), que explicam como deve ser executada a composição. Estas formas de autorreferência, que contribuem para esclarecer o significado do próprio trecho, não dizem apenas respeito ao texto poético: de facto, Anne Stone demonstrou recentemente que também as opções de notação concorrem muitas vezes para a interpretação correta da música, a ponto de o leitor medieval extrair do manuscrito muito mais informações do que poderia captar na condição de simples ouvinte.

***Ars subtilior*: difusão e apropriação de uma «moda francesa»**

Com o termo *ars subtilior* indica-se a corrente musical que, a partir de meados do século XIV, mas sobretudo nos séculos XIV e XV, irradia de múltiplos centros da França meridional e centro-setentrional e se propaga, ainda *in fieri*, para lá dos Pirenéus e dos Alpes. A par das cortes francesas (a pontifícia de Avinhão, mas também as cortes de Anjou e de Berry), um centro importante de difusão é a capital europeia da cultura medieval, Paris, com os seus *studia* universitários e monásticos. Entre os locais incumbidos de acolher, desenvolver e difundir as novas tendências musicais *subtiliores* incluem-se também as cortes ibéricas de Aragão, Navarra e Castela, a corte francesa de Lusignan em Chipre, a corte de Pavia dos Visconti, as cortes pontifícias romana e bolonhesa durante os anos do cisma (1378-1417) e, finalmente, uma cidade como Pádua, sede de uma universidade importante atenta às novas aplicações de conceitos científico-matemáticos à medição do tempo musical e talvez sede de um ensino de música já antes de Gaffurius. Por outro lado, o mapa dos centros italianos *subtiliores* estende-se para a área meridional e, em particular, à corte angevina de Nápoles, onde concorrem para tornar verosímil a difusão e a apropriação da moda «*de cantar frances*» do século XIV tardio, a que vários testemunhos literários fazem alusão, os vínculos dinásticos, a atenção tradicional à

«vanguarda» musical (amadurecida no tempo de Roberto de Anjou durante o seu reinado de 1309 a 1343), a circulação (e talvez a origem) de textos teóricos que descrevem práticas *subtiliores*, bem como o topónimo de diversos compositores, entre os quais Philippus (c. 1350-c. 1435) e Antonello da Caserta, ou o menos conhecido Nicola de Aversa. De resto, o impacto da tendência estilística *subtilior* em solo italiano é de tal maneira forte, que nem Florença, ainda que mais tenazmente agarrada à tradição da *ars nova* autóctone, é indiferente ao seu fascínio, como se pode deduzir das composições de Lorenzo da Firenze (?-1372) e de Paolo da Firenze (c. 1355-1436).

A favorecer esta difusão, juntamente com a circulação mais genérica de homens (entre os quais, inevitavelmente, músicos e *cantores*), de ideias e de textos, está o magmático amontoado político da época, composto por muitas pequenas e grandes entidades inseridas num amplo sistema de relações políticas, económicas e culturais continuamente variáveis e em órbita instável à volta de centros gravitacionais que mudam na base das vicissitudes históricas. A «moda francesa *subtilior*» difunde-se: francesa é a língua dos textos cantados, francesa é a maioria das formas poético-musicais utilizadas, como *ballades*, *rondeaux* e *virelais*, francês é o sistema de medida de base adotado. Deste modo, a *ars subtilior* é acolhida e reconhecida na sua identidade transalpina e na sua precípua conotação rítmica; mas uma difusão tão precoce, ocorrida antes da definição de um código de normas mensurais e de um sistema de escrita musical eloquente, transforma os centros que acolhem esta tendência vanguardista de metas periféricas de uma tradição em centros propulsores do progresso e da definição da própria tendência.

Em Itália, por exemplo, a existência de um sistema mensural e de notação autóctone diferente do sistema da *ars nova* francesa torna necessário fixar, tanto quanto possível, princípios, regras e figuras atribuíveis ao novo estilo *subtilior*, que tem bases comuns com o sistema francês. De resto, a chamada *ars nova* italiana, já ensaiada e definida no decurso da primeira metade do século XIV, nunca é suplantada pela *ars subtilior*, mesmo onde encontra terreno favorável ao seu desenvolvimento. É precisamente devido à necessidade de definir os fundamentos *subtiliores* que a Itália obtém na produção teórica o primado que no âmbito da composição reparte com a França. Assim, ao lado dos nomes célebres de compositores *subtiliores* transalpinos, como Jacques de Senleches (meados do século XIV) ao serviço da casa de Aragão, primeiro na pessoa de Leonor, rainha de Castela, e depois na do cardeal Pedro de Luna, Trebor (fl. 1390-1410), Solage (fl. final do século XIV), Baude Cordier (c.

1380-c. 1440), Gracian Reyneau (fl. c. 1390), podem incluir-se os italianos igualmente célebres de Philippus da Caserta, Antonello da Caserta, Johannes de Janua (fl. início do século xv) e Antonio Zacara da Teramo (?-c. 1413, *magister capellae* do antipapa João XXIII) e finalmente Matteo da Perugia (?-c. 1418), primeiro maestro da capela da catedral de Milão, que recordamos por ter estado ligado ao cardeal Pietro Filargo e à compilação do códice de Este α .M.5.24 que conserva essencialmente a sua obra.

As características do estilo *subtilior*

Uma sofisticada elaboração rítmica caracteriza a música *subtilior*; o receio e a inconveniência de «que aquilo que pode ser pronunciado não possa ser escrito», como refere o *Tractatus Figurarum*, atribuído a Philippus de Caserta, leva o compositor a uma audaciosa experimentação na notação, que desembocará na eflorescência gráfica própria da escrita *subtilior*. Daí a variedade de formas de representação, diferentes de compositor para compositor, e frequentemente de composição para composição de um mesmo autor, que nunca terá uma codificação unívoca e universal.

A ampliação do espectro das combinações rítmicas contempladas no sistema da *ars nova* francesa envolve tanto a dimensão horizontal da música como a vertical: assim, por um lado, a potenciação da síncope, já concebida na teoria da *ars nova* francesa, mas agora extensiva a situações antes consideradas inadmissíveis e identificada através de novos expedientes de notação (como o uso de notas vermelhas e figuras particulares de notas); por outro, a adoção de valores de duração diferente dos do sistema da *ars nova* francesa e, relativamente a estes, em relações proporcionais diferentes das habituais relações binária e ternária, adoção destinada a obter cadências rítmicas inusitadas que, frequentemente, se sobrepõem às mais tradicionais, com um efeito polirrítmico desconcertante. E são precisamente esses valores proporcionais, desconhecidos no sistema da *ars nova* francesa, que necessitam de novos sinais gráficos capazes de tornar eloquente o significado rítmico.

Mas o conceito de *subtilitas* não se limita apenas ao aspeto rítmico-notacional: à já referida autorreferência, que caracteriza o repertório, junta-se de facto o jogo sofisticado da citação, um conjunto de referências e alusões numa dimensão sonora partilhada, onde letra e música interagem a níveis diferentes de comunicação, implicando necessariamente um público consciente. De facto, a citação, entendida como instrumento principal para manifestar a erudição do autor, está geralmente na base de tensões poético-

musicais, como a que liga as *ballades En attendant souffrir*, de Philippus de Caserta, *En attendant esperance*, de Senleches, e *En attendant d'amer la douce vie*, de um igualmente desconhecido Galiot, composições que se colocam numa estreita e complicada relação recíproca.

Contra as últimas fortalezas de uma visão artificial da música *subtilior*, segundo a qual a busca de desenhos rítmicos cada vez mais ousados depaupera o valor da composição reduzindo-a a mero exercício de cálculo matemático, resta finalmente mencionar o gosto tipicamente italiano por um «melodiar» simples e espontâneo que resulta essencialmente na estrutura de uma linha vocal acompanhada, que sempre caracterizou a música italiana, um melodiar que, sendo transmitido em sínopes ousadas e em proporções complexas, torna a música *subtilior* italiana particularmente agradável ao ouvido.

V. também: A nova musica. *Monódia sacra não litúrgica e monódia profana*, p. 852; *A ars antiqua*, p. 856; *A ars nova francesa e Guillaume de Machaut*, p. 860.

A MÚSICA INSTRUMENTAL

de Fabio Tricomi

As fontes musicais exclusivamente instrumentais, existentes a partir do século XIII, juntamente com os tratados musicais da época, são o primeiro e mais importante elemento de onde se pode partir para formular uma hipótese de execução da música de dança medieval. Mas a realização de uma praxis executiva «filológica» deve servir-se de outros indícios importantes, cujos vestígios fragmentários permanecem ainda hoje na lutherie popular e nas músicas de tradição oral.

A música de dança e as suas fontes musicais

A partir do século XIII, a música executada exclusivamente pelos instrumentos musicais começa a conquistar o interesse dos teóricos. O parisiense Jean de Grouchy (c. 1255- c. 1320), no tratado *De Musica*, é o primeiro dos teóricos medievais da música a ocupar-se das formas musicais profanas, dando grande valor à música *instrumentalis* e evidenciando mesmo as suas diferenças nas práticas locais. Poucos mas preciosos exemplos de danças, postas em notação musical nos séculos XIII e XIV, revelam-nos a existência de um repertório profano exclusivamente instrumental, até então relegado para a

practica, desacreditada por religiosos e intelectuais, os únicos detentores do uso da escrita na época. Das 46 músicas que sobreviveram, algumas não têm uma forma musical declarada pelo compositor anónimo (ou, mais provavelmente, transcritor): na base do andamento rítmico pode colocar-se a hipótese de qual terá sido a sua utilização corista, e o seu género é identificável comparando-as com a estrutura das outras danças, algumas das quais só foram descritas a partir de 1400. Jean de Grouchy, mesmo na ambiguidade de alguns particularismos, descreve três tipos de dança, chamados respetivamente *estampie*, *ductia* e *nota*.

A *estampie*, também chamada *estampida* ou, em Itália, *istampitta*, é provavelmente a dança mais difundida na Idade Média: temos a sorte de possuir 20 exemplos (oito franceses, dez italianos e dois ingleses). Esta dança desenvolve-se em quatro ou cinco partes chamadas *puncta*: cada uma repete-se duas vezes, a primeira termina com uma cadência suspensa (aberta), a segunda com uma cadência conclusiva (fechada). As *istampitte* italianas, transmitidas pelo código de Londres, British Library, Additional 29987, têm características musicais diferentes das francesas e das inglesas, são muito mais ricas de material melódico e rítmico e parecem aparentadas com repertórios instrumentais até então presentes na Turquia, chamados *peshref*.

A *ductia* tem uma estrutura idêntica à *estampie*, mas com frases mais breves e com uma métrica regular. Não sobreviveram músicas denominadas *ductia*, mas três composições francesas parecem corresponder à descrição de Grouchy: uma é destituída de título, as outras duas são chamadas respetivamente *danse* e *danse real*. A última dança que Grouchy diferencia das outras é a *nota*: conservam-se quatro danças inglesas atribuíveis a esta forma. São danças a duas vozes em 6/8 adaptadas, pela extensão e fraseado, para serem executadas por duas cornamusas.

Ainda no código de Londres 29987, estão presentes quatro *saltarelli*: esta forma desapareceu da música culta no final do Renascimento, mas é difundida até hoje no centro de Itália como dança tradicional. O *saltarello* executado com a gaita de foles em Amatrice, no Lácio, possui analogias evidentes com estas músicas do século XIV. Três danças italianas possuem uma primeira parte lenta e uma segunda veloz (*lamento de tritano/ la rotta*, *manfredina/ la rotta della manfredina*, *dança amorosa/ trotto*) como acontece nas danças dos Apeninos bolonheses, na subdivisão, por exemplo, de *manfrina/ tresca*. Das danças italianas conservamos também um *trotto*, a que talvez falte a sua parte lenta, um exemplo de *basse danse* chamada *bel fiore dança* e quatro danças

construídas sobre um *tenor*, chamadas *chançoneta tedescha* e *chançona tedescha*, testemunhos da influência dos instrumentistas alemães no panorama italiano. Outros quatro *tenores* franceses utilizados para construir outros tantos motetes a três vozes foram na origem melodias de dança, como indica o seu nome: *chose tassin* e *chose loyset*. De facto, Tassinus é citado por Grouchy como instrumentista excepcional capaz de executar *estampies con 7 puncta*, logo, dotado de memória extraordinária. Finalmente, duas composições chamadas *czaldy waddy*, provenientes da Checoslováquia testemunham um interessante prolongamento do uso da escrita musical nos repertórios instrumentais do leste da Europa.

É lícito pensar que estes exemplos de música instrumental anteriores a 1400 sejam apenas uma mínima parte do que foi escrito em notação musical na época e que por sua vez não é senão uma parte infinitesimal do que realmente foi executado pelos instrumentistas europeus. Os transcritores destas danças parecem impelidos por um instinto de conservação semelhante ao do etnomusicólogo moderno: a execução, tradicionalmente confiada à complexa competência oral, é fixada com o poderoso meio da escrita, provavelmente não com a intenção de reexecução através da leitura, mas para se apossar simbolicamente da sua natureza efémera, colocando-a como um objeto precioso a um nível mais alto do que a própria execução.

Os instrumentos musicais, hipóteses reconstrutivas e interpretativas da música instrumental medieval

A escassa documentação de música escrita relativa ao repertório instrumental é compensada pela riqueza das informações indiretas. Conhecemos os instrumentos musicais da época e em alguns casos possuímos alguns restos materiais, através dos quais podemos ter indícios notáveis sobre a música produzida. A cultura musical grega e romana, já misturada com culturas mais antigas, deve ser considerada a base sobre a qual a Europa acolhe as influências musicais e os instrumentos provenientes das populações limítrofes: da Ásia, do Sudeste europeu através da cultura bizantina, do norte de África islâmico e do Nordeste, seguindo a costa báltica. Destes instrumentos musicais, aqueles que se enraízam sofrem em grande medida modificações progressivas, devidas às exigências da prática musical local. Por essa razão, existem grandes diferenças tipológicas entre os instrumentos no seio da Europa. Pela iconografia e pelas descrições literárias é clara uma distinção entre dois grupos de instrumentos, os de som forte e os de som fraco: os orgânicos eram então escolhidos consoante

as finalidades de emprego, respeitando peculiaridades sonoras, tímbricas e também de linguagem estilística. Esta distinção na prática executiva em *ensemble* será depois sancionada em 1400 utilizando as expressões «*alta capella*» e «*bassa capella*». Os instrumentos do volume alto são as trompas, os instrumentos de palheta e as percussões; os instrumentos com volume baixo são alaúdes de arco e de dedilhar, os saltérios, as harpas e as flautas. No entanto, esta separação entre instrumentos de execução em espaço fechado ou aberto relativamente à intensidade dos sons emitidos não é rígida: todos os documentos atestam também o uso promíscuo das duas categorias.

Na atual cultura material encontramos verdadeiros «fósseis vivos» de instrumentos medievais, que chegaram até nós, pelo menos parcialmente, na sua forma construtiva original, no repertório e no estilo executivo. Os instrumentos de arco, hoje símbolos da música clássica ocidental, surgem na Europa graças à chegada dos árabes através de Espanha e da Sicília. Até 1400, seguindo a tradição construtiva original, corpo e braço dos instrumentos de arco são obtidos de uma única peça de madeira, à qual só é acrescentado o plano harmónico de conífera. Esta opção, relativamente à montagem de fundo, lados, plano e braço, é preferida pelo resultado tímbrico dos instrumentistas da época, em estreito contacto com os fabricantes de alaúdes. Não é por acaso que este processo construtivo se mantém ainda hoje nos alaúdes populares.

A ideia que os grupos étnicos podem ter uma certa persistência e continuidade nos hábitos musicais não é nova. Durante o Renascimento, Pierre Belon du Mans (1517-c. 1564) escreve nas suas recordações de viagem ao Médio Oriente: «Quem quiser compreender alguma coisa sobre a música dos instrumentos antigos, retiraria melhor proveito experimentando os que se encontram na Grécia e na Turquia, do que naquilo que encontramos escrito.» (P. Belon, *Les Observations de Plusieurs Singularitez*, 1555). A Turquia visitada por Belon no século XVI não está muito distante: trata-se do Império Otomano que se estende na Europa até Budapeste.

A execução atual das 15 danças provenientes do código de Londres 29987 apresenta os mesmos problemas que surgiriam se, num futuro hipotético, desaparecessem todas as gravações de *jazz* e se quisesse praticar este repertório utilizando o conhecido compêndio chamado *Real Book*. Sabemos bem como o esquema escrito de uma melodia de *jazz* possui uma diminuta densidade de informações relativamente à sua execução correta. Em ambos os casos convém considerar a notação como um traço: só o músico que por tradição oral conhece o estilo e as peculiaridades do instrumento está em condições de interpretar um

destes repertórios.

Hoje estamos obcecados, e com razão, pela busca de uma prática executiva filológica, e quem se ocupa da execução de músicas tão remotas depara-se com a situação de ter de escolher um caminho que tem muito poucos pontos firmes. Por um lado, várias escolas de música medieval propõem um modelo seguido pelo conservatório, segundo o qual, escolhido o instrumento, se acede às poucas indicações interpretativas dadas geralmente por Grouchy para a música anterior a 1400 e se aprofunda o estudo das fontes e das notações. Por outro, tirando partido do trabalho de transcrição dos musicólogos ou mais simplesmente ouvindo CD, músicos de várias origens libertam o seu imaginário neomedieval, frequentemente arabizante, muitas vezes popularucho. As duas perspetivas podem levar a resultados pouco satisfatórios: à precisão estéril da nova «escola medieval», que com o receio escondido de errar não «compromete» a notação, contrapõe-se uma macaqueação fastidiosa de culturas musicais encaradas superficialmente, em que «comprometer» é uma regra, frequentemente sustentada por conhecimentos insuficientes.

Um documento interessante de um siciliano anónimo numa revista de 1887 comenta assim a execução de algumas transcrições de cantos populares: «Enganam-se se acreditam que podem cantá-las como na Sicília. Um dia dei-as a ler a uma ótima cantora, que as cantou com a sua voz suavíssima. As notas eram aquelas, mas já não reconhecia o tipo de melodia. É preciso saber como se deve acentuar esta ou aquela nota, quando se devem sustentar, como se deve passar de uma frase para outra, e todas estas subtilidades devem ser aprendidas com o povo que mantém a tradição.»

Se o estudo correto das fontes fosse acompanhado por um profundo conhecimento de técnicas, estilos e práticas de improvisação de algumas tradições musicais que, provenientes da Idade Média, conservaram alguns fragmentos, certamente não chegaríamos a uma verdade, mas, pelo menos, a algo de menos falso.

V. também: *O ensino da música na época das universidades*, p. 843;
A ars nova francesa e Guillaume de Machaut, p. 860;
O século XIV italiano e Francesco Landini, p. 867.

A DANÇA DOS SÉCULOS XIII E XIV: DANÇA E POESIA

de Stefano Tomassini

Onde a palavra não chega entra o movimento do corpo, como manifestação de júbilo inspirado no divino, gáudio avassalador e alegria irreprimível que se propaga precisamente na gestualidade e no movimento: são os «jograis de Deus» franciscanos que põem o acento no aspeto emocional da sua pregação. Entretanto, a dança em círculo, a carola, transmite durante toda a Idade Média e até ao Renascimento o eco da harmonia do universo neoplatónico, e instala-se também nos romances cortesões desenvolvendo uma valência narrativa.

O júbilo inefável na espiritualidade franciscana

Durante a Idade Média, o encontro difícil entre a experiência psicofísica para que remete o sentimento de gáudio e a palavra que a deveria testemunhar já começa a ser enfrentado por Santo Agostinho (354-430), que, na exposição ao Salmo 32 (*Enarratio* II, I, 8), anunciando a necessidade de um «cântico novo», mas expresso «não com os lábios, mas com a vida» (*Cantet canticum novum, non lingua, sed vita*), fala do «estado de júbilo» como o único capaz de ultrapassar os limites das sílabas (*immensa latitudo gaudiorum metas non habeat syllabarum*), dado que o júbilo é abandono ao som e a uma dimensão inefável: «Uma alegria sem palavras» (*gaudeat cor sine verbis*) que não se pode explicar verbalmente. Também para São Gregório Magno (c. 540-604, papa desde 590), na homília para a festa de São Sebastião mártir (Homília XXXVII, I), nenhuma língua pode expressar o gáudio da participação dos coros dos anjos no tripúdio e nas danças. Estes conceitos, ligados à expressão física do júbilo e da alegria irreprimível no louvor divino, transformam-se durante a Idade Média diretamente em poesia, tornando-se um tema significativo, sobretudo no contexto da espiritualidade franciscana. Jacopone da Todi (1230/1236-1306) torna-se, em particular, o seu porta-voz: na sua lauda conhecida como *Ballata del Paradiso* (*Quod omnes sancti faciunt Baladum in Paradiso, amore Domini nostri Jesu Christi*). Todos os termos passivos do convite à audição parecem, nesta lauda, chegar a uma união com Deus através da ação ativa da dança, «tutti van a una danza/ per amor del Salvatore», segundo a ideia teológica (agostiniana e mística) de um desempenho capaz de transformar. A dança em Jacopone é precisamente a metáfora negativa da loucura e da desmesura do amor por Deus: «Chi vòle entrare en questa danza/ trova amor d'esmesuranza» (*De Stultitia Perfectorum*, «Como è somma sapientia essere reputato pazzo per l'amor de Christo», 87, 19-20).

Não é por acaso que Antonio Attisani descreve a teatralidade franciscana

como uma ação poética que *transforma* o corpo/mente de atores e espectadores relevando no desempenho de São Francisco (1181/1182-1226) uma ideia da ação cénica que, mesmo tendo sido historicamente derrotada e marginalizada, permaneceu ativa no âmbito do teatro ocidental, reaparecendo particularmente com algumas das maiores vanguardas do século xx. Não obstante se fale na obra latina anónima, *Speculum Perfectionis* (IX, 100), de um Francisco sentado («Sentou-se e começou a refletir...») enquanto, inspirado, compõe uma lauda, é difícil imaginar, como recorda Renati Torniai, que um cantor embalado pelos ritmos de um mundo superior permaneça sentado quase parado e imóvel. Do agrado de Francisco são os ritmos ondulados, como os relatados na dança mística que retoma os ritmos do voo «em círculo» das cotovias, também elas por ele muito amadas, que «faziam como que um círculo em torno do telhado e, cantando suavemente, pareciam louvar o Senhor» (*Speculum*, XI, 113). Encontram-se também em Tomás de Celano (c. 1190-c. 1260), em *Trattato dei Miracoli* (IV, 32). Mas o episódio mais conhecido que melhor exemplifica a transformação de Francisco de personagem histórica em ícone mito da heterodoxia e da rebelião é narrado em *Vita Beati Francisci*, de Tomás de Celano (73, 5), quando, diante de Honório III (?-1226, papa desde 1216) e dos seus cardeais, «não conseguindo conter a sua alegria, movia os pés como se saltasse enquanto pronunciava as palavras» (*pedes quase saliendo movebat*). É um testemunho da gestualidade anómala de Francisco, alimentada pela alegria que nele é colóquio íntimo (logo emocional) com Deus. E, sobretudo, precisão das razões espirituais da recuperação do corpóreo durante a sua pregação, certamente por influência da tradição trovadoresca, de que também extrai a ideia dos frades evangelizadores como «jograis de Deus», segundo o modelo da pregação itinerante que deve comover (converter) os corações através da dimensão emocional da alegria e do louvor.

Finalmente, na parte mais moderada do franciscanismo, entre conformismo religioso e interesses burgueses, como nos versos que narram a conversão (convencionalmente datada de 1265) de Guittone del Viva di Michele de Arezzo (c. 1235-1294), a ordem chamada com desprezo por Dante («Inferno» XXXIII, 103) dos «frades contentes», a dança é ainda convite à união mística com Deus (*Canzoni Sscetiche e Morali*, XXXIX, *Invito alla Mistica Danza*). Mas o expediente doutrinal parece converter a exortação à alegria inefável como recuperação (também por via negativa) do corpóreo, numa lauda cujo rigor métrico e o tom solene convertem a dança em metáfora positiva do amor exclusivo pelo Senhor.

A dança narrada

Em Itália, antes da afirmação no seio das cortes de uma cultura de dança dos tratados e das escolas, resiste sobretudo em sede poética a ideia neoplatónica da dança como metáfora da harmonia do universo e do movimento dos astros, dominada por um ideal pitagórico nunca adormecido durante a Idade Média, cuja recuperação pelo neoplatonismo do Renascimento, como exemplificou Alessandro Arcangeli, se faz sentir claramente no simbolismo numérico que entre o século XV e o século XVII permeia tanto a reflexão teórica sobre a arte como a *praxis* coreográfica. Em Dante (1265-1321), no canto XVIII (vv. 73-81) do «Paraíso», é possível contemplar o espetáculo de algumas almas beatas que se apresentam no céu a dançar voando e cantando, formando em sequência algumas letras do alfabeto, antecipando de facto um procedimento típico do *ballet* barroco: a formação planimétrica de palavras em figuras, como se lidas do alto. Mas no «Paraíso» de Dante a dança é citada sempre como verdadeira manifestação de alegria espiritual, na forma perfeita do círculo (VII, 4-7), no instante preciso em que, durante o baile, separa uma estrofe da outra, numa tensão muito física, que concentra a atenção no acorde das notas que no instante seguinte fará retomar a música e a dança (X, 75-81), e na «dupla dança» (que descreve o movimento em dois círculos concêntricos) como indicação de movimento ultrarreal (XIII, 19-21). No «Purgatório» (XXIX, 121-9), na dança das três virtudes teologais que acompanham o carro da igreja, ligada ao ritual simbólico da procissão mística (como depois também em XXXI, 131-2), Dante confirma o papel determinante do solista, de cujo canto marca sozinho o andamento rítmico do baile («... e dal canto di questa/ l'altre toglie l'andare e tarde e ratte»). Por sua vez, ainda no «Paraíso» (XXIV, 17), a *carola* (ou seja, a dança em círculo) descrita como manifestação do fervor místico dos beatos transmite-se diretamente no ritmo do verso, reproduzida também graficamente na quebra do advérbio que a determina: «Così quelle carole, differente-/ mente danzando...»

A *carola* é a dança a que também fazem mais frequentemente referência os romances cortesões, de *Roman de Renard* a *Roman de la Rose* (onde o protagonista assiste a uma dança em círculo do Amor, da Beleza e de outras virtudes de mãos dadas). Esta dança alterna o ritmo do canto do condutor, que dirige o movimento, ao ritmo do canto do coro, que lhe responde com um refrão, segundo um esquema de repetição que implica uma elevada possibilidade de socialização dos participantes, e com uma função representativa potencial, tanto sacra como profana. Desde *Chronique de Saint*

Martial, de Limoges, que sabemos que, em 1215, uma *carola* é organizada para saudar a partida dos cruzados e que nela participa toda a comunidade. Mas é sobretudo no âmbito da nova conceção do amor cortês, recorda Maurizio Padovan, que a dança assume nas fontes do século XIV uma nova colocação social no seio da corte, da nobreza e dos círculos emergentes ligados à burguesia mercantil. E é o binómio de canto e dança que se torna norma nos tratados sobre a métrica vulgar, de Antonio da Tempo (?-c. 1339) e de Gidino da Sommacampagna (século XIV), respetivamente, mas sem qualquer informação sobre a execução das baladas.

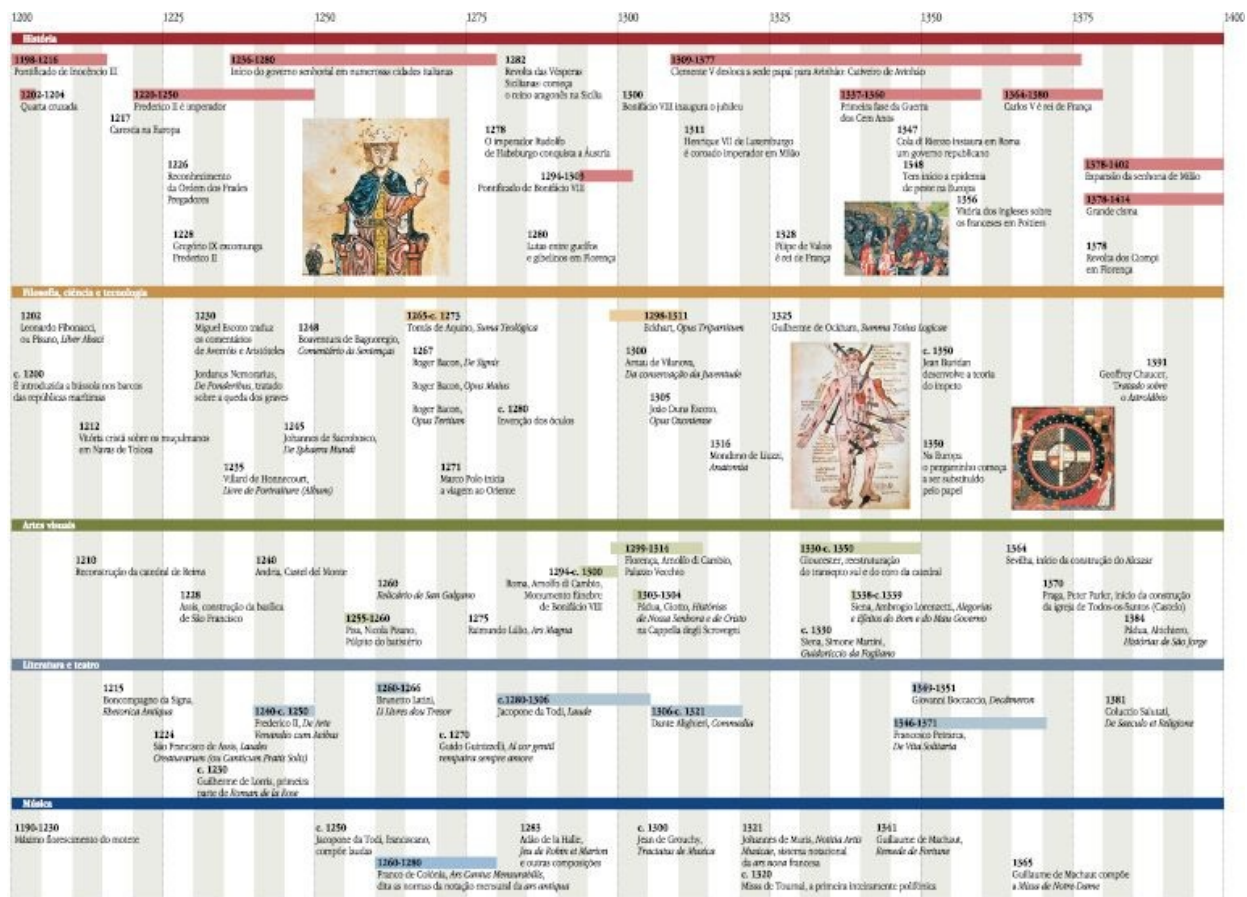
É sobretudo nas obras de Boccaccio (1313-1375) – principalmente em *Decâmeron* – que a dança ganha a sua cidadania narrativa mais verdadeira no seio da literatura italiana, transformando-se num tema/quadro cuja presença é sempre marcadamente simbólica, com uma retórica própria (de abertura ou de encerramento das narrativas), e com uma identidade que é culturalmente construída como sinal da modernidade da sociedade em que está inserida (manifestação de arte ou de educação para o comportamento). Mas ao mesmo tempo está inscrita, de facto, numa realidade social muito mais transitória (entretenimento e/ou cortejo). Em *Decâmeron* é precisamente citado um dos documentos italianos mais antigos da dança, uma canção de baile do século XIII, *L'acqua corre alla borrana*, recordada na segunda novela da oitava jornada. Padovan recorda que, graças ao testemunho deixado nas margens do texto por um proprietário anónimo da chamada *ventisettana* (ou seja, a edição florentina para Giunti de 1527), sabemos que, em 1552, ainda era praticada em Rovezzano, na Toscana, e que o desenvolvimento implicava surpresas e reações maliciosas entre os participantes, devendo o dançarino escolher de vez em quando uma das acompanhantes, prefigurando já um verdadeiro desenho coreográfico, como acontece, por exemplo, também na tripartição dançada no *discordo* (canção de origem provençal cujas estâncias são discordantes entre si) de «Messer lo re», de João de Brienne (1148-1237), *Donna, audite como*, presente unicamente no Vaticano lat. 3793.

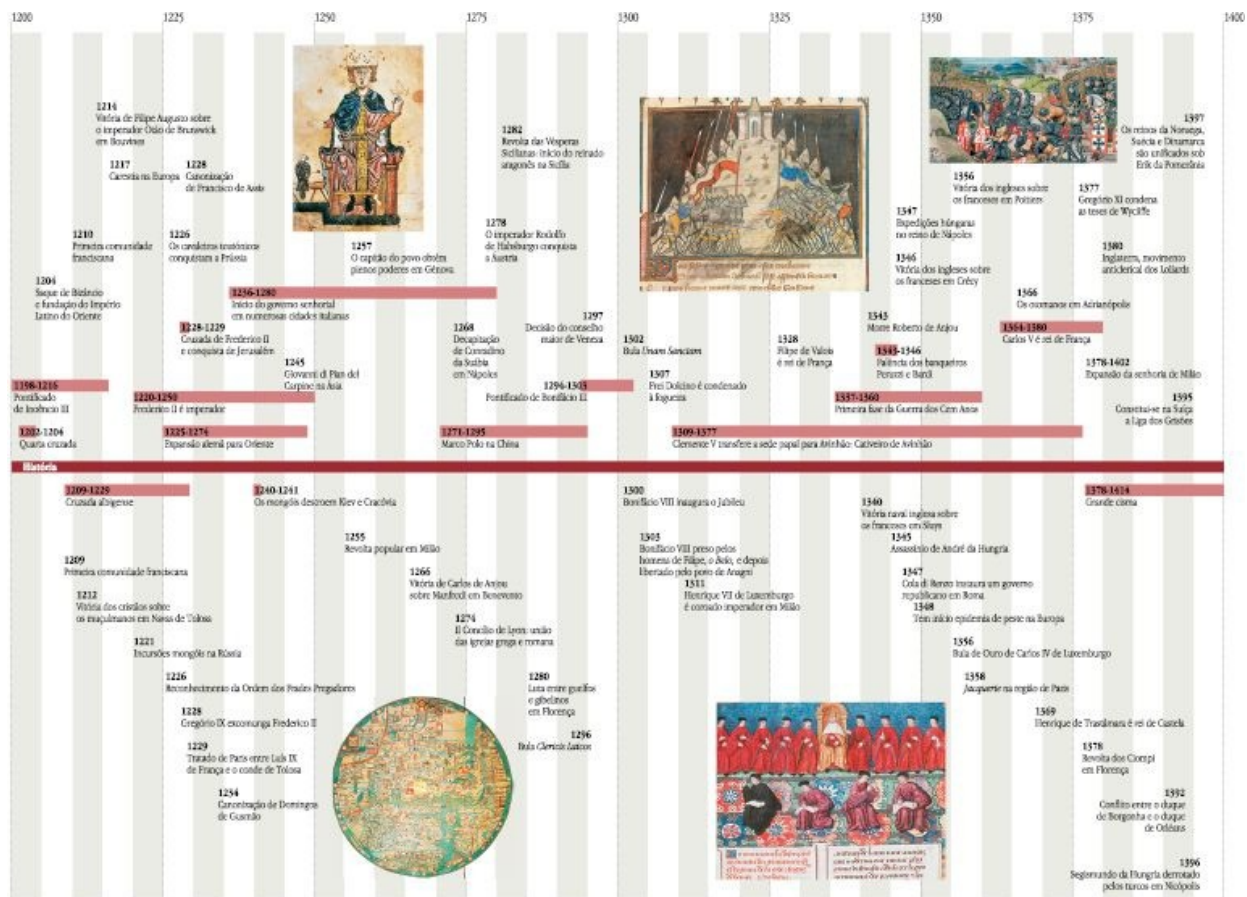
No entanto, é sobretudo no seio das cortes renascentistas que a dança começa a funcionar como uma instituição e como espaço de sujeição ao desejo através da ideia partilhada de harmonia e de controlo do comportamento. No fundo resta, como numa passagem importante de *Arcadia*, de Jacopo Sannazaro (1455-1530), o relato da memória da dança no tempo mítico da idade do ouro que, do mesmo modo que o diálogo como forma literária mais própria da renascença, concilia os contrastes e reconduz as paixões à unidade: «Non era

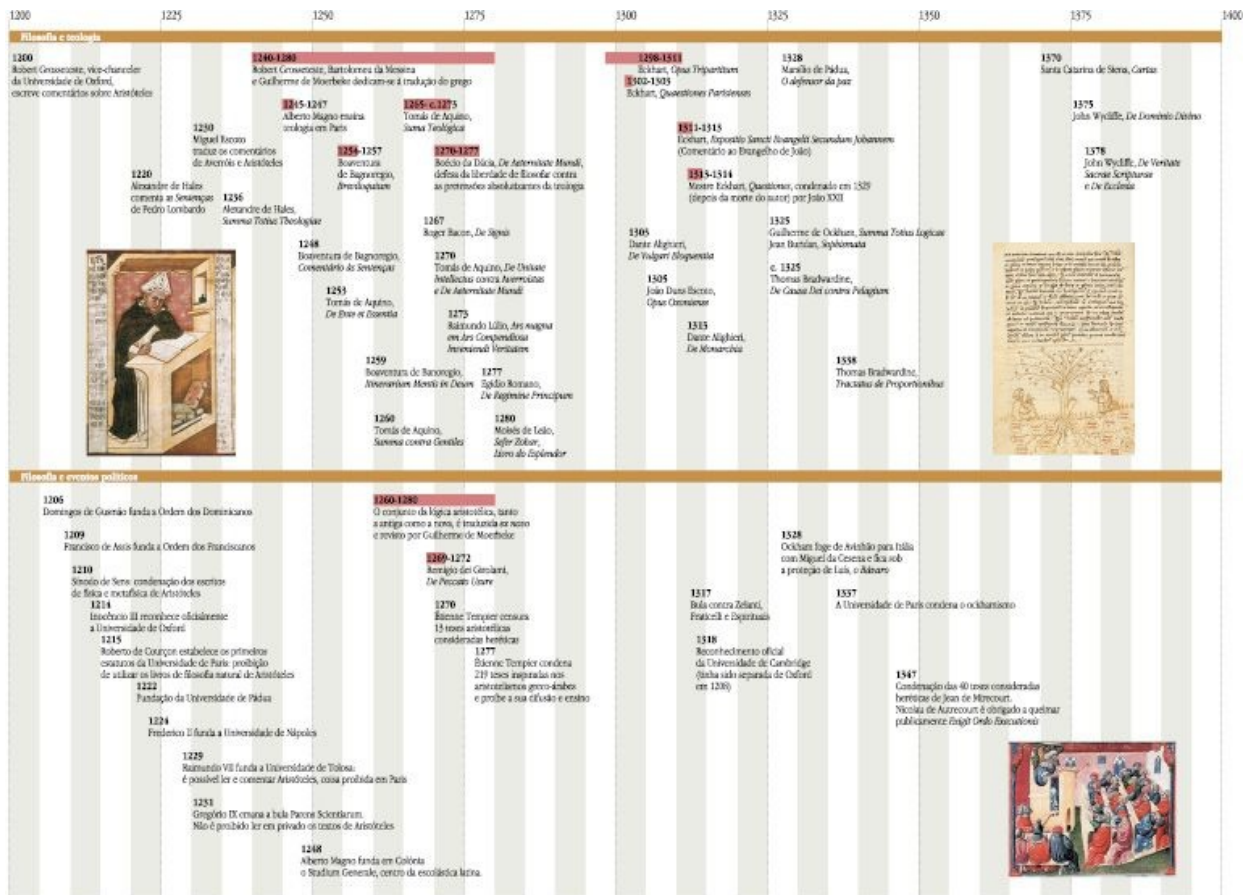
gelosia, mas sollaciandosi/ movean i dolci balli a suon di cetera,/ e'n guisa di colombi ognor basciandosi» (VI, 106-8).

V. também: *Jacopone da Todi e a poesia religiosa*, p. 595; *A lírica na Europa*, p. 611;
A lírica em Itália, p. 617; *Dante Alighieri*, p. 632; *Giovanni Boccaccio*, p. 672;
Teatro religioso e teatro popular na Europa, p. 697.

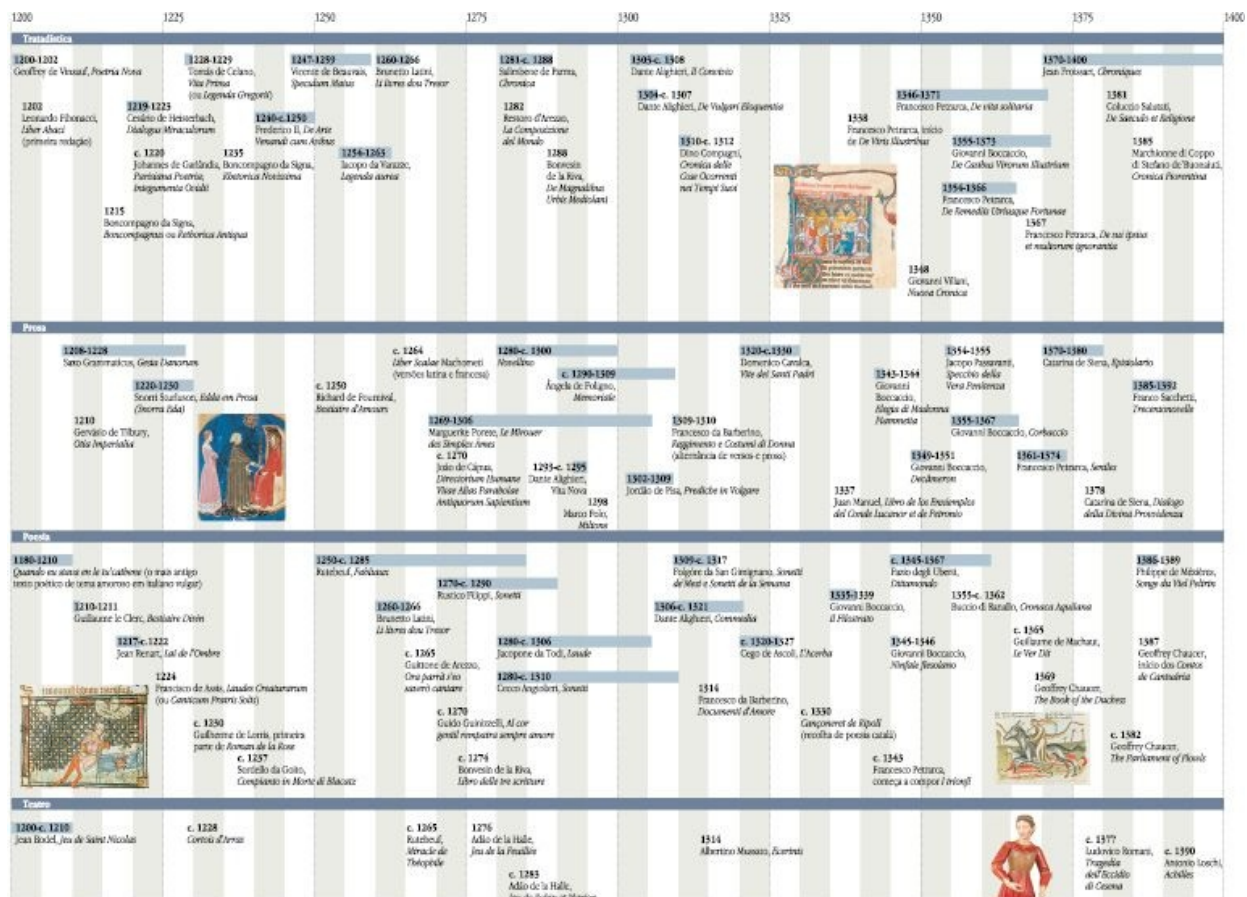
CRONOLOGIA

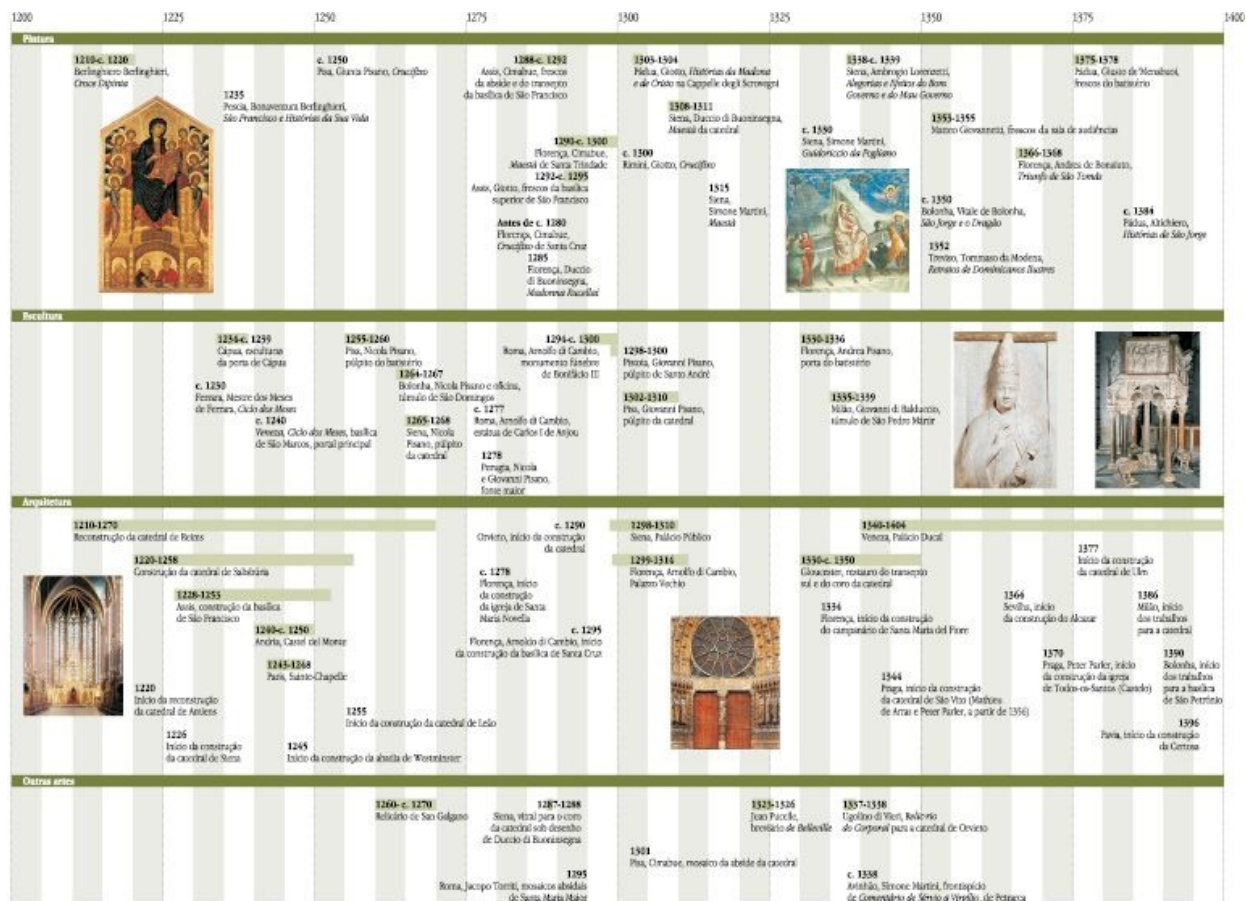


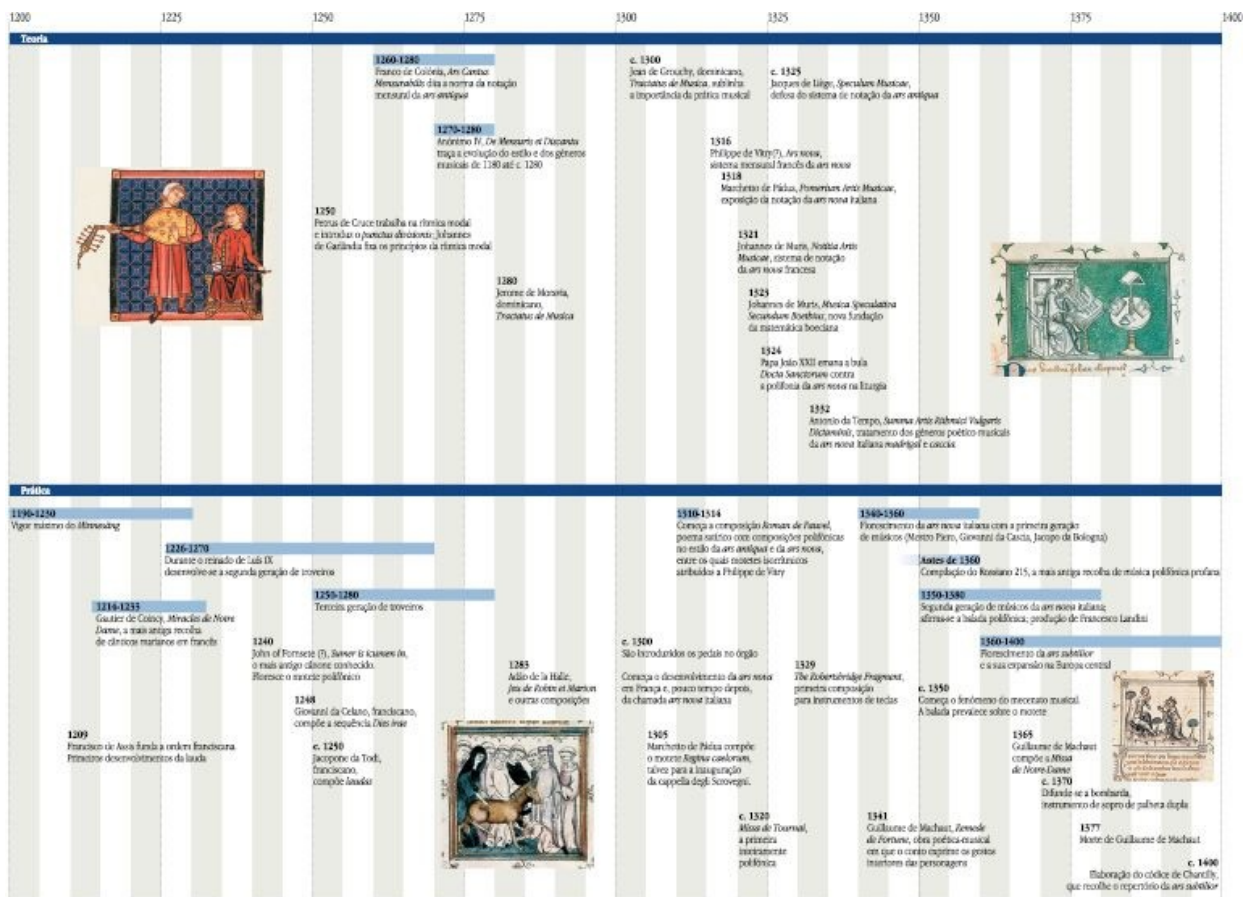




1200	1225	1250	1275	1300	1325	1350	1375	1400
Astronomia, geografia e cosmografia								
1201 Alexandro Neclari, De Naturis Rerum (descoberta da Nuvem)	1217 Miguel Bacoza traduz em latim Liber Astronomicus de Abu Ishaq al-Biruni	1245 Johannes de Sacroboscio, De Sphaera Mundi 1247 Gronover da Pua dei Caprar, Historia Mongolorum	1272 Compilação das Tábuas alfonsoas c. 1276 Corno planina, a mais antiga carta náutica 1269 Petrus de Barchinon, Orbita de Magister 1267 Roger Bacon, Opus maius 1282 Ricardo d'Aceto, Compendium del Mondo, primeira obra científica em vulgare italiano	1311-1312 Chu Su-Pen, Atlante				1391 Geoffrey Chaucer, Treatise on Astrology
Medicina								
		1270 Lactancio de Milão, Chirurgia Magna 1275 Guilherme de Salicrta, Chirurgia (segunda edição) 1258 Guilherme de Salicrta, Chirurgia (primeira edição) 1277 Guilherme de Moerheise traduz alguns tratados de Galeno 1292 Igidio Romano, De Formatione Corporis Humani in Libro 1296 Lactancio de Milão, Chirurgia Parva	1300 Arius de Viterbo, Itália Governatore della Chirurgia 1301 Bolesta, Bartolomeu da Virgiana, primeira autopsia oficial e documentada 1316 Mordino de Luzzi, Anversa 1320 Ikeri de Moskovita, Chirurgia, primeiro tratado de cirurgia em francês	1345 Gastão da Vignoroni, Trattato di Anatomia		1368 Guy de Chauliac, Acueratium ene Chirurgia Magna		
Matemática, geometria e física								
1202 Leonardo Fibonacci, o Piama, Liber Abaci	1220 Leonardo Fibonacci, o Piama, Pratica Geometrica	1240 Johannes de Sacroboscio, Algorismo 1247 Quin Jarchao, Alme Jarchao de Ecliptica sobre o Cálculo	1299 Zhu Shijie, Introdução ao Tratado de Cálculo das Equações de Quatro Graus					
Química, física e meteorologia								
1200 Em Espanha é difundida a utilização da forja catalã para a fabricação do ferro	1250 Jordanus Nemoratus, De Proportione, tratado sobre a queda dos corpos	c. 1257 Roger Bacon, De Secretis Operibus Artis et Naturae et de Magistro Magistro, obra que tem a primeira referência ocidental à pólvora de tiro 1260 Alberto Magno, De Mineralibus et Rerum Naturalium 1267 Roger Bacon, Opus Maius Roger Bacon, Opus Tertium 1279 Alonso X de Castela, Lapidario 1275 Raimundo Lúlio, Ars Magica		c. 1300 Petrus de Turro, opere, sobre o pseudônimo de Geber, o tratado alquímico Summa Perfectionis	1328 Thomas Bradwardine, Tractatus de Proportione	c. 1350 Jean Buridan descreve a teoria do ímpetu		
Zoologia e botânica								
				1305 Pietro de Crescenzi, Liber Ruralium Concordantiarum, tratado de agricultura 1317 Saverno, Marco Silvatico abre o primeiro campo botânico				
Outros acontecimentos								
c. 1100 Introdução da bússola nos navios dos países marítimos	1235 Villard de Honnecourt, Libro de Portulano (libro)	1271 Marco Polo inicia a sua viagem ao Oriente	c. 1280 Invenção das Scolas 1294 Raimundo Lúlio, Arte de Ciência	1300 Onaga da China a fôrma da pólvora		1350 Na Europa o pergaminho começa a ser substituído pelo papel	1380 Na batalha de Chingga são utilizados pela primeira vez no Ocidente os foguetes incendiários	







ESTRUTURAS



Teto abobodado, capela lateral da St Etheldreda's Church, século XI, Ely, Inglaterra.



Teto da sala capitular da catedral de York, século XII, York, Inglaterra.



Abóbada com motivos moçárabes da catedral, 1221-1567, Burgos, Espanha.



Roseta da fachada da igreja dos Santos Félix e Mauro, século XII, Castel San Felice, Perugia.



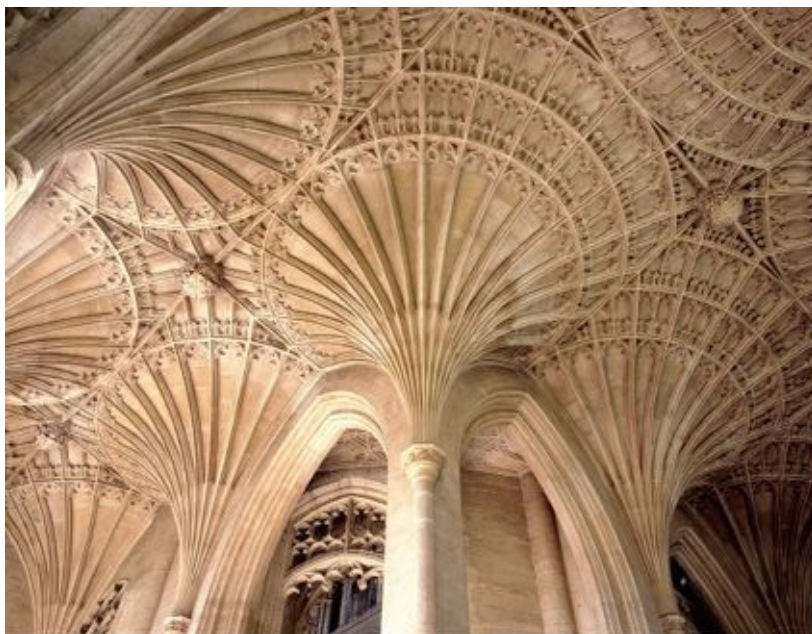
Roseta da catedral da Assunção, 1093-1125, Troia, Foggia.



Roseta da catedral, séculos XIII-XIV, Orvieto, Terni.



Roseta e vitral norte do transepto, interior da catedral de Notre-Dame, 1220-século XIV, Amiens, França.



Abóbada em leque na catedral dos Santos Pedro, Paulo e André, c. 1238, Peterborough, Inglaterra.



Abóbadas e nervuras, interior da catedral de Saint-Nazaire, séculos X-XIV, Carcassonne, França.



Arcos em tesoura, interior da catedral de Santo André, 1180-c.1490, Wells, Inglaterra.

O GOVERNO DA CIDADE E DO CAMPO



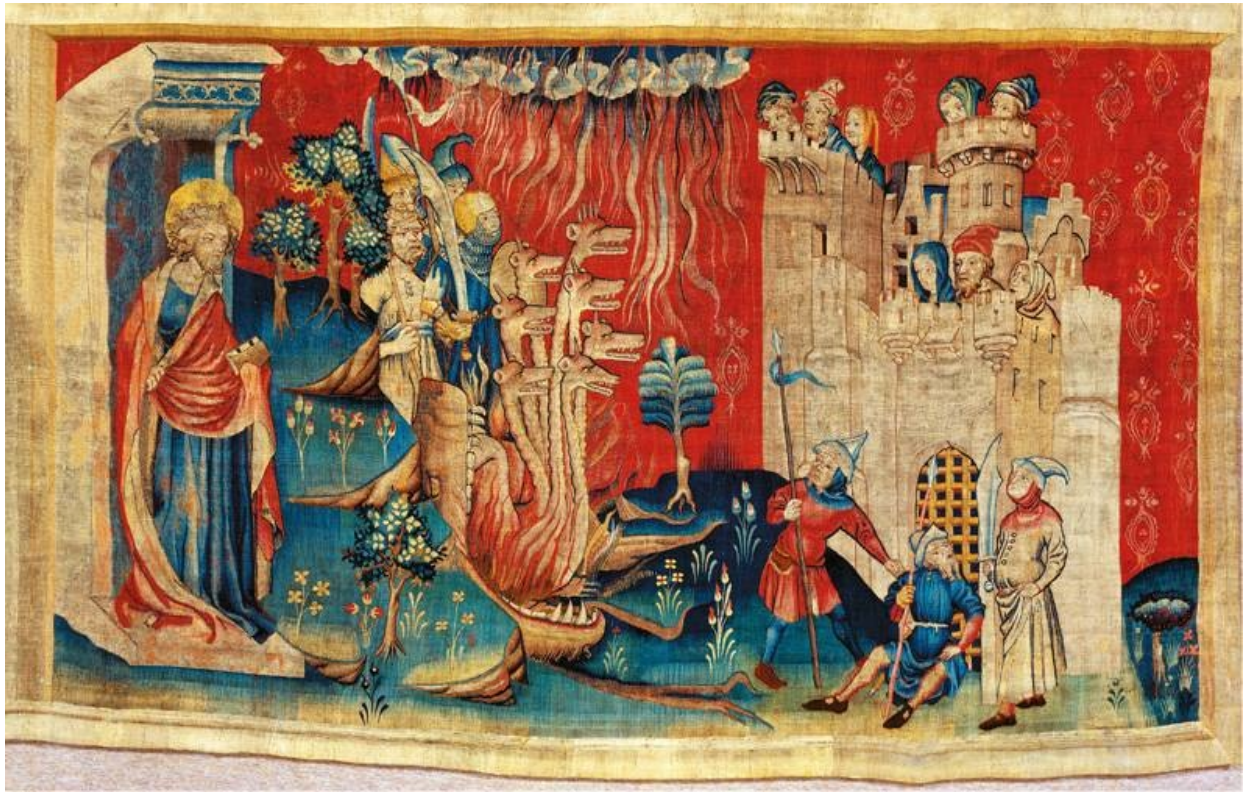
Ambrogio Lorenzetti, *Alegoria do Bom Governo*, 1338-1340, fresco, Siena, Palácio Público.



Ambrogio Lorenzetti, *Efeitos do Bom Governo no Campo*, 1338-1340, fresco, Siena, Palácio Público.



Ambrogio Lorenzetti, *Efeitos do Bom Governo na Cidade*, 1338-1340, fresco, Siena, Palácio Público.



Satanás Assedia a Cidade, série dos tapetes do Apocalipse, c. 1378, Angers, castelo.

A PESTE E O TRIUNFO DA MORTE



Mestre do Èchevinage de Ruão, *Epidemia de Peste em Florença (1348) e Conversa entre os Narradores no Decâmeron de Bocácio*, manuscrito francês, século XV, iluminura, Paris, Biblioteca do Arsenal.



A Peste em Tournai, dos «Anais» de Gilles de Muisit, 1349, iluminura, Bruxelas, Biblioteca Real.



A peste, do Códice Sercambi, século XIV, iluminura, Luca, Arquivo do Estado.



Buonamico Buffalmacco, *Triunfo da Morte*, 1340-1343, fresco, cemitério de Pisa.



Triunfo da Morte, c. 1450, fresco retirado, Palermo, Galeria Regional do Palazzo Abbatellis.

PAIXÕES E ESTADOS DE ESPÍRITO



Anjo Sorridente, século XIII, catedral de Reims.



Giotto, *Inconstância*, 1304-c. 1306, fresco, Pádua, Capella degli Scrovegni.



Giotto, *Ira*, 1304-c. 1306, fresco, Pádua, Capella degli Scrovegni.



Giotto, *Desespero*, 1304-c. 1306, fresco, Pádua, Capella degli Scrovegni.



Mariano Romanelli, *Virgem Anunciada*, escultura de madeira articulável, Castelfiorentino, igreja de Santa Clara.



Mestre Heinrich de Constança, *São João Repousa no Peito de Cristo*, início do século XIV,
Escultura de madeira pintada, Antuérpia, Museu Mayer van den Bergh.



Deposição, Epitáfio de Salonica, século XIV, Bordado, Atenas, Museu Bizantino.

O ANTIGO NA CÁTEDRA



Simone Martini, *Alegoria das obras de Virgílio*, frontispício da cópia do «Comentário a Virgílio», de Sérvio, que pertenceu a Francesco Petrarca, c. 1335, iluminura, Milão, Biblioteca Ambrosiana.



Virgílio na Cátedra, c. 1320, Mântua, Palazzo del Podestà.



Escultor do Círculo de Frederico, *Busto à Antiga* (presumível retrato de Frederico II), século XIII, Castelo de Barletta.



Camaféu com Hércules e o Leão de Nemeia, realizado no círculo de Frederico (Itália meridional), c. 1220, Nova Iorque, Metropolitan Museum.



Reia Sílvia capturada por Amúlio, c. 1410, fresco, Foligno, Palazzo Trinci.



Arnolfo di Cambio, *Doente na Fonte*, 1280-1281, Perugia, Galeria Nacional da Úmbria.



Arnolfo di Cambio, *Mulher na Nascente*, pormenor de uma fonte, 1280-1281, Perugia. Galeria Nacional da Úmbria.



O Universo Segundo Aristóteles, de «De philosophia Mundi» de Guillaume de Conches, ms 2200, f. 115 v, iluminura, Paris, Bibliothèque Sainte Geneviève.



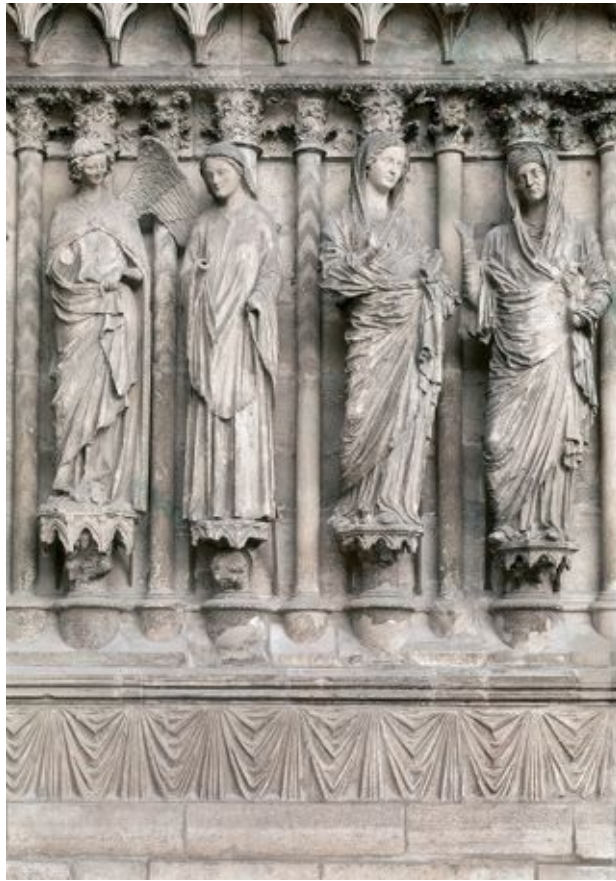
Aristóteles Ensina Alexandre, o Grande, de «Li livres dou Trésor», de Brunetto Latini, século XIV, iluminura, Carpentras, Bibliothèque Inguimbertaine.



Giovanni Pisano, *Pulpito*, 1302-c. 1312, catedral de Pisa.



Giovanni Pisano, *Hércules*, *pormenor do púlpito*, 1302-c. 1312, catedral de Pisa.



Portal da fachada com Anunciação e Visitação, 1211-c. 1275, catedral de Reims.

NA AULA: A AFIRMAÇÃO DAS UNIVERSIDADES



Jacobello Dalle Masegne, *Estudantes na Aula*, relevo do túmulo de Giovanni da Legnano, c. 1386, Bolonha, Museo Civico.



Cena de Aula, relevo do sepulcro do jurista Matteo-Gandoni, c. 1330, Bolonha, Museo Civico.



Geometria Dá Lição, de «Elementos», de Euclides, traduzidos por Adelardo de Bath, c. 1310, iluminura, Londres, British Library.



Lorenzo di Voltolina, *Aula Universitaria*, de «*Liber ethicorum*», de Henricus de Alemannia, século XIV, iluminura, Berlim, Staatsbibliothek.

A COMÉDIA DO JUÍZO



Lorenzo Maitini, *Pilar com o Juízo Final*, 1310-c. 1330, catedral de Orvieto.



Esquema da Terra segundo Dante, ms. Br 215 c. IIIv, século XIV, iluminura, Florença, Biblioteca Nacional Central.



Dante e as Sereias («Purgatório», canto XIX), século XIV, iluminura, Londres, British Library.



Dante e Virgílio («Inferno», canto IV), século XIV, iluminura, Londres, British Library.



Cacciaguida, emergindo da esfera de Marte, indica a Dante os santos guerreiros que brilham dispostos em cruz («Paraíso», canto XVIII), iluminura, Londres, British Library.

ROMANCE DE AMOR



Lancelote atacado pelos dragões e Lancelote atravessa um rio, de «O Romance de Lancelote do Lago», ms. 805 f. 139, século XIV, iluminura, Nova Iorque, Pierpont Morgan Library.



Lancelote e o tabuleiro mágico, Guinevere e Artur recebem o tabuleiro e Guinevere joga xadrez, de «O Romance de Lancelote do Lago», M. 806 f. 253, século XIV, iluminura, Nova Iorque, Pierpont Morgan Library.



Capa de Tristão e Isolda, pormenor: Tristão em viagem, século XIII, Florença, Palazzo Davanzati.



O jogo de damas e o abraço, séculos XIII-XIV, Florença, Palazzo Davanzati.



«Konrad von Altstette, Caçador e Presa», códice Chansonier Manesse, c. 1300, iluminura, Heidelberg, Universitätsbibliothek.



Mestre de San Martino (atribuído), *Vénus adorada por seis amantes lendários*, prato realizado no ambiente florentino, c. 1360, Paris, Museu do Louvre.



Tampa de espelho com cena de assalto cortês ao castelo de Amor, c. 1350, marfim, Florença, Museo Nazionale del Bargello.



Tampa de espelho com cena de assalto ao castelo de Amor, c. 1350, Florença, Museo Nazionale del Bargello.



Tampa de espelho com casal a jogar xadrez, c. 1350, marfim, coleção privada.



Cofre com cenas de duelo e alegorias do Amor, século XIV, marfim, coleção privada.



A SITUAÇÃO POLÍTICA EM 1250

Quando Frederico II morre, a situação administrativa e legislativa do império está bem consolidada graças ao trabalho desenvolvido sobretudo com a promulgação da Constituição de Melfi. Mas a tentativa de constituir um império universal defronta-se com a profunda diversidade dos domínios que o compõem. A nível europeu assiste-se posteriormente à instauração do Império Latino do Oriente, na sequência da queda de Constantinopla em 1204 e da expansão do reino da Hungria, fruto da política seguida pelos angevinos, que subiram ao trono após a extinção da dinastia de Árpád.



França e Inglaterra em 1328

Desencadeada por razões dinásticas, a Guerra dos Cem Anos, na sua primeira fase, causará no decurso do século XIV um progressivo enfraquecimento da França, atingida também por dilacerantes divisões internas e pela epidemia de peste de 1348. Do ponto de vista territorial as perdas centrar-se-ão sobretudo na parte ocidental que ficará sob o controlo de Eduardo III.

Índice

[CAPA](#)

[Ficha Técnica](#)

[HISTÓRIA](#)

[INTRODUÇÃO de Laura Barletta](#)

[OS ACONTECIMENTOS](#)

[A EXPANSÃO ALEMÃ PARA ORIENTE](#)

[AS CRUZADAS E O IMPÉRIO LATINO DO ORIENTE](#)

[A CONCORRÊNCIA ENTRE AS REPÚBLICAS MARÍTIMAS](#)

[FREDERICO II HOHENSTAUFEN E O DECLÍNIO DA DINASTIA](#)

[SUÁBIA EM ITÁLIA](#)

[AS ORDENS RELIGIOSO-MILITARES](#)

[BONIFÁCIO VIII E O PRIMADO DA IGREJA](#)

[O PAPADO DE AVINHÃO](#)

[O GRANDE CISMA](#)

[A MONARQUIA ELETIVA E A DINASTIA DE HABSBURGO](#)

[DAS COMUNAS ÀS SENHORIAS](#)

[A GUERRA DOS CEM ANOS](#)

[A PESTE NEGRA E A CRISE DO SÉCULO XIV](#)

[AS REVOLTAS CAMPONESAS](#)

[A CASA DE ANJOU NO MEDITERRÂNEO](#)

[A EXPANSÃO ALEMÃ PARA ORIENTE](#)

[AS CRUZADAS E O IMPÉRIO LATINO DO ORIENTE](#)

[A CONCORRÊNCIA ENTRE AS REPÚBLICAS MARÍTIMAS](#)

[FREDERICO II HOHENSTAUFEN E O DECLÍNIO DA DINASTIA](#)

[SUÁBIA EM ITÁLIA](#)

[AS ORDENS RELIGIOSO-MILITARES](#)

[BONIFÁCIO VIII E O PRIMADO DA IGREJA](#)

[O PAPADO DE AVINHÃO](#)

[O GRANDE CISMA](#)

[A MONARQUIA ELETIVA E A DINASTIA DE HABSBURGO](#)

[DAS COMUNAS ÀS SENHORIAS](#)

[A GUERRA DOS CEM ANOS](#)

[A PESTE NEGRA E A CRISE DO SÉCULO XIV](#)

[AS REVOLTAS CAMPONESAS](#)

A CASA DE ANJOU NO MEDITERRÂNEO
OS PAÍSES

O ESTADO DA IGREJA

A FRANÇA

A INGLATERRA: A MONARQUIA ENTRE GUERRAS E

CONCESSÕES

O SACRO IMPÉRIO ROMANO-GERMÂNICO

REINOS, PRINCIPADOS, DUCADOS, BISPADOS, CIDADES NA

ÁREA GERMÂNICA

OS PRINCIPADOS DE FRONTEIRA ENTRE A FRANÇA E O SACRO

IMPÉRIO ROMANO

A CONFEDERAÇÃO HELVÉTICA

A PENÍNSULA IBÉRICA

O REINO DA CASA DE ANJOU NA SICÍLIA

O REINO ARAGONÊS DA SICÍLIA

VENEZA E AS OUTRAS CIDADES MARÍTIMAS

OS PAÍSES ESCANDINAVOS

AS CIDADES DA LIGA HANSEÁTICA

A POLÓLIA

A HUNGRIA

O GRÃO-DUCADO DA LITUÂNIA

A PENÍNSULA BALCÂNICA

OS PRINCIPADOS RUSSOS

O CANATO DA HORDA DE OURO

O IMPÉRIO BIZANTINO E A DINASTIA PALEÓLOGA. DECLÍNIO

E GUERRAS CIVIS

O IMPÉRIO OTOMANO

O ESTADO DA IGREJA

A FRANÇA

A INGLATERRA: A MONARQUIA ENTRE GUERRAS E

CONCESSÕES

O SACRO IMPÉRIO ROMANO-GERMÂNICO

REINOS, PRINCIPADOS, DUCADOS, BISPADOS, CIDADES NA

ÁREA GERMÂNICA

OS PRINCIPADOS DE FRONTEIRA ENTRE A FRANÇA E O SACRO

IMPÉRIO ROMANO

A CONFEDERAÇÃO HELVÉTICA

A PENÍNSULA IBÉRICA

O REINO DA CASA DE ANJOU NA SICÍLIA

O REINO ARAGONÊS DA SICÍLIA
VENEZA E AS OUTRAS CIDADES MARÍTIMAS
OS PAÍSES ESCANDINAVOS
AS CIDADES DA LIGA HANSEÁTICA
A POLÓNIA
A HUNGRIA
O GRÃO-DUCADO DA LITUÂNIA
A PENÍNSULA BALCÂNICA
OS PRINCIPADOS RUSSOS
O CANATO DA HORDA DE OURO
O IMPÉRIO BIZANTINO E A DINASTIA PALEÓLOGA. DECLÍNIO
E GUERRAS CIVIS
O IMPÉRIO OTOMANO
A ECONOMIA
AS TERRAS
AS MANUFATURAS
MINAS E METALURGIA
O COMÉRCIO
MERCADOS, FEIRAS E VIAS DE COMUNICAÇÃO
AS CIDADES
O DESENVOLVIMENTO DA NAVEGAÇÃO, OS
EMPREENHIMENTOS NO ATLÂNTICO E AS DESCOBERTAS
GEOGRÁFICAS
OS GRANDES VIAJANTES E A DESCOBERTA DO ORIENTE
O CRÉDITO E A MOEDA
AS TERRAS
AS MANUFATURAS
MINAS E METALURGIA
O COMÉRCIO
MERCADOS, FEIRAS E VIAS DE COMUNICAÇÃO
AS CIDADES
O DESENVOLVIMENTO DA NAVEGAÇÃO, OS
EMPREENHIMENTOS NO ATLÂNTICO E AS DESCOBERTAS
GEOGRÁFICAS
OS GRANDES VIAJANTES E A DESCOBERTA DO ORIENTE
O CRÉDITO E A MOEDA
A SOCIEDADE
NOBREZA E BURGUESIAS
AS CONFRARIAS

O PROCESSO PENAL
AS INSTITUIÇÕES POLÍTICAS
ASPIRAÇÕES DE RENOVAÇÃO RELIGIOSA DA IGREJA E
HERESIAS

A INQUISIÇÃO EPISCOPAL E A INQUISIÇÃO PONTIFÍCIA
OS POBRES, OS PEREGRINOS E A ASSISTÊNCIA
AS PERSEGUIÇÕES CONTRA OS JUDEUS
SALTEADORES, PIRATAS E CORSÁRIOS
OS MISSIONÁRIOS E AS CONVERSÕES
AS ORDENS RELIGIOSAS
A INSTRUÇÃO E OS NOVOS CENTROS DE CULTURA
A GUERRA: CAVALEIROS, MERCENÁRIOS E CIDADÃOS
O PODER DAS MULHERES
CERIMÓNIAS, FESTAS E JOGOS
A VIDA QUOTIDIANA
NOBREZA E BURGUESIAS

AS CONFRARIAS
O PROCESSO PENAL
AS INSTITUIÇÕES POLÍTICAS
ASPIRAÇÕES DE RENOVAÇÃO RELIGIOSA DA IGREJA E
HERESIAS

A INQUISIÇÃO EPISCOPAL E A INQUISIÇÃO PONTIFÍCIA
OS POBRES, OS PEREGRINOS E A ASSISTÊNCIA
AS PERSEGUIÇÕES CONTRA OS JUDEUS
SALTEADORES, PIRATAS E CORSÁRIOS
OS MISSIONÁRIOS E AS CONVERSÕES
AS ORDENS RELIGIOSAS
A INSTRUÇÃO E OS NOVOS CENTROS DE CULTURA
A GUERRA: CAVALEIROS, MERCENÁRIOS E CIDADÃOS
O PODER DAS MULHERES
CERIMÓNIAS, FESTAS E JOGOS
A VIDA QUOTIDIANA

FILOSOFIA

INTRODUÇÃO de Umberto Eco

A CIRCULAÇÃO DO SABER E AS UNIVERSIDADES

AS ENCICLOPÉDIAS MEDIEVAIS COMO MODELOS DO SABER
A FILOSOFIA NO ISLÃO MEDIEVAL: TEMAS E PROTAGONISTAS
AS TRADIÇÕES FILOSÓFICAS JUDAICAS NA IDADE MÉDIA
A DUPLA VIA DAS TRADUÇÕES E O NASCIMENTO DO SABER

CRÍTICO

UNIVERSIDADE E ORDEM DOS ESTUDOS. O MÉTODO
ESCOLÁSTICO

AS SUMMAE E A TRADIÇÃO DO COMENTÁRIO NO PENSAMENTO
MEDIEVAL

O ARISTOTELISMO RADICAL E AS REAÇÕES DOS TEÓLOGOS
AS ENCICLOPÉDIAS MEDIEVAIS COMO MODELOS DO SABER
A FILOSOFIA NO ISLÃO MEDIEVAL: TEMAS E PROTAGONISTAS
AS TRADIÇÕES FILOSÓFICAS JUDAICAS NA IDADE MÉDIA
A DUPLA VIA DAS TRADUÇÕES E O NASCIMENTO DO SABER

CRÍTICO

UNIVERSIDADE E ORDEM DOS ESTUDOS. O MÉTODO
ESCOLÁSTICO

AS SUMMAE E A TRADIÇÃO DO COMENTÁRIO NO PENSAMENTO
MEDIEVAL

O ARISTOTELISMO RADICAL E AS REAÇÕES DOS TEÓLOGOS
FILOSOFIA E TEOLOGIA

ALBERTO MAGNO E A ESCOLA DE COLÓNIA

TOMÁS DE AQUINO

BOAVENTURA DE BAGNOREGIO

A TRADIÇÃO FRANCISCANA

O PENSAMENTO DE JOÃO DUNS ESCOTO

GUILHERME DE OCKHAM

DANTE FILÓSOFO

ECKHART E A MÍSTICA RENANA

RAIMUNDO LÚLIO

ALBERTO MAGNO E A ESCOLA DE COLÓNIA

TOMÁS DE AQUINO

BOAVENTURA DE BAGNOREGIO

A TRADIÇÃO FRANCISCANA

O PENSAMENTO DE JOÃO DUNS ESCOTO

GUILHERME DE OCKHAM

DANTE FILÓSOFO

ECKHART E A MÍSTICA RENANA

RAIMUNDO LÚLIO

SABERES E TRADIÇÕES EM COMPARAÇÃO

A ALMA

A QUESTÃO DO CONHECIMENTO

A FILOSOFIA DAS PAIXÕES

A DIALÉTICA DA OMNIPOTÊNCIA DIVINA
CONHECIMENTO E CETICISMO NO SÉCULO XIV
ANALOGIA E METAFÍSICA
AS ÉTICAS MEDIEVAIS
O DEBATE SOBRE O INFINITO NOS SÉCULOS XIII E XIV
UMA ACUSAÇÃO DE LONGA DURAÇÃO: A VANA

CURIOSITAS

A REFLEXÃO POLÍTICA
A ALMA
A QUESTÃO DO CONHECIMENTO
A FILOSOFIA DAS PAIXÕES
A DIALÉTICA DA OMNIPOTÊNCIA DIVINA
CONHECIMENTO E CETICISMO NO SÉCULO XIV
ANALOGIA E METAFÍSICA
AS ÉTICAS MEDIEVAIS
O DEBATE SOBRE O INFINITO NOS SÉCULOS XIII E XIV
UMA ACUSAÇÃO DE LONGA DURAÇÃO: A VANA

CURIOSITAS

A REFLEXÃO POLÍTICA

CIÊNCIA E TECNOLOGIA

INTRODUÇÃO de Pietro Corsi

CIÊNCIAS MATEMÁTICAS

A INFLUÊNCIA ISLÂMICA NAS MATEMÁTICAS EUROPEIAS
O APOGEU DAS CIÊNCIAS MATEMÁTICAS ISLÂMICAS
A FAVOR E CONTRA PTOLOMEU
A ASTROLOGIA
A INFLUÊNCIA ISLÂMICA NAS MATEMÁTICAS EUROPEIAS
O APOGEU DAS CIÊNCIAS MATEMÁTICAS ISLÂMICAS
A FAVOR E CONTRA PTOLOMEU
A ASTROLOGIA

FÍSICA

TEORIAS DA SUBSTÂNCIA E DAS SUAS MUTAÇÕES
A FÍSICA DO MOVIMENTO E A CIÊNCIA DOS PESOS
TEORIAS DA SUBSTÂNCIA E DAS SUAS MUTAÇÕES
A FÍSICA DO MOVIMENTO E A CIÊNCIA DOS PESOS
A ALQUIMIA E A METALURGIA NA EUROPA
A ALQUIMIA NA EUROPA DOS SÉCULOS XIII E XIV
A QUAESTIO DA ALQUIMIA
DA TRANSMUTAÇÃO METÁLICA À ALQUIMIA DO ELIXIR

TEOLOGIA E ALQUIMIA
MINERALOGIA E METALURGIA NA EUROPA DOS SÉCULOS
XIII E XIV

A ALQUIMIA NA EUROPA DOS SÉCULOS XIII E XIV
A QUAESTIO DA ALQUIMIA
DA TRANSMUTAÇÃO METÁLICA À ALQUIMIA DO ELIXIR
TEOLOGIA E ALQUIMIA
MINERALOGIA E METALURGIA NA EUROPA DOS SÉCULOS

XIII E XIV

SABERES DO CORPO, DA SAÚDE E DA CURA
A MEDICINA NAS UNIVERSIDADES E A ESCOLÁSTICA

MÉDICA

ESCOLAS E MESTRES DE MEDICINA EM ITÁLIA E NA

EUROPA

MEDICINA E CIRURGIA EM ITÁLIA

A PESTE NEGRA

A MEDICINA NAS UNIVERSIDADES E A ESCOLÁSTICA

MÉDICA

ESCOLAS E MESTRES DE MEDICINA EM ITÁLIA E NA

EUROPA

MEDICINA E CIRURGIA EM ITÁLIA

A PESTE NEGRA

INOVAÇÕES, DESCOBERTAS, INVENÇÕES

CONQUISTAS DA TÉCNICA: MANIVELAS E PEDAIS

AS ARTES MECÂNICAS

ROGER BACON E A CIÊNCIA EXPERIMENTAL

ENTRE ORIENTE E OCIDENTE

O RELÓGIO MECÂNICO

OS ÓCULOS

A BÚSSOLA

AS ARMAS DE FOGO

CONQUISTAS DA TÉCNICA: MANIVELAS E PEDAIS

AS ARTES MECÂNICAS

ROGER BACON E A CIÊNCIA EXPERIMENTAL

ENTRE ORIENTE E OCIDENTE

O RELÓGIO MECÂNICO

OS ÓCULOS

A BÚSSOLA

AS ARMAS DE FOGO

FORA DA EUROPA

CIÊNCIA E TECNOLOGIA NA CHINA

CIÊNCIA E TECNOLOGIA NA CHINA

LITERATURA E TEATRO

INTRODUÇÃO de Ezio Raimondi e Giuseppe Ledda

A IDADE MÉDIA RUMO AO HUMANISMO

A RECEÇÃO DOS CLÁSSICOS

A RETÓRICA DAS UNIVERSIDADES NAS CIDADES

A RECEÇÃO DOS CLÁSSICOS

A RETÓRICA DAS UNIVERSIDADES NAS CIDADES

LITERATURA RELIGIOSA EM LATIM E EM LÍNGUA VULGAR

COMUNICAÇÃO E ESCRITA RELIGIOSA: HAGIOGRAFIA,

PREDICAÇÃO, ESPIRITUALIDADE

A LITERATURA DO ALÉM: VIAGENS E VISÕES

JACOPONE DA TODI E A POESIA RELIGIOSA

ESCRITA MÍSTICA E ESPIRITUALIDADE FEMININA

COMUNICAÇÃO E ESCRITA RELIGIOSA: HAGIOGRAFIA,

PREDICAÇÃO, ESPIRITUALIDADE

A LITERATURA DO ALÉM: VIAGENS E VISÕES

JACOPONE DA TODI E A POESIA RELIGIOSA

ESCRITA MÍSTICA E ESPIRITUALIDADE FEMININA

O PRIMADO DA POESIA

A ÉPICA

A LÍRICA NA EUROPA

A LÍRICA EM ITÁLIA

POESIA E POLÍTICA

A POESIA CÓMICA E SATÍRICA, A PARÓDIA

DANTE ALIGHIERI

FRANCESCO PETRARCA

A ÉPICA

A LÍRICA NA EUROPA

A LÍRICA EM ITÁLIA

POESIA E POLÍTICA

A POESIA CÓMICA E SATÍRICA, A PARÓDIA

DANTE ALIGHIERI

FRANCESCO PETRARCA

O GOSTO DA NARRAÇÃO

O ROMANCE

POESIA NARRATIVA, DIDÁTICA, ALEGÓRICA

[O ROMAN DE LA ROSE](#)
[AS FORMAS DO CONTO BREVE](#)
[GIOVANNI BOCCACCIO](#)
[GEOFFREY CHAUCER](#)
[O ROMANCE](#)
[POESIA NARRATIVA, DIDÁTICA, ALEGÓRICA](#)
[O ROMAN DE LA ROSE](#)
[AS FORMAS DO CONTO BREVE](#)
[GIOVANNI BOCCACCIO](#)
[GEOFFREY CHAUCER](#)
[AS FORMAS DA PROSA](#)

[VIAGEM](#)

[HISTORIOGRAFIA E CRÓNICA](#)
[O ENCICLOPEDISMO, A LITERATURA CIENTÍFICA E DE](#)

[VIAGEM](#)

[HISTORIOGRAFIA E CRÓNICA](#)
[TEATRO](#)

[TEATRO RELIGIOSO E TEATRO POPULAR NA EUROPA](#)
[A ITÁLIA DAS LAUDAS EM LÍNGUA VULGAR E A](#)
[RECUPERAÇÃO DA TRAGÉDIA LATINA](#)

[TEATRO RELIGIOSO E TEATRO POPULAR NA EUROPA](#)
[A ITÁLIA DAS LAUDAS EM LÍNGUA VULGAR E A](#)
[RECUPERAÇÃO DA TRAGÉDIA LATINA](#)

[ARTES VISUAIS](#)

[INTRODUÇÃO de Anna Ottani Cavina](#)

[A EUROPA DAS CATEDRAIS](#)

[A CATEDRAL, IMAGEM DA CIDADE](#)

[CONSTRUIR AS CATEDRAIS: O ESTALEIRO E AS TÉCNICAS](#)

[O GÓTICO PARA LÁ DOS ALPES](#)

[IDADE MÉDIA FANTÁSTICA: PORTAIS, CORUCHÉUS, CAPITÉIS E](#)

[PINÁCULOS](#)

[A ARQUITETURA GÓTICA EM ITÁLIA](#)

[A CATEDRAL, IMAGEM DA CIDADE](#)

[CONSTRUIR AS CATEDRAIS: O ESTALEIRO E AS TÉCNICAS](#)

[O GÓTICO PARA LÁ DOS ALPES](#)

[IDADE MÉDIA FANTÁSTICA: PORTAIS, CORUCHÉUS, CAPITÉIS E](#)

[PINÁCULOS](#)

[A ARQUITETURA GÓTICA EM ITÁLIA](#)

A ESCULTURA EM ITÁLIA

BENEDETTO ANTELAMI E A ESCULTURA NA REGIÃO DO PÓ
O REINO DE FREDERICO II

NICOLA PISANO

GIOVANNI PISANO

ARNOLFO DI CAMBIO ARQUITETO E ESCULTOR

BENEDETTO ANTELAMI E A ESCULTURA NA REGIÃO DO PÓ
O REINO DE FREDERICO II

NICOLA PISANO

GIOVANNI PISANO

ARNOLFO DI CAMBIO ARQUITETO E ESCULTOR

«PINTAR À GREGA EM LATIM»

SEDUÇÃO DO IMPÉRIO DO ORIENTE

ARTE E ORDENS MENDICANTES

DO CHRISTUS TRIUMPHANS AO CHRISTUS PATIENS

CIMABUE

GIOTTO

DUCCIO DI BUONINSEGNA

MOSAICOS, FRESCOS, VITRAIS

SEDUÇÃO DO IMPÉRIO DO ORIENTE

ARTE E ORDENS MENDICANTES

DO CHRISTUS TRIUMPHANS AO CHRISTUS PATIENS

CIMABUE

GIOTTO

DUCCIO DI BUONINSEGNA

MOSAICOS, FRESCOS, VITRAIS

TEMAS E PROTAGONISTAS

O ARTISTA NA IDADE MÉDIA

SIMONE MARTINI

OS LORENZETTI

DEPOIS DE GIOTTO: FLORENÇA, RIMINI, BOLONHA,

PÁDUA

SEDES DE PODER: O CASTELO, OS PALÁCIOS COMUNAIS

AS CIDADES DOS PAPAS: ROMA E AVINHÃO

SUGER E A OURIVESARIA SACRA

O PAPEL DAS ARTES MENORES NOS SÉCULOS XIII E XIV

A PERCEÇÃO DA NATUREZA

FLORENÇA. A PESTE NEGRA DE 1348

JUÍZOS FINAIS E DANÇAS MACABRAS

O ARTISTA NA IDADE MÉDIA
SIMONE MARTINI
OS LORENZETTI
DEPOIS DE GIOTTO: FLORENÇA, RIMINI, BOLONHA,

PÁDUA

SEDES DE PODER: O CASTELO, OS PALÁCIOS COMUNAIS
AS CIDADES DOS PAPAS: ROMA E AVINHÃO
SUGER E A OURIVESARIA SACRA
O PAPEL DAS ARTES MENORES NOS SÉCULOS XIII E XIV
A PERCEÇÃO DA NATUREZA
FLORENÇA. A PESTE NEGRA DE 1348
JUÍZOS FINAIS E DANÇAS MACABRAS
NOSTALGIA DA IDADE MÉDIA
NOSTALGIA DA IDADE MÉDIA
NOSTALGIA DA IDADE MÉDIA

MÚSICA

INTRODUÇÃO

MÚSICA E SOCIEDADE NA IDADE MÉDIA TARDIA

O ENSINO DA MÚSICA NA ÉPOCA DAS UNIVERSIDADES

A REPRESENTAÇÃO DA MÚSICA NA LITERATURA E NA

SOCIEDADE

O ENSINO DA MÚSICA NA ÉPOCA DAS UNIVERSIDADES

A REPRESENTAÇÃO DA MÚSICA NA LITERATURA E NA

SOCIEDADE

A PRÁTICA MUSICAL

A NOVA MUSICA. MONÓDIA SACRA NÃO LITÚRGICA E

MONÓDIA PROFANA

A ARS ANTIQUA

A ARS NOVA FRANCESA E GUILLAUME DE MACHAUT

O SÉCULO XIV ITALIANO E FRANCESCO LANDINI

A MÚSICA PARA OS OLHOS: O CÓDICE CHANTILLY

A MÚSICA INSTRUMENTAL

A DANÇA DOS SÉCULOS XIII E XIV: DANÇA E POESIA

A NOVA MUSICA. MONÓDIA SACRA NÃO LITÚRGICA E

MONÓDIA PROFANA

A ARS ANTIQUA

A ARS NOVA FRANCESA E GUILLAUME DE MACHAUT

O SÉCULO XIV ITALIANO E FRANCESCO LANDINI

A MÚSICA PARA OS OLHOS: O CÓDICE CHANTILLY

A MÚSICA INSTRUMENTAL

A DANÇA DOS SÉCULOS XIII E XIV: DANÇA E POESIA

CRONOLOGIA

ESTRUTURAS

O GOVERNO DA CIDADE E DO CAMPO

A PESTE E O TRIUNFO DA MORTE

PAIXÕES E ESTADOS DE ESPÍRITO

O ANTIGO NA CÁTEDRA

NA AULA: A AFIRMAÇÃO DAS UNIVERSIDADES

A COMÉDIA DO JUÍZO

ROMANCE DE AMOR